

POLÍTICA E IDENTIDAD EN COCHABAMBA

Fernando Mayorga
Daniel E. Moreno
Yuri F. Torrez

1

2011

POLÍTICA E IDENTIDAD EN COCHABAMBA

Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria

Av. Arce N°2180

(591) (2) 2440347-2441691-2440391

Casilla: 4457 La Paz

Centro de Estudios Superiores Universitarios

Universidad Mayor de San Simón

Calle: Calama E-0235

Telfs: 4220317 - 4252951 Fax:(591-4)425625

Casilla 5389 Cochabamba

Coordinación

Fernando Mayorga

Edición

CESU/UMSS

Diseño, diagramación e impresión

Impresiones SIRCA- Tel. 2202928

1ra Edición, 2011

Depósito Legal

4 - 1 - 978 - 11

PRESENTACIÓN

El departamento de Cochabamba en muchas ocasiones ha estado en el foco de la política boliviana. Un ejemplo de lo mencionado puede verse reflejado en el año 2000, cuando estalló la llamada “guerra del agua” que forzó a una anulación del contrato con una multinacional. Otro, es que el actual Presidente Evo Morales inició su carrera sindical como líder de los cocaleros de la región del Chapare y por lo tanto fue protagonista de diversas acciones políticas desde la región

Históricamente desde Cochabamba se promovieron una serie de movimientos y luchas sociales con un perfil nacional. Esto fue una fortaleza, pero también una debilidad, debido a que se dejó en un segundo plano el interés de la región como tal.

Tomando en cuenta la importancia política y la riqueza cultural de este departamento, la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (fBDM) decidió realizar un conjunto de actividades durante la gestión 2010. Entre ellas, efectuó foros de análisis junto al PNUD y paralelamente, mediante una alianza estratégica con el Centro de Estudios Superiores Universitarios de la Universidad Mayor de San Simón (CESU-UMSS), asumió el reto de cumplir con el objetivo de generar espacios de análisis y reflexión e impulsar investigaciones, desde lo regional, y la difusión de producción intelectual.

En ese sentido, la alianza fBDM - CESU decidió abordar cinco áreas de trabajo en Cochabamba. En primer lugar impulsó la generación de espacios de análisis y reflexión, así como de sesiones de discusión académica de resultados o avances de investigaciones. En segundo lugar promovió la realización de investigaciones desde la región. En ese sentido en el concurso de ensayos auspiciado por la fBDM, a nivel nacional los dos primeros lugares pertenecieron a intelectuales de Cochabamba. Al mismo tiempo se realizaron investigaciones que enfatizaron el caso cochabambino en sus niveles subnacionales, las cuales adquirieron mayor importancia a partir de la reforma política de autonomía y descentralización. En tercer lugar se planteó una organización conjunta de programas de formación académica mediante la realización de cursos específicos en relación con la coyuntura política y sobre la base de las investigaciones realizadas en el marco del convenio entre CESU-UMSS y la fBDM. En cuarto lugar se entabló y fortaleció el intercambio y difusión de producción intelectual

y, finalmente, se realizaron actividades de comunicación e información como la producción de documentos y materiales de acuerdo a las actividades previstas en los puntos anteriores.

En este espíritu de impulso general al análisis y la producción intelectual, la Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria (fBDM) y el Centro de Estudios Superiores Universitarios de la Universidad Mayor de San Simón (CESU-UMSS), presentan esta publicación que creemos, será una herramienta importante para fomentar el debate dentro de la Asamblea de Cochabamba, en el marco de la construcción del nuevo proyecto departamental. Finalmente, la presente publicación, cumple con algunos objetivos institucional, que tienen que ver con el establecimiento de insumos académicos para motivar procesos de debate y diálogo. Los trabajos de Fernando Mayorga, Daniel E. Moreno y Yuri F. Torrez nos impulsan a reflexionar las realidades políticas, sociales e históricas desde Cochabamba.

*Guido Riveros Franck
Director Ejecutivo
fBDM*

MIRANDO DESDE LA CORONILLA (CON OJOS MESTIZOS) LA HISTORIA COCHABAMBINA

Yuri F. Tórrez

5

Este ensayo forma parte de la investigación “Rebelión de los indios en Cochabamba: Levantamiento indígena de 1871 contra el orden colonial”, auspiciada por el Centro Cuarto Intermedio de Cochabamba, en la que participan también Daniela Osorio y Carola Zenteno.

*“Quién sabe si después de tantas máscaras
puedas ver a través
del humo espeso de este mundo”*
José Antonio Terán

*“Las retóricas conmemorativas, no siendo forzosamente un mal,
conllevar un sentimiento de autocomplacencia que induce a confundir las palabras con los actos,
cuando no las coloca en el lugar que sólo a éstos les compete”*
José Saramago

La historia de Cochabamba, como otras historias similares, fue escrita bajo aquellos modelos establecidos y canonizados por la historia oficial, es decir, por los criollos y mestizos. En el caso cochabambino, la construcción idealizada fue mucho más enfatizada debido a que la región de Cochabamba era conocida bajo aquellos imaginarios identitarios del mestizaje, incluso en la actualidad algunos sectores intelectuales mantienen esta visión. La celebración del Bicentenario reactualiza algunos de estos imaginarios que han marcado a la historia valluna. A continuación, intentaremos localizar/precisar la tarea de la historiografía cochabambina en un más amplio contexto de la configuración de aquellos elementos que hacen al imaginario criollo/mestizo predominante y que a su vez forman la identidad *khochala*.

En este sentido, el presente documento tiene la finalidad de estudiar el recorrido de la historiografía en la construcción de la identidad cochabambina y cómo sus elementos constitutivos se visibilizan, por ejemplo, en el curso de la celebración del Bicentenario en Cochabamba. Para ello se analiza desde aquellas producciones historiográficas y literarias que hacen a propósito de las luchas independentistas de Cochabamba. De igual manera, se examina a la historiografía nacionalista y su afán de consolidar los imaginarios mestizos. Finalmente, se analiza la celebración del centenario en Cochabamba en la cual se reproducen esos imaginarios y que también están presentes en la celebración por el Bicentenario en Cochabamba.

Nataniel Aguirre y Eufonio Viscarra: la génesis de la historiografía cochabambina

Los procesos de edificación de imaginarios son aquellos dispositivos del saber (Foucault, 1980) que se ponen al servicio de un determinado orden social a configurarse. En ese sentido, tanto la novela y la propia historia son, mucha veces, determinantes en la formación de (nuevas) identidades ya que en ese entretejido de textos (literarios e históricos) se recorre un lugar (o espacio socio/político) con una alusión permanente a un contexto temporal dado que explica y da sentido a esa “representación”. Esas alusiones al pasado (la historia) y las “invenciones de las subjetividades” (la literatura) enmarcadas ambas en una específica frontera temporal (momento histórico) operan como *epistemes* (re) configurando los nuevos objetos de conocimiento (Foucault 1980) que en el campo de la historia serían “lo que se debe conocer”, y, por lo tanto, se construye paralelamente a los protagonistas de esos “hitos”. Esta práctica de enunciación discursiva es muy común en los “saberes”, sobre todo, a través de la literatura o la historia. Desde ya, estos mecanismos (o dispositivos) discursivos se enuncian en “condiciones límite” de los procesos de representación sea mediante la historia, “ajustándonos” a los acontecimientos ocurridos o, en su defecto, mediante la “invención y/o recreación” de los mismos por la vía de la literatura.

Bajo estas alusiones preliminares (muy) necesarias para los procesos de representación y, su efecto colateral, para la construcción de imaginarios, en lo que sigue se analizará la construcción del imaginario del mestizo para el caso cochabambino desde dos fuentes discursivas: la historiografía y la literatura. En el primer caso, se desentrañará los *Apuntes para la historia de Cochabamba*, obra “confeccionada” por Eufonio Viscarra en 1883. Y en el segundo caso, se examinará la novela histórica de Nataniel Aguirre publicada en 1885 titulada *Juan de la Rosa*. En todo caso, la (casi) coincidencia temporal en la publicación de ambas obras no es fortuita y mucho menos arbitraria; sino más bien responde a un momento donde había la necesidad insoslayable por parte de la inteligenzzia local de dotarle de un sentido a la “identidad” cochabambina y a un contexto nacional marcado por las (re) definiciones ideológicas para el propio sentido “nacional”. En todo caso, hay la urgencia de tejer esa discursividad cochabambina en torno a la historia de la lucha independentista que acompaña aquellos textos claves, insistiendo en su necesidad de enaltecer la narrativa alrededor del criollo pero, sobre todo, en torno al mestizo, en un momento decisivo de la enunciación de esta narrativa, es decir, en los prolegómenos del siglo XIX (en los años 1883-1885, más específicamente) contextualizado en una situación de impronta del discurso liberal en curso y las secuelas inmediatas de la Guerra del Pacífico. Veamos.

En el primer caso, Eufonio Viscarra, hombre con una trascendencia pública en el ámbito local cochabambino, escribió *Apuntes para la Historia de Cochabamba* que se constituye en la primera obra germinal con relación a la reconstrucción de las luchas independentistas

cochabambinas. En este su propósito de asumir la tarea de escribir la historia anticolonial de Cochabamba, Viscarra también elaboró la biografía de Esteban Arze, uno de los líderes cochabambinos de la gesta libertaria de 1810. De manera similar a Nataniel Aguirre, Viscarra se veía preocupado por la necesidad de “inventar” la memoria cochabambina en consonancia con aquellos héroes criollos y mestizos que se constituyeron en referentes insoslayables para la construcción de la identidad “valluna”.

Gustavo Rodríguez, sobre este texto histórico de Viscarra, tiene las siguientes precisiones:

Apuntes para la historia de Cochabamba, la primera obra que aspiraba a retratar el pasado local, encontró muy pocos ‘acontecimientos dignos de ser escritos’ antes de la ‘gesta’ de septiembre de 1810. Del largo tiempo –poco menos de cuatro siglos— que mediaba entre el ingreso de los españoles a los valles cochabambinos y la ‘magna’ fecha de Septiembre, Viscarra apenas rescató el levantamiento anfibal de los artesanos locales encabezados por el platero mestizo Alejo Calatayud en 1730 y 1731. Para Viscarra, el resto de acontecimientos, entre ellos los acontecimientos dramáticos de 1781, merecían morir en el más recóndito olvido” (2007: 38).

En rigor, uno de los mayores exponentes de la historiografía formal de Cochabamba ha sido Eufronio Viscarra quien, en su obra *Apuntes para la historia de Cochabamba* escrita en 1882 expresa el deseo de construir la identidad del cochabambino a partir de la exaltación del mestizo, “heroico y altivo” y por efecto colateral con la estigmatización del indio, el “enemigo” del pueblo cochabambino. En el caso específico de Viscarra, en torno a la oposición del mestizo/indio, héroe/villano, civilizado/bárbaro, construye un discurso que, como diría Foucault (1970), produce una forma de conocimiento racionalizado del “otro” profundamente implicado en las operaciones de poder.

Para entender esta postura, es necesario ubicarse en el tiempo y mirar desde los ojos de Eufronio Viscarra. *Apuntes para la historia de Cochabamba* es una obra inmediatamente posterior a la Guerra del Pacífico (1879). El espíritu nacional se encuentra resquebrajado por la derrota ante Chile y la pérdida de la salida al mar. Durante el siglo XIX, “los mestizos –que se auto perciben como los verdaderos ‘americanos’ gestores de la independencia” (Rivera 1993: 69)– protagonizan las contradicciones políticas al interior del país. Intelectuales liberales consideran que es necesario reconstruir el sentimiento patriota a través de hechos heroicos que se constituyan en ejemplos para las futuras generaciones.

En estos días que la duda y la vacilación se apoderan de los espíritus, es menester no olvidar las lecciones del pasado, para sacar de ellas la constancia y la fé con que vencieron nuestros padres, esa fé que tan necesaria es a los tiempos que

alcanzamos. [...] Seremos dichosos si en estas páginas encuentra el lector algo que pudiera inspirar esos sentimientos de abnegación y de sacrificio, únicos que pueden salvar á los pueblos, cuando desgraciadamente llegan al estado en que se encuentra el nuestro (Viscarra 1882: 32).

Pero, ¿quiénes son los protagonistas de estos actos abnegados y sacrificados? Viscarra exalta la participación de Alejo Calatayud, Esteban Arze, Lanza, Antezana, Luján, Ascui, todos ellos mestizos, todos ellos soñadores de la causa de la patria.

[...] Cochabamba se ha mantenido siempre en una actitud honrosa, siendo la primera en protestar contra los tiranos, y la primera también en lanzarse a los campos de batalla en defensa de la libertad nacional. Su patriotismo ha sido reconocido desde tiempos lejanos (:28).

Refiriéndose a Calatayud.

El platero Alejo Calatayud se puso a la cabeza del levantamiento (refiriéndose a la sublevación de 1730, cuya causa fue una reforma tributaria en contra de los indios, por lo que los mestizos debían dar prueba de su condición)[...] Hombre de supremas resoluciones, no temió desafiar la cólera de sus enemigos y con su intrépido corazón, pudo vencer los inconvenientes que impedían la realización de sus propósitos (:30)

Y Esteban Arze.

[...] dotado de profunda penetración e ingenio sobresaliente, incontrastable en el infortunio y dispuesto a los más cruentos sacrificios a favor de su patria, fue digno instrumento de la providencia en la lucha de la emancipación (:89).

Estos personajes responden al ideal liberal que Eufronio Viscarra emula. Alejo Calatayud es el platero, el obrero, el mestizo. Esteban Arze, a quien dedica todo un trabajo *Biografía del General Esteban Arze en 1878*, mestizo/criollo, hombre de abolengo, distinguido en la vida política de la sociedad cochabambina.

Vemos cómo se construye la imagen del “patriota” cochabambino, pero su contraparte, invisibilizada en las gestas libertarias, aparece en una breve reseña sobre los hechos ocurridos en 1781. Es claro cómo Viscarra estereotipa al indio desde que pretende explicar las causas de las sublevaciones indígenas de 1781, da “una somera idea, del estado en que se hallaba la raza conquistada durante el coloniaje” (:45).

El americano, digno de mejor suerte, fue por tanto tiempo despojado hasta de sus atributos de hombre y condenado a llevar una vida de ignominia. Por eso

sin duda, conserva todavía en su frente el sello de eterna melancolía. Alejado de los centros de actividad, no goza de los beneficios de la civilización y sólo se mueve cuando la ambición o el fanatismo religioso se propone aprovechar de su ignorancia (:50-51).

En ningún momento aterriza en el caso de los indígenas cochabambinos, se limita a exponer las razones generales que mueven la sublevación del Perú liderada por Tupak Amaru, pinta el panorama de los indígenas de Centro, Norte y Sur América, el repartimiento, la mita, el papel opresor de la iglesia, todo desde las generalidades americanas y no desde las particularidades cochabambinas.

Después de descritas las causas de los levantamiento peruanos, realiza una relación contextual entre las sublevaciones encabezadas por Tomás Katari en Chayanta, las de Paria, Carangas, Pacajes, Chulumani y Sicasica, esta última liderada por Tupak Katari, y las insurrecciones de Cochabamba en 1781.

Viscarra no se libra de hacer caracterizaciones de los indios sublevados. En contraposición a la consecuencia de los mártires mestizos, los indios son cobardes y traicioneros: “se vieron precisados a impetrar perdón de la Audiencia de Charcas, no sin entregar a los corifeos del levantamiento” (:55).

10

El indio levantado no merece gloria, sino humillación.

El 1o de abril de 1781 entró a Chuquisaca Dámaso Catari en medio del gentío que se arremolinaba a su presencia. El pueblo, olvidando sin duda el respeto que se debe a las víctimas, escarneció al desgraciado Catari, poniendo en su cabeza una corona de plumas y dándole por cetro un asta de buey (:55).

Los hechos protagonizados por los indígenas cochabambinos merecen dos párrafos en todo el relato de Viscarra.

Apandillados los indios de Colcha, se unieron con los de Tocopaya, Quirquiavi, Arque y Capinota y dieron muerte el 21 de febrero de 1781 a José Bustos y pocos días después a Juan Uzieda, Bernabé Valdivia, Melchor Rocha y otros.

El 25 de febrero del mismo año acaeció la más grave de las insurrecciones de la provincia de Cochabamba, la de los naturales de Tapacarí que extremaron su furor, hasta el punto de acometer a los vecinos de susodicho pueblo en la iglesia en la que estaban congregados (:57).

El verdadero protagonista es “el pueblo de Cochabamba” ya que con “un entusiasmo indecible se puso sobre las armas” ante el “furor” de los indios.

[...] cuando el corregidor y alcaldes con infatigable desvelo, discurrían los medios del mayor servicio de Dios y del rey, se vertió entre la una y dos de la tarde, un repentino rumor general que acompañado de un toque de entre dicho con las campanas del Cabildo, aseguraba la entrada de los enemigos. Fue imponderable la confusa vocería y en el instante aparecieron en la plaza mayor más de cinco mil hombres sin distinción; en los campos, fue infinito el número de gente de a caballo: las mujeres y niños repentinamente remanecieron armados. De los extramuros venían los hombres con desesperación en busca del enemigo, preguntando qué camino seguirían en su alcance. En tan confusa perturbación no se oyó otra voz que la de: ‘Viva el señor D. Carlos III y mueran los rebeldes’ (:57-58)

Por último se nombran a los héroes de 1781: José de Ayarza quien “castiga” a los insurrectos de Charamoco, Tocopaya, Arque y Mizque; Pedro Gari, quien sometió al “pueblo belicoso” de Tapacarí y luego Challa; Ignacio de Castillo, Marcos Mercado y Marcelo Pérez fueron los encargados de Ayopaya; en Cliza estuvo Antonio Luján con gente de Toco y Punata; Manuel Angulo comandó en el Paredón. Pero los valerosos cochabambinos no defendieron sólo sus fronteras, sino que se enfrentaron a los enemigos en Chayanta y en La Paz.

[...] la situación de los vecinos de La Paz era muy lamentable. Asediados por sus enemigos, hacía mucho tiempo que se hallaban a punto de rendirse. Fue entonces que los cochabambinos concibieron la idea generosa de librarlos del hambre y de la muerte, y con el entusiasmo que siempre han manifestado en sus magnánimas empresas, se desalaron a impulsos de su patriotismo (:59).

A los valientes guerreros de la provincia de Cochabamba les cupo la gloria de dar cima a esta empresa. Según antiguos manuscritos que tenemos a mano, dos soldados naturales de Punata se apoderaron de Tupac-Catari (:63).

Está claro que, en la reproducción de la historia de los liberales, la oposición binaria es necesaria para ir formando la conciencia patriótica, la identidad del cochabambino. El indio innominado/el mestizo héroe con nombre y apellido. El indio vencido/el mestizo vencedor. Ya lo decía Viscarra en un artículo aparecido en la prensa cochabambina a propósito del centenario de Cochabamba:

El pueblo obrero de Cochabamba [...] busca en las tradiciones gloriosas de la ciudad heroica, la fuerza que ha de redimir en el porvenir. La esperanza, ha dicho alguien, es el recuerdo transformado, y es por esto que este pueblo se dispone para amoldar á los hechos de nuestros padres sus actos futuros (Heraldo 12.11.1910).

Con relación al segundo caso, la novela “paradigmática” e inclusive (casi) obligatoria en el currículo escolar es, sin duda alguna, Juan de la Rosa escrita por Nataniel Aguirre. Según

Leonardo García Pabón esta novela “es considerada una novela nacional. Un texto ficcional que por medio de símbolos, arquetipos y hechos históricos narra la nación, funda sus orígenes, sueña su futuro, define su pueblo y sustenta —dentro de esos límites— la ideología del Estado” (1998: 67). Por la relevancia, no sólo literaria sino también sociológica, de esta novela es que fue sometida a diferentes lecturas interpretativas (García Pabón 1998, Paz Soldán et al. 2002, Sanjinés 2005) que se esforzaron para desentrañar aquellos espesores identitarios que hay detrás de esta “obra ficcional” ya que Juan de la Rosa no solamente es una novela fundacional para la “nación boliviana”, sino que en el caso particular cochabambino, a la larga, se constituyó en una novela clave para la construcción de aquellos imaginarios que inclusive hoy son parte de la identidad regional.

Nataniel Aguirre escribe esta novela en un contexto signado por la cimentación del liberalismo y que tiene en la Ley de Ex vinculación un correlato político específico. Es decir, hay una decisión política de arrinconar al indígena. No es casual, dicho sea al paso, que el propio Aguirre en su condición de prominente figura liberal participó entusiastamente en la elaboración de esta Ley (Sanjinés, 2005). Ahora bien, Juan de la Rosa no sólo amalgama aquellos (supuestos) hitos históricos de las luchas cochabambinas para desgajarse del orden colonial; sino que marca aquellos elementos constitutivos que a posteriori sirven para la construcción de la identidad cochabambina. Al respecto de esta mirada a la historia cochabambina (desde Juan de la Rosa), Alba María Paz Soldán sintetiza de la siguiente manera:

12

La colina, también llamada la Coronilla, de San Sebastián, desde donde se puede contemplar la ciudad de Cochabamba en toda su extensión, está a su vez coronada por el monumento de las Heroínas de la Independencia, que fue inaugurado en 1926. Desde entonces, ese lugar que domina la vista de la antigua Villa de Oropesa comparte el espacio y el punto de mira con esa mujer mestiza y, paradójicamente, ciega que está blandiendo su bastón decididamente contra los ejércitos de Goyoneche en gesto de proteger la ciudad y a una mujer más joven que se cobija a su lado. Este mito que funda en el imaginario la ciudad republicana de Cochabamba proviene de la novela Juan de la Rosa (1885) de Nataniel Aguirre y en ella encontramos los nombres, las características y la historia de estos personajes de ficción: se trata de la abuela Chepa y su nieta Clarita; la una dirige el levantamiento de las mujeres de Cochabamba contra los españoles en 1812 y la otra representa el desvalimiento en que se encontraba la población ante el enemigo. La novela presenta este acontecimiento como la continuidad de la histórica rebelión de 1730 de Alejo Calatayud, que ocurrió en ese mismo lugar. La colina de San Sebastián, entonces, a partir de esta imagen está inscrita por el mito, la historia y la literatura (2002 et al: 89).

Efectivamente, desde la novela histórica, específicamente desde Juan de la Rosa de Nataniel Aguirre y desde la propia historiografía, más concretamente desde Apuntes de la

historia de Cochabamba de Eufronio Viscarra, el propósito era la necesidad de forjar un imaginario en torno al mestizaje, aunque también aparecen héroes criollos en esta construcción historiográfica cochabambina. En este contexto, germina la urgencia de (re) construir el pasado en concordancia con aquellos imaginarios en ciernes. Por lo tanto, la necesidad de tener héroes que sirvan para reencarnar aquellos ideales identitarios en el horizonte de la construcción de nación fue el principal sustento histórico para reivindicar (o reinventar), por ejemplo, a Alejo Calatayud. En Juan de la Rosa se retrata de la siguiente manera a la rebelión de los artesanos mestizos encabezados por Calatayud:

Los mestizos, que formaban la mayor parte de la población, recibieron la noticia con gritos de dolor, de vergüenza y de rabia, levantados sin temor a los oídos de los guampos, que así se llamaban a los chapetones. Resueltos a oponer su vigorosa resistencia, a derramar su sangre y la de sus dominadores antes de consentir en esa nueva humillación, buscaban un jefe animoso y lo encontraron:

Este fue un joven, de 25 años, de sangre mezclada como ellos, oficial de platería, excepcionalmente enseñado a leer y escribir por su padre, o tal vez como tú, por algún bondadoso fraile. Se llamaba Alejo Calatayud (Aguirre 1981: 42).

Entonces, la presencia de los artesanos/mestizos en la historiografía cochabambina respondía, entre otras cosas, a la necesidad de dotarle no sólo al criollo; sino, sobre todo, al mestizo “un lugar” en la lucha independentista contra el orden colonial “que en la novela encarna la futura historia de la nación” (García Pabón 1998: 80). Y en el caso específico cochabambino, la búsqueda de un “líder local” que representará la lucha independentista hizo que se localice a la revuelta encabezada en 1731 por Alejo Calatayud en el punto inaugural de la lucha cochabambina contra el orden colonial. Esta reivindicación de Calatayud en la memoria regional no sólo está en los *Apuntes de la historia de Cochabamba* de Viscarra o en *Juan de la Rosa* de Aguirre; sino que esta figura discurre, a la larga, en la historiografía nacionalista y en aquellos actos cívicos que conjuntamente con aquellos héroes (y heroínas) criollos y mestizos entre 1810 y 1812 son asumidos como íconos de la lucha independentista cochabambina.

Posiblemente, el descuartizamiento de Calatayud en el curso de su levantamiento en 1731 convirtió su figura en un personaje heroico reforzando la narrativa del mestizaje en torno a la historia cochabambina¹. Este episodio en Juan de la Rosa es narrado en referencia a que “Alejo relata a Juan que el brazo derecho de Calatayud fue puesto en una pica en la colina de San Sebastián, el lugar en que tendrá lugar la masacre del 27 de mayo” (García Pabón 1998: 81). En todo caso, como dice García Pabón:

¹La muerte de Calatayud presenta rasgos similares a la muerte de algunos rebeldes indígenas, por ejemplo, de Tupac Katari y en el caso específico de “Calatayud, [es] traicionado por sus propios compañeros, cae en una trampa y es ajustado por el garrote, luego es colgado en una horca y finalmente se lo descuartiza en el cerro de San Sebastián” (Arzáns 3: 323 en García Pabón 1998:81).

Al utilizar la figura de Calatayud, Aguirre se apropia del poder de representación de las imágenes indígenas, sin necesidad de considerar aspiraciones de éstos. Detrás de la muerte de Calatayud podemos sentir el peso histórico de la opresión española contra los indios, pero estaba desplazada al grupo mestizo, con lo cual se refuerza la legitimidad histórica” (1998:81).

Entonces, esta obsesión de equiparar la lucha cochabambina a otras resistencias anticoloniales deviene de la necesidad de edificar sus propias representaciones locales en torno a la lucha anticolonial y así establecer una “historia propia” que sirva como un referente insoslayable para la construcción de aquellos imaginarios sociales útiles para la edificación del “sentido de comunidad”. Al respecto, García Pabón es enfático:

La necesidad de encontrar un héroe local de tal manera que la ciudad, Cochabamba, tenga una validez histórica igual que la de La Paz, el emergente y nuevo centro de poder de la república en los años en que Aguirre escribe la novela. Recordemos que esta época culminará con la guerra civil de 1899 y la formación de un régimen de poder centralizado en La Paz, desplazando a la capital tradicional, Sucre, y descartando las aspiraciones de varias regiones y sectores políticos de crear un federalismo en Bolivia. Aguirre fue uno de los mayores defensores del federalismo contra el unitarismo de La Paz (1998:80).

14

¿Qué hay detrás de esta representación heroica del mestizo en esta narrativa literaria “inventada” por Aguirre que, como se analiza posteriormente, pervive en el imaginario de los cochabambinos? Al respecto, Javier Sanjinés nos ofrece pistas claves y determinantes para entender lo que se “esconde” en esta construcción en torno al mestizo:

Fray Justo, el narrador subordinado de la novela, quien enseña a leer y escribir al niño Juan de la Rosa, revela todo el proyecto de identidad nacional. En efecto, Fray Justo descubre el origen mestizo. Al descender de Alejo Calatayud, personaje histórico que en 1730 lidera uno de los primeros alzamientos mestizos contra la Corona española, Juanito comprende que su origen es mestizo y no indio, y que él nada tiene que ver con los levantamientos indígenas del siglo XVIII. He aquí todo el meollo ideológico de la novela: se trata de apartar al indígena, de negarle la posibilidad alguna en la construcción (2005:42).

En rigor, este “meollo ideológico” que alude Sanjinés es lo que marca aquel profundo desdén que hay con el indígena y, en este caso específico de la historiografía cochabambina, tiene que ver con el silencio de los levantamientos indígenas de 1781 en tierras cochabambinas. En consecuencia, tanto la sublevación de Calatayud entre 1731-1733 y posteriormente los acontecimientos de 1810 marcan la “memoria cochabambina” como aquellos hitos de la lucha independista que responden a ese “ánimo de construir el

pasado regional afincado en el reconocimiento de las luchas independentistas, [para eso] retiraron del reconocimiento oficial la rebelión indígena” (Rodríguez 2007: 38). En suma, la negación del indio en la resistencia anticolonial en el contexto cochabambino tiene el propósito de presentarnos a la historia “enjabonada” de cualquier conflicto interno, a excepción de aquellos mantenidos contra el colonizador. Al respecto, Gustavo Rodríguez dice:

Con muchos de los autores de su época, Viscarra y Aguirre miraban la historia regional como si ésta fuera simplemente la colección de hitos trascendentales y singulares producidos por las élites en su ineluctable marcha en pos del progreso. En su perspectiva, la guerra de la Independencia, con su esfuerzo y sangre, habría producido una suerte de catarsis que depuró a Bolivia el peso muerto de la tradición colonial e indígena; de ahí que ambos centraron su visión en describir las batallas antiespañolas y rescatar puntillosamente sus respectivos héroes (2007: 39).

Tanto Viscarra como Aguirre subliman, hasta llevarlo a la realidad (imaginada), sus sueños de hacer una nación y, en el caso específico cochabambino, una “comunidad inventada” (como diría Benedict Anderson), a la semejanza del mestizaje y; por lo tanto, por aquellos derroteros de la modernidad. En la tensión racial que originan los dos componentes (el indio y el blanco) que integran la sociedad boliviana, Viscarra y Aguirre supieron avizorar la posibilidad de un hibridismo cultural que luego convertiría a este discurso en un espejismo del mestizaje (Sanjinés 2005), ya que nación y mestizaje, pues, son caras de la misma moneda, causa y efecto. En suma, la impregnación de aquel imaginario construido en torno al mestizo se convirtió hasta cierto punto, como diría Fernando Ortiz, en “un ídolo o fetiche [que] puede ser usado por aquél para quien fuese hecho o, en ciertos casos, por quien lo obtuvo como herencia de sus antepasados aceptada por los dioses” (1994:51). En todo caso, esta perspectiva se alimenta de una acumulación de prejuicios (Zavaleta 1986) que menospreció y escondió recurrentemente el protagonismo de los indígenas, en este caso específico, en el contexto de las luchas anticoloniales. De igual manera, este imaginario permanece imperecedero inclusive, como veremos luego, en los tiempos contemporáneos.

Historiografía nacionalista: El *continuum* de la narrativa del mestizaje y la “extirpación del indígena”

La gesta del 9 de abril de 1952 marcó un hito significativo para la historia boliviana del Siglo XX ya que se constituyó en el proceso más importante para la construcción del Estado-Nación. En el campo estrictamente cultural sirvió para la articulación de aquel dispositivo ideológico en torno a la “comunidad imaginada”, en la cual, la exaltación del mestizo como “amalgama” (Rivera 1993) se estableció como una de sus principales narrativas a ser propagadas por doquier y con creces. Ahora bien, el Nacionalismo Revolucionario (NR) desde la perspectiva cultural apunta a concebir a la sociedad boliviana como un híbrido, es decir, mediante el mentado mestizaje que se convertiría en el discurso hegemónico, a

partir del cual se construye la idea de la Nación. Empero, esta gramática del mestizaje se inscribía en el horizonte colonial. Al respecto, Silvia Rivera elabora una hipótesis de un mestizaje colonial andino para dar cuenta de la estructura ideológica de larga duración que “se manifiesta como una profunda e internalizada práctica de auto desprecio, la cual se ha reproducido en la personalidad colonizada y atraviesa a todos los sectores de la sociedad” (1993:64). En este sentido, la cuestión del mestizaje es parte del punto ciego que permitió la “dislocación identitaria” que formó parte de un *factum* histórico del proceso constitutivo no solamente de la sociedad boliviana, sino de la sociedad latinoamericana en su conjunto. En todo caso, el mestizaje no ha resuelto de manera armónica, idílica, como creen muchos, el conflicto cultural resultante del choque de 1492, cuyas ondas expansivas se prolongan hasta hoy.

En este afán de reforzar esta mirada mestiza sobre el pasado, la historiografía nacionalista no reparó en ningún momento en ocultar aquellos episodios dramáticos protagonizados, especialmente, por las huestes indígenas. Con respecto a este rasgo de la historiografía nacionalista, Silvia Rivera afirma:

Había que borrar, pues, esas huellas molestas del pasado y terminar la tarea de ciudadanización mestiza que el liberalismo había comenzado. Tan imprescindible resultaba esta tarea, que ideólogos nacionalistas no vacilaron en reinventar el pasado para expurgar de él toda huella de vitalidad propia de la causa anticolonial indígena, y para injertarle un imaginario territorial mestizo y nacionalista con el cual harían coincidir hasta el imperio Tiwanaku (1993:80).

En rigor, en aras de conservar intacto aquel imaginario del mestizo y con el propósito de hallar en el pasado acontecimientos y héroes que reafirmaran aquel imaginario nacionalista había la necesidad insoslayable de “extirpar al indígena” de la lectura historiográfica y centrarse, por ejemplo, en el protagonismo del mestizo. Ahora bien, estos ejes ordenadores de la historiografía nacionalista responden, entre otras cosas, a las secuelas legadas por la Guerra del Chaco que se constituyeron en gérmenes de un núcleo de pensamiento en formación (o en ciernes) que, a la larga, se establecieron como el hacedor intelectual de la ideología nacionalista. Al respecto, Gustavo Rodríguez dice:

La frustración provocada por la Guerra del Chaco, por los miles de muertos y de kilómetros perdidos, indujo a una introspección colectiva y a una búsqueda de respuestas que devolvieran energías y protestas para construir la nación boliviana. Así lo entendió la nueva generación de intelectuales cochabambinos, que dejando muy atrás las preocupaciones de sus antecesores, iban en camino a convertirse en los actores modulares del derrocamiento de la sociedad oligárquica y la construcción del Estado del 52 (2003:95).

Ciertamente, Rodríguez alude a aquellos jóvenes intelectuales oriundos cochabambinos como Augusto Céspedes, Carlos Montenegro, Walter Guevara Arze, entre otros; que se constituirían, a la larga, en los constructores de aquellos ejes rectores del NR que gobernaron la vida política boliviana y así bosquejarían los horizontes de la ideología estatal. En el campo estrictamente cultural, el NR se constituyó en aquel núcleo duro de la integración política, social y cultural de los distintos sectores sociales en torno al Estado-Nación.

Cochabamba jugó un papel trascendental en la formación y consolidación del NR, no sólo porque fue el epicentro desde donde se expandieron las ideas nacionalistas a través del quehacer intelectual de las nuevas generaciones de pensadores cochabambinos, sino porque post 52', Cochabamba se erigió en el sustento político del NR. Ciertamente, la irrupción de los sindicatos agrarios en el contexto político boliviano fue clave para entender el proyecto cultural del mestizaje edificado desde las esferas estatales ya que en el horizonte populista de los hacedores del proyecto del 52 la construcción del mestizaje colonial andino (Rivera 1993) era una tarea política prioritaria. El mestizaje como enunciación estatal se plasmó en el ámbito sociopolítico con la irrupción del movimiento agrario ya que esta región se constituyó en uno de los espacios privilegiados de los movimientos campesinos exigiendo tierras a través de la implementación de la reforma agraria.

Desde el punto de vista sociocultural, la construcción del campesino como sujeto político implicó, al mismo tiempo, una categoría conceptual y epistémica con alcances analíticos para observar o (re)construir la historia con presupuestos híbridos. Ciertamente, las reformas estatales emprendidas (la reforma agraria, la nacionalización de las minas, el voto universal y la reforma educativa) en el curso de la revolución nacional estuvieron signadas fundamentalmente por miradas de enaltecimiento del mestizo como sujeto protagónico del proceso político emergente del 9 de abril de 1952. Es el caso específico de la reforma agraria por su impacto particularmente en el espacio cochabambino. Las lecturas de este fenómeno socio/cultural hacían énfasis en los procesos de mestizaje cultural, fundamentalmente en torno a aquel sujeto político emergente del período revolucionario de 1952. Por ejemplo, el campesino qhochala² y su sindicalismo era considerado diferente (Albó 1987), porque a diferencia de otras organizaciones étnicas de los ayllus en las zonas andinas de Bolivia, eran más proclives a que se adaptaran al nuevo orden social, amén de su cooptación política.

Estas visiones presentes en las ciencias sociales daban cuenta de una supuesta identidad abierta del campesino cochabambino (la cual se traduciría en la configuración de sus sindicatos). Este rasgo efectivamente connotaría un mestizaje, el mismo que

²Palabra quechua que hace alusión a cochabambino.

fue urdido por la historiografía, particularmente cochabambina, proclive al proyecto político y cultural de 1952³. Por lo tanto, el imaginario del mestizo que se instaló en el discurso del poder impregnó a la historiografía valluna.

Desde una perspectiva historiográfica, la cuestión campesina adquiría de por sí una significación teórica articulada al proyecto hegemónico cultural resultante del NR ya que una de las consecuencias de la utilización de este concepto es la invisibilización de lo indígena que no cabía en aquel proyecto cultural emergido. En rigor, este proyecto modernizante, por la vía del imaginario del mestizaje, se ha constituido en un factor de violencia simbólica, de segregación sociopolítica y de subalternización, particularmente con los sectores indígenas. En todo caso, el papel de los intelectuales ilustrados post revolución de 1952 fue determinante para la legitimación de este proyecto cultural del mestizaje. Al respecto, Silvia Rivera afirma:

La ciencia social compartía, consciente o inconscientemente, el imaginario nacionalista de la homogeneización cultural, al ver o desear ver (tan intensamente como para confundir sus deseos con la realidad) en el mestizo la desaparición del conflicto que oponía a sus progenitores confirmando así un promisorio panorama de seres armoniosos, que dan la cara al futuro y están dispuestos a gestar lides de la modernidad (1993:60).

Dentro de la historiografía cochabambina, este imaginario erigido en torno al mestizo tiene como antecedentes inmediatos a Eufronio Viscarra y a Nataniel Aguirre que, influenciados por las olas emergentes del liberalismo, buscaban la construcción de un fundamento simbólico acorde con el modelo liberal civilizador en ciernes. El imaginario tuvo su continuum durante el gobierno populista de Gualberto Villarroel en la década de los años cuarenta, recuperó aquella narración construida en Juan de la Rosa –por ejemplo, se incorporó esta novela como texto oficial educativo. Al respecto Laura Gotkowitz dice:

Bajo el régimen de Villarroel, la celebración del Día de la Madre y de las Heroínas sirvió para poner en escena un mito nacionalista de integración cultural y política, arraigado en la historia escrita por Nataniel Aguirre en 1885 sobre Cochabamba, el heroísmo histórico de la nación. La función del desfile del Día de la Madre y de las Heroínas –publicitado en todo el país a través de diversos medios de comunicación—era la de inspirar lealtad hacia la patria, tanto en el plano emocional como moral (2008:81)

³ Desde la antropología, José Antonio Rocha (1999) da cuenta de los mecanismos de identidad de los campesinos de los valles cochabambinos en términos de una sociedad valluna. Desde la perspectiva histórica-política, José M. Gordillo (1998) a través de un intercambio de testimonios entre actores del proceso revolucionario e intelectuales cochabambinos desentraña las perspectivas estatales de la revolución de 1952. En esta misma dirección, “Gordillo (2000) estudia la experiencia política que adquieren los campesinos vallunos durante la postrevolución de 1952 en sus negociaciones con el Estado y con otras clases de la sociedad boliviana, argumentando que el sindicalismo fue la herramienta que le permitió articular una posición colectiva coherente y demandar una serie de políticas concretas, que se manifiestan a través de un imaginario de nación diferente a las comunidades indígenas del Altiplano” (Gordillo y Garrido 2005: 24).

Efectivamente, “el régimen populista aprovechó la versión de la batalla de 1812 librada por las Hijas del Pueblo, y la convirtió en su propio mito legitimador –símbolo de la alianza con el pueblo” (Gotkowitz 2008: 91). Ahora bien, esta reapropiación de la imagen de las heroínas por parte del discurso reformista y nacionalista fortaleció la génesis mestiza de la identidad cochabambina. Por ejemplo, Teodosia Sanzetenea, presidenta y fundadora de las Hijas del Pueblo en oportunidad de su discurso en la colina de San Sebastián el 27 de mayo de 1947 aludió a la luz de la Virgen de las Mercedes que guió a las humildes mujeres del Mercado: arroceras, chifleras, carniceras, verduleras (Gotkowitz 2008: 86). “Empero, la narrativa protagonizada por las mestizas había sido –y en muchos sentidos continuaba siendo— una historia de la oligarquía, basada en una identidad ambigua, en una dudosa unidad y una ciudadanía restringida” (:91).

De allí la necesidad de “encauzar” la historia anticolonial a los propósitos de aquella visión “oficial” decisiva para la construcción de la “nación” civilizada. Para ello, esta historia regional debería estar extirpada de cualquier tensión interna. Vale decir, de cualquier resistencia indígena. En estas mismas sendas también discurre la historiografía nacionalista ya que como menciona Javier Sanjinés: “el discurso mestizo de la formación nacional tuvo una historia intelectual más larga, ligada a la construcción del Estado liberal” (2005: 23). Ciertamente, la historiografía nacionalista se inserta en aquel metarelato de la modernidad civilizada. De aquí para adelante se hace necesario desentrañar los mecanismos representacionales que alude la historiografía nacionalista para la (re)construcción de la historia cochabambina anticolonial.

El ensayo historiográfico *Nacionalismo y Coloniaje* de Carlos Montenegro es donde muy claramente este intelectual cochabambino traza la historia boliviana, paralela al quehacer periodístico enmarcado en la aquella dicotomía binaria: Nación/Antinación (colonialismo), y, sobre todo, en esa necesidad insoslayable de afianzar el mestizaje. A propósito de las implicancias culturales que deviene de esta historia novelada confeccionada por Montenegro, Javier Sanjinés afirma:

Aunque, a lo largo del libro, el nacionalismo es un concepto un tanto vago, confiere al texto de Montenegro una particular orientación ideológica: la ‘nación’ debe sobreponerse, a las oscuras fuerzas del pasado, y servir de bastión contra la rapacidad imperialista permitida y sacramentada por el sistema tradicional, la ‘anti-nación’. Sugientemente, y aunque inadvertido por los estudios exclusivamente políticos y sociológicos de este ensayo, es necesario notar que Nacionalismo y Coloniaje desplegó un renovado interés vernáculo del mestizaje ideal” (2005:138).

Por lo expuesto, *Nacionalismo y Coloniaje* se constituyó en un texto insoslayable para examinar aquellos presupuestos que guiaron la reconstrucción de la historia boliviana y, en el caso específico, de las luchas cochabambinas contestatarias al orden colonial ibérico. En el primer capítulo “Precursores”, antes de la impronta de Tupac Amaru, Montenegro al momento de identificar el primer pasquín aparecido en 1780 en Cochabamba, escrito por Ricardo Caillet-

Bois en la que este escritor alentaba a sus paisanos a la rebelión, el autor de *Nacionalismo y Coloniaje* hace la reminiscencia al heroísmo cochabambino que devendría de la rebelión de los plateros artesanos en 1730: “Habéis olvidado acaso –dice Caillet-Bois–, que somos Cochabambinos, y que sabemos dar Leies, a quien pretende abatirnos? Porque hemos de ser nosotros menos que nuestros vecinos (...) Ea fuera cobardía, ai llego el tiempo presiso en que debemos hacer Alarde de nuestros Brios”. (En Montenegro 1984: 27). A partir de este pasquín subversivo, Montenegro aludió este “espíritu rebelde” del cochabambino para luego instalarlo en un momento constitutivo (como diría Zavaleta): la rebelión de los artesanos de 1730 bajo la tutela de Alejo Calatayud que a posteriori se convertiría en una gesta precursora de la independencia, no sólo en la Audiencia de Charcas –hoy Bolivia–, sino también en América Latina. En este su afán de construir la memoria anticolonial cochabambina, Montenegro enaltece, dicho sea al paso, a Alejo Calatayud:

Viba el Rey, y Muera el mal Gobierno (...) Cabe sí, recordar que medio siglo antes, el 30 de noviembre de 1730, habíase rebelado el pueblo de Cochabamba contra el régimen de la Colonia, empleando tal energía en el intento que logró apoderarse del gobierno y sentar en el sillón de Gobernador al caudillo revolucionario don Alejo Calatayud, mestizo que no llegaba a los 30 años como uno de los hombres excepcionales del pasado cochabambino. El fresco todavía de sangre, de aquel evento que la masa popular se impuso con aplastador dominio sobre las autoridades y las armas del Coloniaje (1984:27).

20

Esa arenga “¡Viva el Rey, y mueran los tiranos codiciosos de España” expresada por los rebeldes cochabambinos en 1730, es similar a aquella que dice: “Viba el Rey, y Muera el mal Gobierno” al despuntar la guerra de la independencia. Resulta llamativa que estas dos alocuciones que acompañan a estas sublevaciones anticoloniales connotan que sus propósitos políticos no representaban necesariamente un trastrocamiento de los cimientos fundamentales del orden colonial; sino era un malestar con aquellas autoridades locales. Vale decir, la historiografía cochabambina en su conjunto en ningún momento reparó en analizar las verdaderas razones (causas) de la rebelión encabezada por Alejo Calatayud y se dio a la tarea de encumbrar a Calatayud en la cima del heroísmo regional. Al respecto, Leonardo García Pabón sobre el enaltecimiento de Alejo Calatayud dice:

La revuelta de Calatayud tuvo causas económicas y sociales diferentes; a saber, no pagar tributos como pagaban los indios y no ser empadronados en la misma categoría de éstos. Su principal reclamo es mantener, además de los privilegios económicos, una cierta identidad de grupo distinta a los indios. Pero a la vez, su revuelta es contra los españoles y criollos españolizados que abusan de su poder, lo cual los sitúa en una posición diferente pero insegura entre ambos grupos sociales. Así en este movimiento se puede ver un intento de afirmación de una identidad cultural nueva, ‘la mestiza’ (1998:80).

Ahora bien, dilucidados los propósitos últimos de la insurgencia de los plateros en 1730 emerge una interrogante decisiva: ¿Por qué Alejo Calatayud se erige en un símbolo de la lucha anticolonial cochabambina? Esta construcción (cuasi) legendaria en torno al heroísmo de Calatayud solo fortaleció aquellos imaginarios sentados en torno al mestizaje y a las connotaciones derivadas (emergentes) del papel que había cumplido este líder mestizo no como un héroe de la rebelión cochabambina contra el orden colonial; sino, sobre todo, como un ícono imperecedero para la consolidación de la identidad mestiza cochabambina.

Al igual que en Aguirre y Viscarra, la memoria de Calatayud y de aquellos héroes de la lucha independentista de 1810 que combatieron en las luchas cochabambinas anticoloniales aparecen también en la historiografía nacionalista post 52'. Para ilustrar esta "influencia" en la historiografía nacionalista acudimos a la bibliografía que da cuenta de la configuración del tejido de la identidad cochabambina. En ella hay dos publicaciones referenciales: ¿Por qué el campesino qhochala es diferente? de Xavier Albó (1987) y Cochabamba 1550-1900: Transformación Agraria en Bolivia de Brooke Larson (1988) en ambas se reactualiza a aquella "memoria mestiza" en torno a las luchas vallunas en aras de la independencia del yugo ibérico. Veamos.

Xavier Albó, por ejemplo, visibiliza el papel de los mozos —con su connotación mestiza— en las diferentes luchas cochabambinas:

El temprano levantamiento de Alejo Calatayud en 1730 reflejaba la movilización social de la cholada urbana; la sublevación de los Katari en 1780 sólo provocó escaramuzas por el Valle Alto, rápidamente sofocadas por los mozos de los pueblos; las luchas y guerrillas de la independencia estuvieron también en manos de esos mozos apoyados a lo más por los indios de comunidades originarias (1987:53).

Por su parte, Brooke Larson en el décimo capítulo de su libro *Cochabamba. 1550-1900: Transformación Agraria en Bolivia* analiza el papel decisivo de los mestizos en pro del proyecto independista y, a la vez, como efecto colateral, mengua la presencia indígena en aquel horizonte emancipador:

Si los campesinos y plebeyos qochalas no se levantaron en una rebelión entre 1780-1781, hubo mestizos y otros que incendiaron pueblos y haciendas en la revuelta por impuestos de 1730. En la década de 1770 y principios de 1780, otros disturbios, bloqueos de caminos y protestas por gravámenes fiscales provocaron nuevas represalias coloniales, bajo la creciente presión de renovadas extorsiones y coerciones. Y, precisamente cuando las ciudades de ingreso a la América hispana estaban en proceso de liberación del gobierno imperial español de 1812, estos valles estallaron de nuevamente en un levantamiento popular —esta vez en sedición contra el ejército Real de Goyoneche. Resulta significativo que el ámbito de las movilizaciones de fines de la Colonia en Cochabamba fuera de la

cultura pueblerina emergente en poblados, barrios y mercados del valle; y que sus protagonistas principales hayan sido variablemente identificados como mestizos, plebeyos, artesanos y/o mujeres del mercado –quienes en su totalidad aparecen en los registros coloniales como la plebe mestiza o “pretendidos mestizos”. (...) Mi intuición me dice que muchos campesinos, artesanos y trabajadores de hecho comenzaron a dar forma a los elementos de la práctica anticolonialista en el curso del siglo dieciocho, que se iniciaron ya en 1730 con las rebeliones de los impuestos, y culminaron en 1812 durante las movilizaciones de las mujeres mestizas (y algunos hombres de comunidad) en oposición al gobierno español, al final de la brutal década de sequía, hambruna y elevados impuestos (2000:66-67)⁴.

Como se analizó previamente, tanto Eufronio Viscarra como Nataniel Aguirre a su modo enaltecieron (representaron) a Calatayud otorgándole el atributo de “héroe cochabambino” que a posteriori fue equiparable con aquellos protagonistas emergidos de la guerra independentista de 1810 que se constituyeron en referentes inequívocos de la lucha valluna. En esta misma dirección, la historiografía nacionalista reforzó estas “representaciones (inclusive) mitológicas” en torno al aporte de los héroes mestizos (mozos) y de los criollos cochabambinos en el (de)curso de la guerra en pro de la independencia. Este imaginario en torno al mestizaje, como se mencionó anteriormente, permeó la labor de la ciencia social cochabambina, particularmente la historiografía, que, como gran memoria depositaria del imaginario, se tradujo, por ejemplo, en la preocupación recurrente de abordar las sublevaciones de mestizos/as o criollos/as (Larson 2000, Albó 1987, Valencia Vega 1992, Gotkowitz 2008). Efecto adyacente de esta mirada, fue la invisibilización del protagonismo indígena en la cruzada por la liberación del orden colonial.

En suma, el continuum histórico que oscila en un péndulo entre 1731 y 1810 dejó en el caso cochabambino un pasado diáfano de cualquier altercado interno. En este contexto, se “inventó” o se “reconstruyó” la historia cochabambina bajo la óptica vigilante y omnisciente de la mirada mestiza, por efecto colateral, a su aporte en pro de las luchas independentistas para desprenderse del yugo ibérico. Por lo visto, esta narrativa integracionista en torno a la historiografía nacionalista reforzó para exaltar el aporte del/la mestizo/a y así fundirlos en una sola figura cohesionadora (Platt 1993. Rama 1994). Ahora bien, como efecto adyacente la puesta en marcha de esta mirada mestiza “silenció” a las rebeliones indígenas por el temor que las mismas aparezcan como espectros hamletianos soñado por la inteligenzzia mestiza y criolla en torno al patriotismo regional.

⁴En lo que sigue, la numeración de las páginas y el año, corresponde a la publicación Cochabamba. (Re) construcción de una historia que consigna el capítulo 10 del libro Cochabamba. 1550-1900: Transformación Agraria en Bolivia de Brooke Larson.

Celebración del Centenario: pretexto cívico y *continuum* del imaginario excluyente

Una centuria habría pasado de aquel grito libertario protagonizado por aquellas figuras criollas y mestizas cochabambinas en el curso de la guerra por la independencia. Ese 14 de septiembre de 1910 para los sectores elitistas cochabambinos fue un momento crucial para reforzar y fortalecer aquellos imaginarios que se tejieron en torno a los que se consideraban como “verdaderos” héroes y heroínas cochabambinas de las luchas en aras de la liberación del yugo ibérico. En rigor, los actos celebratorios de los cien años de aquellas victorias decisivas de las luchas independistas en contra del poder colonial ibérico fueron diseñados a imagen y semejanza de aquella narración oficial de las luchas “vallunas” —plasmada por ejemplo en Juan de la Rosa⁵— que invisibilizó a los indígenas.

En efecto, los festejos de los cien años de libertad se tiñeron en un aura de civismo in extremis que apeló a aquellas historias “heroicas” de los valerosos cochabambinos/as tanto de aquella lejana de Alejo Calatayud en 1730—símbolo del mestizaje cochabambino—como aquellas protagonizadas por los denominados “patricios”: Esteban Arze, Melchor Guzmán Villa, Bartolomé Guzmán y Francisco Rivero en el curso de la guerra de la independencia en 1810 y/o de la resistencia de las mujeres cochabambinas en el morro de San Sebastián. Aquellos “héroes” y “heroínas” volvieron a aparecer en la memoria local no como íconos de libertad; sino también como signos del progreso. Por ejemplo, “la figura de las heroínas mestizas de Cochabamba emergió como un símbolo político clave con el surgimiento del Estado oligárquico liberal” (Gotkowitz 2008:63). En rigor, la defensa de Cochabamba por aquellas valerosas mujeres en 1812, fue leída por la oligarquía boliviana en general y la cochabambina en particular como símbolo civilizador (Gotkowitz 2008). Es decir, como “título de nacionalidad” (Aguirre, 1987). En este contexto, tanto las mujeres de San Sebastián, como Alejo Calatayud y los “patricios” que protagonizaron la lucha independista de 1810 se erigieron no sólo como héroes/heroínas cochabambinas; sino en referentes ineludibles de la memoria local. Así por ejemplo, Arturo Oblitas en la primera página de una edición especial de El Heraldo a propósito de los festejos del centenario el 14 de septiembre de 1910 escribe un artículo titulado Cochabamba 1810-1910 donde discurre aquellos imaginarios “dominantes” de la historia regional:

Regocijada la tierra nativa, nuestro espíritu se entrega á dulces memorias, y a través de un siglo ve en cada punto del horizonte el teatro de un hecho glorioso. Aquí el arco romano que cubre el puesto real que se rindió al coraje de nuestros patricios:

⁵Inclusive en *El Heraldo* se reprodujeron fragmentos de la novela *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre particularmente aquel capítulo *Lo que vi del alzamiento que da cuenta de los sucesos de la lucha independista de 1810*.

allá los sauces que dieron sombra a nuestros combatientes; aquí la colina de las heroínas, allá el valle de los sacrificios; aquí una derrota, allí una victoria; pero aquí y allá, el recuerdo de nuestros valientes como la luminosa difusión que se extiende sobre todo: montes y valles, páramos y vantisqueros, vagas y espesuras...

No hay un solo paraje en que podemos asentar la mirada sin estremecimiento. Mirad la colina de San Sebastián y ella os reproducirá a la sublevación de los mitayos del 30 de noviembre de 1,730 y os, la cabeza descompuesta por el horror, sanguinolenta y asoleada de Alejo Calatayud, en lo alto de una pica... Allí mismo veréis las cabezas de los ilustres mártires – Antezana, Ascui, Padilla, Ferrufino y los Gandarillas—puestas en la picota á la vergüenza de aquel tiempo; pero á la admiración de los siglos... Allí surgirá á vuestros ojos la batalla del 27 de Mayo de 1812, en la cual las mujeres del pueblo se batieron con un valor á que antes no había alcanzado, sino la leyenda en sus más audaces creaciones. El heroísmo de nuestras mujeres, en la legendaria colina, es tan admirable, tan puro, que no encontramos a otro semejante sino en la historia de Juana de Arco; porque un esfuerzo de voluntad tan grande, que abarque de modo tan completo todo el campo de las abnegaciones y que presente todos los sacrificios de uno solo, lo mismo de la Vida como el del Amor, no hallaríamos ni en las lacedemonias que nos tienen suspensos y maravillados. (...) Y hoy –q’ (sic) celebramos el primer Centenario de la gran revolución del 14 de septiembre de 1,810 la tercera en orden cronológico, de nuestra historia; pero la primera, la más trascendental en cuanto hace á la importancia—todos esos recuerdos surgen y se, hasta confundirse en el recuerdo del día...Rivero, Arze, Oquendo, Guzmán, Antezana...son ya palabras idénticas, diversos nombres con el que designamos el sorprendente carácter de nuestro pueblo, ese carácter que es un manantial inagotable de supremas energías, de aquellas que hace un siglo resolvieron en gloriosas campañas por la libertad, y que ahora, empleadas como se hallan, en el trabajo perseverante han de llevarnos a la victoria de progreso tan grande, tan gloriosa como la victoria pasada á que glorificamos como todo el júbilo que hoy apresura el ritmo de nuestros corazones y en el cual se cuaja nuestra mente de halagüeños ideales...(El Heraldo 14.09.1910: 1).

De la misma manera, El Heraldo reproduce el discurso del patricio cochabambino, Dr. Ismael Vásquez el 12 de septiembre de 1910 en la colina de San Sebastián con motivo del monumento erigido para los héroes cochabambinos:

Como el pueblo romano se retiró al monte sacro, para arrancar de entre los privilegios de la nobleza, los derechos primordiales del mundo, así el de Cochabamba, sin guiarse por la limitación, en 1730, se retiró a este cerro y

acampó, obligando á la clase social española a reconocer cardinales derechos civiles y políticos de los americanos, cuando Alejo Calatayud hizo flamear aquí la roja bandera de su revolución triunfante en el combate de Jaiguaicu. El 1812, el pueblo, casi inerme, se arremolinó aquí, para desafiar la cólera de Goyeneche, repulsando las numerosas bien armadas huestes de la realeza, con la piedra, la honda, la makana y las crispadas manos (El Heraldó 23.09.1910).

En rigor, la electricidad en la ciudad y, su efecto colateral, la irrupción del tranvía o la llegada del ferrocarril se constituían en ejemplos inequívocos de que la ciudad se estaba encaminando por los designios del progreso soñado por la élite local. Como diría Sergio Almaraz estos sectores elitistas “soñaban con la máquina de vapor en un país en el que el carro tirado por los caballos hubiera sido un gran avance” (1976: 12). Esa mentalidad “disciplinada” a los rectores de la modernidad que (de)viene desde fines del siglo XIX en un contexto evidente del advenimiento del liberalismo y su imaginario ilustrado marcan inexorablemente el comportamiento excluyente de la élite cochabambina en el curso de la celebración centenaria.

Por lo visto, ese anhelo de ver a Cochabamba como una “ciudad civilizada” empujó a las élites cochabambinas, por ejemplo, en el ocaso del siglo XIX, a “expulsar” en nombre de la “higiene” y las “buenas costumbres” aquellas chicherías apostadas en la mismísima plaza principal que “representaba” el símbolo del poder regional (Rodríguez y Solares 1991) y, justamente, en una de las esquinas de la plaza principal en 1890 se fundó el Club Social “institución que agrupó a los principales hacendados y notables de la ciudad; pocos metros más allá, en los predios del antiguo convento de San Agustín, fue construido el Teatro de la Unión Americana, donde de vez en cuando se podían escuchar zarzuelas, operetas, entremeses teatrales y representaciones circenses. Más allá en el ‘biógrafo’ París se representaban películas en blanco y negro” (Komadina 2005:8). Es decir, desde el ocaso del siglo XIX la élite cochabambina ocupó físicamente el espacio urbano público en nombre del “progreso”. En este contexto, la Plaza 14 de Septiembre y sus alrededores se constituyeron en los espacios “privilegiados” para los principales actos organizados por la élite cochabambina con motivo de celebrar los cien años de libertad. En suma, el Club Social, el Teatro Achá –fundado el mismo año (1910) del centenario– y el biógrafo París se transformaron en los principales escenarios que eligió la élite cochabambina para agendar la apoteosis centenaria.

Ciertamente, el programa de los festejos del centenario fue “apropiado” por los sectores oligárquicos de la sociedad. Se llevaron a cabo un conjunto de actividades orientadas fundamentalmente a reforzar aquellos imaginarios (íconos) señoriales prevalectes en la mente de las élites locales donde la plaza principal 14 de Septiembre –ya “purificada” de aquellas chicherías estigmatizadas hace unos años atrás como símbolos de la barbarie–, el Paseo del Prado⁶ y la paradigmática colina de San Sebastián fueron los espacios par excellence para

⁶ Según Wilson García Merida “el polvoriento Paseo del Prado estaba destinado a jugar un papel clave para conectar el centro de la ciudad con las quintas y retiros campestres de Cala Cala, a donde se llegaba ‘en horas de alegre cabalgata’. En 1894, el Concejo Municipal organizó una comisión para realizar los célebres ‘Trabajos de Alameda’ entre cuyos principales impulsores figura precisamente el italiano José Palazzi” (1995:79).

la exaltación de las efemérides cochabambinas. Así por ejemplo, en la Plaza 14 de Septiembre se organizaron, entre otros festejos, la retreta de gala con pomposos juegos pirotécnicos, la “tradicional” fiesta de gala en los salones del Club Social que en esa ocasión, según una crónica periodística, “se excedió aún a los triunfos habituales del Club (social)”; conciertos líricos, particularmente religiosos en el Teatro “Achá” organizados por la Sociedad Patriótica de Señoritas para alimentar aquel espíritu cívico a través de hacer odas a la “emancipación del yugo ibérico”; se esculpieron los nombres de aquellos héroes de la independencia de 1810 en la granítica levantada al centro mismo de la plaza principal con el pretexto de “encender la chispa revolucionaria que convirtiéndose –según una crónica periodística– en una inmensa hoguera fundió las cadenas de nuestra ominosa esclavitud” y se exhibieron las películas en el “biógrafo”. Asimismo, se organizaron corsos donde se veían carruajes primorosamente adornados con flores y serpentinas paseándose por el tradicional paseo cochabambino. Se entregó la Portada del Paseo del Prado⁷ y los trabajos de remodelación de la Plaza Colón, estas actividades también fueron ejecutadas por la Sociedad Patriótica de Señoritas. La competencia del match de tiro al blanco interdepartamental en el Polígono de Tiro al Blanco. Y en la colina de San Sebastián como parte del programa del centenario se desarrolló una procesión cívico-religiosa conduciendo a la Virgen de Mercedes⁸. No es casual que la devoción a esta virgen asociada a las Heroínas de la Coronilla tiene un hilo conductor simbólico vinculado a aquella imagen de las mestizas inmoladas como representación arquetípica de las madres fundadoras de la nación que da cuenta Nataniel Aguirre en su novela (Gotkowitz 2008:91).

26

Ahora bien, con el propósito de matizar esta celebración en pro del centenario que había adquirido un tinte oligárquico se concedió de manera marginal una fiesta popular organizada por la denominada Unión Obrera –otro signo del disciplinamiento hacia el trabajo para sustituir el ocio que representaba, por ejemplo, el consumo de la chicha– para que los sectores populares se sientan “incluidos” en esta celebración. De igual manera, los infaltables gestos “benéficos” de las “damas” cochabambinas no estuvieron ausentes y consistieron en la repartición de vestuarios a cien niños pobres en el local del templo de San Francisco o la instalación del Asilo de Mendigos en el local adquirido para el efecto. En todo caso, este tipo de actividades de caridad era típico de las organizaciones femeninas de la época, particularmente aquéllas vinculadas a los sectores oligárquicos (Gotkowitz 2008).

⁷El Heraldo en una nota periodística aparecida el 16 de septiembre titulada *Portada del Prado* dice: “En medio del entusiasmo se hizo la entrega de la hermosa *Portada del Prado*, construida á iniciativa y esfuerzos de la sociedad ‘Patriótica de Señoritas’. Este número fué uno de los de mayor proyecto, una obra que viene á embellecer nuestra Alameda. El pueblo agradecido ovacionó á las generosas damas á quienes enviamos nuestra palabra de sincero aplauso”

⁸Según una nota periodística de *El Heraldo* esta virgen “llamada *La Patriota*, por haber estado presente en el combate de *Amiraya* el año 1,811, procesión que tuvo lugar á horas 8 a.m., presidida por el *Ilustrísimo Prelado, Cabildo Eclesiástico, Prefecto, Concejo Municipal, Corte numeroso cuerpo de empleados y clero.* (...) *La misa oficiada por el dignísimo Obispo, al pié del monumento erigido en la cima de la Colina en, homenaje á los héroes del 27 de mayo de 1,812, que sacrificaron vida y hacienda en esa memorable y desgraciadísima jornada de lejendario (sic) recuerdo por la abnegación singularísima a las mujeres cochabambinas*”.

Para colmo, en pleno frenesí por la celebración centenaria de la revolución contra el yugo español, en el programa de los actos recordatorios se contempló nada menos que la apertura de la prolongación de la calle “España” contigua al Paseo del Prado. Esta ironía inocultable es aludida por el Muncipe, Franklin Anaya en su discurso con motivo de la entrega de la prolongación de la calle “España”:

Al recordar a los corifeos de nuestra emancipación, no debemos tampoco olvidar a España, ya que merced á ella, figuramos en el concierto del mundo civilizado. Heredamos su sangre, sus costumbres y su rico y hermoso idioma. Olvidemos lo pasado, cubriéndolo con flores y perfumes. Venga el abrazo de confraternidad (El Heraldó 17.09.1910).

En rigor, este discurso fue una muestra ilustrativa de la mentalidad oligárquica de aquel momento donde la élite local festejaba la lucha centenaria en aras de la independencia del poder ibérico. En todo caso, este acontecimiento se localiza en un momento histórico signado por aquellos cánones rectores de la sociedad oligárquica y excluyente que en nombre de la “modernidad civilizada” se impuso a esa otra visión subalterna/popular⁹. Por lo visto, “las ceremonias cívicas –en tanto trasmisoras de programas morales y sociales explícitos– se cruzaron con los esfuerzos de regular y ordenar las costumbres y los espacios públicos. En este sentido, las ceremonias rituales no son necesariamente manifestación de una determinada cultura “hegemónica –u oficial– o subalterna –o popular–” (Gotkowitz 2008) que configuran procesos sociales desiguales, siendo a la vez espacios confusos y quebrantados, ritos de sometimiento y de resistencia (Corrigan y Sayer 1985; Van Young, 1994). En rigor, dichos rituales permitían la representación de las narrativas históricas oficiales que fomentaban un sentido de identidad en torno a símbolos y nuevas colectividades” (Gotkowitz 2008: 63). No es casual, por lo tanto, que en los discursos, las notas periódicas e inclusive en los poemas dedicados a la centenaria lucha cochabambina se alude recurrentemente a ese título otorgado por Carlos II

⁹Por ejemplo, en 1925 se abrió un debate en torno al espacio donde se pretendía erigir el monumento a las Coronillas. “Al parecer, la controversia surgida en torno al monumento de las Heroínas partía de la competencia entre distintas narrativas históricas, a la vez que generaba nuevas versiones rivales. No obstante, la correspondencia intercambiada entre la municipalidad y el comité organizador, con respecto al espacio que debía asignarse al monumento, también reflejan cierta afinidad en cuanto al objetivo cívico del nuevo símbolo. La Plaza de Toros –lugar recomendado por la municipalidad– bien podía ser identificada como un espacio popular o marginal. Por otro lado, podía atribuirse a la Coronilla –el sitio preferido por las mujeres– un gran significado histórico, por cuanto allí se habría librado batallas decisivas para el proceso de transformación del estado-nación boliviano, desde la revuelta antifiscal encabezada por el mestizo Alejo Calatayud en 1730, hasta la batalla librada por las Heroínas en 1812. En una de las peticiones al Concejo Municipal se argumentó que la “ruinosa plaza taurina” era la reminiscencia de la “barbarie civilizada;” por tanto, en caso de que un monumento fuese instalado en el costado norte de la colina, dicho sitio debía ser transformado en una plaza magnífica” (Gotkowitz 2008: 73).

“la leal y valerosa”¹⁰ que está escrito inclusive en el escudo de Cochabamba y que fue una muestra ilustrativa de esa mentalidad segregacionista de las élites locales, particularmente con los sectores indígenas”¹¹. Así por ejemplo, en un poema titulado Himno a Cochabamba creado por R. Martínez y reproducido en las páginas de El Heraldó hay dos fragmentos que ilustran esta mentalidad oligárquica presente en el curso de la celebración del centenario:

Noble Cochabamba, tu escudo sagrado
Blasona tu fama: ‘VALEROSA Y FIEL’
Con sangre de heroínas tu suelo regado
De esa sangre hoy brota para tí el laurel.
¡Gloria a tus guerreros: ¡A tus héroes gloria!
Por ellos surgiste tras lucha tenaz;
Que tus hijos sepan honrar la memoria
De quienes les dieron libertad y paz.

CORO:

Canta pueblo heroico, &
Calátayud (sic) dice, tú héroe legendario,
Holocausto excelso de tu redención;
Que en tu hermoso suelo se ostentó el calvario
Por el primer grito de emancipación.

I de Arze, Rivero, Guzmán Antezana,
De Oquendo y cien genios de la libertad;
Víctimas que ansiaron verte soberana,
Recojió (sic) sus nombres de inmortalidad

Ciertamente, esa referencia a la leal y valerosa Cochabamba y sus menciones a los “héroes” locales condensan aquel imaginario segregacionista de la élite cochabambina que acompañó con su aura aristocrática a los festejos por el centenario. Estos efectos de ciudadanía tuvieron su correlato de ensalzamiento por los cien años de libertad que en el fondo legitimó aquel discurso en boga en torno a la civitas que se tradujo en un silencio,

¹⁰ Esta calificación de leal y valerosa inclusive hoy permanece intacto en el escudo cochabambino. En todo caso, esta calificación hace alusión a la intervención de los cochabambinos mestizos y criollos en los levantamientos que tuvieron lugar en 1781. El año de 1786, por orden del rey Carlos III, la que hasta entonces era conocida como Villa de Oropesa, cambia de nombre por Cochabamba.

¹¹ Ese imaginario excluyente con los indígenas se refleja, por ejemplo, en una nota periodística en septiembre de 1910 de El Heraldó que se refiere al levantamiento indígena de Tupac Amaru de manera despectiva: “En la gran insurrección preparada por Tupac-Amaru, siglo 18, que conmovió casi toda América Meridional encontrando partidarios aún entre los salvajes del Chaco, en las pampas de Jujuy, Salta y las remotas selvas de Santa Fe. En esta sublevación que hace estremecer de espanto los exesos (sic) que se cometieron y que se ahogó en torrentes de sangre, como dice el señor Fernando Blanco en la Revista de Cochabamba ya entonces nuestra imagen (sic) sirvió de enseñanza de civilización. La tradición cuenta, que fué herido en la cara por la piedra que arrojaba la honda del indio caribe (sic)” (El Heraldó 12.09.1910).

por ejemplo, en torno a las luchas de los indígenas cochabambinos en 1781 en aras de la independencia posiblemente porque estas insurgencias de los indios no solamente fueron estigmatizadas con el argumento consabido de ser “bárbaros y salvajes”, sino que éstas reflejaban posiblemente aquel otro proyecto de emancipación que difería radicalmente de aquel proyecto soñado por la élite cochabambina. En suma, el programa de la celebración centenaria cochabambina fue un reflejo o un pretexto cívico para afianzar ese desiderátum en torno al modelo civilizador que buscaban imponer los sectores elitistas sobre el conjunto de la sociedad cochabambina. Es decir, había la necesidad de controlar el mensaje histórico dominante (Alonso 1988) por parte de los sectores elitistas/oligárquicos cochabambinos.

El Bicentenario: ¿una celebración monocultural con glamour o una celebración diversa con reflexión?

En el curso del año 2010, la conmemoración del Bicentenario de Cochabamba se caracterizó por la recuperación de aquellos imaginarios que marcaron el devenir de la historiografía local y de la propia celebración del centenario en 1910. Efectivamente, la agenda diseñada estuvo anclada en esa visión cívica de asumir a los criollos y los mestizos como portadores de una “nación fundante”, aunque en el espíritu de la agenda del Bicentenario diseñada por la Alcaldía Municipal está la necesidad de recuperar la historia por la independencia cochabambina en su complejidad socio/cultural. :

El Bicentenario es también, tiempo de recuperar en su cabal significación la contribución de Cochabamba al proceso emancipador, a la luz de su valeroso y determinante rol protagónico en las guerras de la independencia, así como de reconocer las diferentes vertientes que han aportado al proceso de luchas coloniales: los levantamientos, las sublevaciones indígenas y mestizas como la de Alejo Calatayud y Martín Uchu, las bizarras tropas vallunas de Esteban Arze y Francisco del Rivero, la historicidad de las mujeres de la Coronilla o del Tambor-Vargas (Opinión 05.01.2010).

No obstante, la ejecución a *posteriori* de esta agenda renunció a su carácter inclusivo y participativo que implicaría reflejar la complejidad y la diversidad de esta conmemoración¹² para asumir aquellos derroteros elitistas y excluyentes que signaron los diseños de la celebración del

¹²Por ejemplo, el entonces prefecto del departamento de Cochabamba que presidió el Comité Bicentenario destacó el carácter que la celebración debería hacer énfasis en su contenido popular, indígena y mestizo. “En Cochabamba, la revolución de 1810 a 1825, tiene una naturaleza fundamentalmente popular, indígena, campesina y mestiza. Además está la presencia de las mujeres, las heroínas de la Coronilla, en la Colina de San Sebastián en la provincia de Cercado. De esta manera en Cochabamba, el Programa de Festejos tiene que ser profundamente inclusivo, hombres y mujeres, indígenas y mestizos, rurales y urbanos, campesinos y ciudadanos, debemos juntar las manos para abrazar a nuestra Cochabamba, en un abrazo de todos. Este Bicentenario debe significar la oportunidad de integrar a toda Cochabamba en torno a la historia y desde Cochabamba, integrar a toda Bolivia” (Opinión 20.01.2010).

centenario en Cochabamba. Al respecto, el entonces oficial Mayor de Cultura, Gustavo Rodríguez afirmó: “El programa del Bicentenario es una repetición de la celebración de 1910, [que sólo festejaron algunos, la clase más acomodada, que no incluyó al resto de la población] sólo con más luces, fuegos y música” (Los Tiempos 06.05.2010). En rigor, con esta celebración se enfrentan dos visiones contrapuestas en torno al Bicentenario. Sobre este punto Rodríguez manifiesta:

Hubo dos proyectos mutuamente excluyentes, el indígena de 1780-1782, y el republicano criollo de 1810-1825 que se impuso sobre españoles e indígenas, a quienes no se incluyó en el diseño de la república. La exclusión banalizó su presencia en la historia” (Los Tiempos 06.05.2010).

No es casual, por lo tanto, que el propio Ministerio de Culturas calificara de “hora cívica” al Programa del Bicentenario cochabambino marcado en una sola narrativa criolla y/o mestiza que ha permanecido intacta a lo largo del decurso histórico cochabambino. Vale decir, la agenda de este Bicentenario recuperó aquel proyecto emancipador embanderado por los criollos y los mestizos, excluyendo una vez más aquel otro proyecto anticolonial protagonizado, por ejemplo, por los indígenas cochabambinos en 1781.

La celebración del Bicentenario adquirió un cariz elitista, no reflejó la complejidad de la diversidad socio cultural y fue un resabio elitista de aquella celebración de hace un siglo atrás en ocasión del Centenario. En este contexto, (re)aparecen en los festejos de la conmemoración de los doscientos años aquellos héroes que encarnaron aquel proyecto criollo y mestizo de las luchas independentistas cochabambinas: Alejo Calatayud, Francisco de Rivero y/o Esteban Arze (re) resurgen en la memoria local. En este sentido, al parecer la celebración del Bicentenario es una reproducción de aquellos rasgos elitistas del festejo del centenario que fueron diseñados a la usanza de aquella narrativa urdida por la historiografía local en torno a la lucha independentista de Cochabamba y, en consecuencia, alrededor de la centralidad del discurso criollo y/o mestizo.

El caso de Alejo Calatayud está presente en la memoria cochabambina. Así por ejemplo, el entonces presidente del Concejo edil, Gonzalo Lema expresaba:

Al conmemorarse el año del Bicentenario, es justo rendir homenaje a don Alejo de Calatayud y Espíndola, ‘bautizando’ a la Sala de Sesiones del Honorable Concejo Municipal de Cochabamba con el nombre de este valeroso hombre que anticipó, casi en un siglo, las arengas independentistas que se capitalizaron en 1810. Esgrimiendo la historia, es oportuno recordar que el líder mestizo encabezó el año de 1730, la insurgencia de los cholos cochabambinos, mestizos y criollos artesanos contra el Ejército Español a objeto de lograr la emancipación del pueblo cochabambino. La valerosa decisión de Alejo Calatayud de liberar a hombres y mujeres de esta tierra de la opresión española, lo motiva a tomar el mando del Cabildo o Ayuntamiento de la Villa de Oropesa para convertirse en el ariete de la primera de las rebeliones mestizas.

El protomártir cochabambino nació en 1700 y de adulto se desempeñó como artesano platero lo que posteriormente le valió el nombre de ‘Platero Rebelde’ cuando liderizó el levantamiento insurgente.

Como Concejo, nos dejamos llevar por la fuerza de la historia y revalorizar al mismo tiempo nuestra institución con la figura del promotor de la rebelión y lo hicimos con la satisfacción adicional de que quedará registrado en el año del Bicentenario de la Independencia (Gaceta Municipal N° 2 2010: 2).

De igual manera sucede con Francisco del Rivero, ya que tanto la Alcaldía Municipal como el Club Social le rindieron un tributo a este héroe cochabambino con el descubrimiento de un monumento. Según el presidente del Club Social, Eduardo Lezana:

De acuerdo a la historia, del Rivero fue el verdadero conductor del levantamiento de 1810. Él fue, en el cabildo de la Plaza de Armas, nombrado Gobernador, Prefecto y Comandante General de las fuerzas revolucionarias. El levantamiento fue reconocido por las fuerzas de Buenos Aires, que lo ratificaron como coronel de las fuerzas revolucionarias del Alto Perú (Opinión 29. 04.2010).

Aunque esta alusión a que del Rivero fuera el líder de la rebelión cochabambina de 1810 reactualizó un debate de larga data en la historiografía cochabambina para definir quién es el verdadero líder de esta sublevación: Esteban Arze o Francisco de Rivero¹³. Al respecto, Gustavo Rodríguez dice: “no es casual que en Cochabamba se entronizará a Esteban Arze, propietario mestizo, en detrimento de Francisco del Rivero, de ascendencia española” (2009:4). Empero, esta polémica se establece al interior de aquel discurso predominante en la historiografía cochabambina de atribuir tanto al criollo o al mestizo el protagonismo de la pugna por la independencia en Cochabamba. El matiz de este debate que se reabre en las postrimerías del Bicentenario es la necesidad de determinados sectores de la élite cochabambina que, encarnados por ejemplo en el Club Social, buscan reivindicar a Francisco del Rivero como el “verdadero” líder de la emancipación cochabambina.

¹³Al respecto de este debate, Edmundo Arze aclara: “Hemos sido ingratamente sorprendidos algunos de los descendientes del caudillo de los Valles, vencedor en los campos de Aroma, el General en Jefe Don Esteban Arze. En la inauguración del monumento del Brigadier Don Francisco Rivero, se realizaron algunas afirmaciones, como quien en su momento, junto a Esteban Arze, dirigiera la acción Revolucionaria Patriótica la madrugada del 14 de septiembre de 1810, y el cabildo lo eligiera por ‘Aclamación Universal’ Gobernador Intendente y Capitán General de la Intendencia de Cochabamba y sus provincias, ese mismo cabildo eligió también a Esteban Arze como Capitán Comandante General del Regimiento provincial de la Caballería con mando absoluto sobre las tropas insurgentes de Cochabamba. De esa manera el cabildo, encomendó a dos cochabambinos más ilustres de aquella época para dirigir la lucha por la independencia, formando parte de la junta de guerra y gobierno. El acto inaugural del descubrimiento de la estatua el 28 de abril en el espíritu de los discursos y las publicaciones de la prensa, ha sido tomado como un pretexto para revivir una vieja polémica de rivalidades históricas entre los héroes principales de Cochabamba, que ya había sido superada a fines del siglo XIX” (Opinión 15.05.2010).

En el contexto del Bicentenario, al parecer, la figura criolla de Francisco del Rivero se erige en la imagen de héroe de los sectores elitistas cochabambinos, inclusive a costa de Esteban Arze, el héroe mestizo. Por lo visto, esta confrontación de narrativas aparentemente opuestas se libra en los mismos contornos de aquel orden del discurso (Foucault, 1980) que busca el reconocimiento del criollo como portador de la narrativa emancipadora que en este caso específico estaría siendo encarnado por Francisco del Rivero. En todo caso, esta narrativa deviene del contexto de las luchas independentistas fortalecidas en el afán de restitución de privilegios de los criollos. Y el otro discurso que gira alrededor de Esteban Arze o Alejo Calatayud que localiza al mestizo como el pivote de la liberación cochabambina.

En suma, esta pugna simbólica pone en juego aquello que Benedict Anderson (1993) decía, las élites (en este caso específico la criolla o la mestiza) asumen para sí mismas la tarea de construir la nación o la comunidad a imagen y semejanza de su grupo social a quien representa. En todo caso, ambas narrativas son monoculturales y, por lo tanto, mutuamente excluyentes y, menguando (o silenciando) así el protagonismo de los indígenas cochabambinos en pro de la independencia, a lo mucho se les consideran a éstos como sujetos subalternizados a aquellos proyectos u horizontes ideológicos definidos y enarbolados tanto por los criollos y/o por los mestizos. Al parecer el Bicentenario sirve para desempolvar aquellas añejas narrativas tanto criollas y mestizas que predominaron en la historiografía cochabambina en desmedro y subalternización del papel de los indígenas vallunos en aras de la independencia del yugo ibérico.

32

Ahora bien, este rasgo elitista asumido en la celebración del Bicentenario en Cochabamba se expresa en diversas aristas. Vale decir, la reapropiación simbólica de esta conmemoración por parte de los sectores elitistas pone de manifiesto el continuum de aquella visión excluyente y oligárquica que se ancló en aquel proyecto que priorizó al mestizo y al criollo como sujetos centrales de los metarelatos emancipadores cochabambinos con sus respectivos proyectos modernizantes y sus respectivas alegorías en menoscabo del sentido político e ideológico de las insurgencias indígenas, por ejemplo, en 1781.

En este contexto, existe la urgencia de (re) pensar en aquellos otros sentidos para conmemorar el Bicentenario en su complejidad social e histórica. Al respecto, el entonces Oficial Mayor de Cultura e historiador, Gustavo Rodríguez para evitar este rasgo excluyente del Bicentenario sugiere:

Este acto del Bicentenario es un acto socialmente complejo, con fuerzas diametralmente opuestas y en algún momento irreconciliables... ¿Cómo metemos la rebelión de 1871 indígena en Cochabamba versus Esteban Arze? (...) si nosotros no repositionamos un discurso complejo y diverso al Bicentenario, nos vamos a quedar con un Bicentenario que sea una fiesta o un gran desfile y para eso es mejor no hacerlo. Lo hacemos para reflexionar para que repositionemos nuevos sentidos a la historia y al pasado” (Los Tiempos 21.03.2010).

Al parecer, la celebración del Bicentenario es un legado de aquellos sentidos, símbolos y alegorías diseñadas en función de aquella narrativa mestiza que

impregnó a la historiografía cochabambina. Por lo tanto, la celebración bicentenaria es un momento donde se va expresando este posicionamiento excluyente de negación del otro, en este caso específico, del indígena que en nombre de una narrativa monocultural criolla o mestiza elucubró un paradigma civilizador al cual los cochabambinos deberían conducirse para alcanzar esas luces redentoras del progreso y la modernidad.

A modo de conclusiones

La historia de la resistencia colonial en Cochabamba fue—y es—resultado de una lógica de construcción de una identidad regional a imagen y semejanza de aquellos imaginarios edificados por la élite local para aparentar a los héroes o heroínas en función a la nación imaginada que propone un determinado origen y, en consecuencia, una determinada legitimidad histórica a un determinado proyecto político e ideológico. Desde Juan de la Rosa de Nataniel Aguirre o *Apuntes para una Historia de Cochabamba* de Eufronio Viscarra, transitando por la historiografía nacionalista que localiza aquella historia en torno al levantamiento de Alejo Calatayud en 1730 como un ícono de las luchas emancipadoras vallunas que se fortaleció inclusive con la figura de Esteban Arze y su protagonismo en las luchas contra el orden colonial en 1810, aunque este discurso en torno al mestizo en varios momentos lidiaba con aquel discurso reivindicativo sobre el protagonismo de los sectores criollos que buscaban la restitución de sus privilegios simbolizada, por ejemplo, en la imagen de Francisco del Rivero. En todo caso, en ambas narrativas (mestiza y/o criolla) subyace una negación recurrente al papel de los indígenas ya que persistentemente se ocultó y/o estigmatizó aquella insurgencia indígena de 1781 en Cochabamba.

Esta concepción de la historia influyó decisivamente en el imaginario cochabambino a tal punto que se reflejó en los actos celebratorios por los cien años en 1910 e inclusive en la (cosmo)visión de la agenda confeccionada a propósito del bicentenario. Ese menosprecio al protagonismo indígena. En todo caso, aquel horizonte político e ideológico que subyace en la rebelión indígena de 1781 en Cochabamba fue silenciado por la historia oficial a nivel local.

La narrativa histórica en torno al mestizaje pretendía diluir las diferencias raciales que se habrían extendido, para ello apelaron a esos consabidos argumentos que giran en función a la lógica binaria (o “binarismo maniqueo”, diría García Canclini): civilización/barbarie para condenar la resistencia de los indios cochabambinos en 1781 contra el orden colonial, a los márgenes de la historia (oficial) regional.

Estos desencuentros sociales, y, sobre todo, raciales en los últimos años han aflorado en la sociedad cochabambina (véase 11 de enero de 2007). No es casual, que en 1786, por orden del rey Carlos III, la que hasta entonces era conocida como Villa de Oropesa, cambia de nombre por el de Cochabamba. El mencionado monarca instruyó que en adelante la villa fuera denominada ciudad “leal y valerosa” por el protagonismo de los mozos cochabambinos para contener la rebelión indígena en Oruro en 1781. En todo caso, la polarización social existente hoy en Cochabamba devela que estas fracturas raciales persisten caprichosamente en el imaginario local y los enfrentamientos luctuosos del 11 de enero del 2007 entre sectores urbanos y rurales es un síntoma inequívoco de la presencia de estas tensiones en Cochabamba. En suma, la celebración del Bicentenario debería haber servido para ver la historia cochabambina más reflexiva y plural.

Bibliografía

Aguirre, Nataniel, *Juan de la Rosa. Memoria del último soldado de la Independencia*. La Paz: Gisbert Ediciones, 1981

Albó, Xavier, “¿Por qué el campesino qhochalla es distinto? *Cuarto intermedio* No 2, 13-25 Cochabamba, 1987

Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993

Cornejo Polar, Antonio, *Sobre literatura y crítica literaria*. Caracas: Ed. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, 1982

Corrigan, Philip y Sayer, Derek, *The Grent Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. New York: Blasckwell, 1985

Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 1970

García Pabón, Leonardo
1998

La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia. Plural. La Paz.

García Mérida, Wilson, *Un siglo en Cochabamba. Mirando una ciudad desde La Taquiña*. Cochabamba: Taquiña, 1995

Gordillo, José, *Arando en la historia. La experiencia política campesina en Cochabamba*. La Paz: CID, 1998

Gordillo, José y Garrido, Jacqueline, “Región de Cochabamba”. *En: Estados de Investigación Cochabamba*. La Paz: PIEB, CESU, DICyT, UMSS, 2005.

Gotkowitz, Laura, “Conmemorando a las Heroínas: género y ritual en Bolivia a inicios del siglo XX”. *En Decursos*. No 17. Cochabamba: CESU-UMSS, 2008.

Komadina, Jorge, “La Plaza Tomada. Espacio público y estéticas urbanas en la ciudad de Cochabamba” en *Atar a la rata*. No 10. pp. 6-7. Cochabamba, 2005

Larson, Brooke, *Cochabamba (Re) construcción de una historia*. La Paz: CESU, AGRUCO. PIEB, 2000

Paz Soldán, María. *Historia crítica de la literatura en Bolivia*. La Paz: PIEB, 1992

Platt, Tristan, “The Andes Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebelión in 19th-century Chayanta (Potosí). En: Stern, Steve (ed). *Resistance, Rebelión, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. Medison: University of Wisconsin Press, 1982

Rama, Ángel, *La ciudad letrada*. Hannover: Ediciones Norte, 1984

Rivera, Silvia, “La raíz: colonizadores y colonizados,” en Albó y Barrios (coordinadores). *Violencias encubiertas en Bolivia*. Cultura y política. La Paz: CIPCA, 26-139 pp., 1993

Rocha, José Antonio, *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás. Ideología étnica, el poder y lo político entre el quechua de los valles y serranías de Cochabamba (1935-1952)*. La Paz: UCB-Plural-UMSS, 1999

Rodríguez, Gustavo, *Tierra y sociedad rural en Cochabamba*. Cochabamba: Quipus. Prefectura de Cochabamba, 2007.

Rodríguez, Gustavo y Solares, Humberto, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: Honorable Alcaldía Municipal de Cochabamba, 1990.

Sanjinés, Javier, *El espejismo del mestizaje*. IFEA. PIEB. La Paz, 2005

Valencia Vega, Alipio, *Alejo Calatayud*. La Paz: Ed. Juventud, 1992

Van Young, Eric, “The State as Vampire-Hegemonic Proyects, Public Ritual, and Popular”, s/e, 1994

Viscarra, Eufronio, *Apuntes para la Historia de Cochabamba. Heraldo. Cochabamba, 1872*

s/r

Biografía de Esteban Arze. Heraldo Cochabamba

Zavaleta, René, *Lo nacional popular en Bolivia*. México: Siglo XXI, 1986