

ANALES DEL MUSEO DE AMÉRICA

XXIX/2021



Imágenes de cubierta y contracubierta. *Mazas ceremoniales de La Habana.* Museo de América, Madrid (MAM 12797 y 12798). Fotografía: José Luis Municio. *Indígenas de Brasil.* Fotografía: Marky Terena / Mídia Índia. *Entrevista de los generales San Martín y Bolívar,* J. Collignon, estampa. Museo de América, Madrid (MAM 11630). Fotografía: José Luis Municio.

Anales del Museo de América

XXIX/2021

Catálogo de publicaciones del Ministerio: www.libreria.culturaydeporte.gob.es
Catálogo general de publicaciones oficiales: <https://cpage.mpr.gob.es>

Edición: 2023

Museo de América

Encarnación Hidalgo Cámara (Directora)

Directora de la revista

Encarnación Hidalgo Cámara
direccion.america@cultura.gob.es

Editora técnica de la revista

María González Castañón (Museo de América)
maria.gonzalez@cultura.gob.es

Consejo de redacción

Clara E. Aranda Ruiz
Rocío Bruquetas Galán
María González Castañón
Alfonso E. Hernández Roldán
Encarnación Hidalgo Cámara
Javier Martín Denis
Beatriz Robledo Sanz
Mar Sanz García
Ana Zabía de la Mata

Consejo científico

Jaime Cuadriello (Universidad Nacional Autónoma de México)
Cristina Esteras (Universidad Complutense de Madrid)
Thomas B. F. Cummins (Universidad de Harvard Cambridge)
Viola Köning (Museo Etnológico de Berlín)
Krzysztof Makowski (Universidad Católica del Perú)
Ramón Mújica Pinilla (Instituto Peruano de Estudios Clásicos)
Miguel Angel Perera (Fundación La Salle, Venezuela)
Luis Repetto Málaga (Museo de Artes y Tradiciones Populares. Instituto Riva-Agüero PUCP)
Ismael Sarmiento (Universidad de Oviedo)
Michael Smith (Universidad de Arizona)

Anales del Museo de América

Avda. Reyes Católicos 6
28040 Madrid
Teléfonos: 91 549 26 41 y 91 543 94 37
museo.america@cultura.gob.es

El Museo de América no se responsabiliza de las opiniones vertidas por los autores.



MINISTERIO DE CULTURA
Y DEPORTE

Edita:

© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General de Atención al Ciudadano,
Documentación y Publicaciones

© De los textos e imágenes: sus autores

NIPO: 822-19-070-7
ISSN: 2340-5724

ÍNDICE

Conservación de dos mazas ceremoniales de plata de la ciudad de La Habana	7
Asunción Rivera Valdivia, Pepa Parra Granell, Alejandro Chamorro Salillas y M. ^a Isabel Sánchez Marqués	
Dos mazas ceremoniales de La Habana colonial en el Museo de América: contexto histórico	41
M. ^a Isabel Sánchez Marqués Asunción Rivera Valdivia	
Presentación: Jornadas «Los Pueblos indígenas de la Amazonía frente a la COVID-19: vulnerabilidad y resiliencia»	59
Carlos Varea	
From global to local: the coronavirus pandemic unequal impacts	62
Iva Pires	
COVID-19 en la Amazonía colombiana y su afectación a las poblaciones indígenas: fortalecer y articular los sistemas de salud locales es un imperativo	77
Pablo José Montoya Chica	
Pueblos indígenas y COVID-19 en Brasil: vulnerabilidades y estrategias de resistencia	103
Ana Lúcia de Moura Pontes, Andrey M. Cardoso, Leonardo S. Basto y Ricardo V. Santos	
Pandemia y territorio de muerte: los obituarios de las víctimas indígenas del COVID-19	115
Alfredo Wagner Berno de Almeida	
La tierra es salud: la salud de los pueblos indígenas, un futuro sombrío sin derechos territoriales	128
Teresa Mayo y Fiona Watson	
Seminarios online: «México: de Virreinato a República»; «Perú: de Virreinato a República»	140
Nota editorial	
La independencia del Perú antes y después de la entrevista de Guayaquil entre San Martín y Bolívar en 1822	141
Scarlett O'Phelan Godoy	
La lucha por la independencia y los esclavizados de Lima (1821-1823)	165
Jean-Pierre Tardieu	
Francisco <i>Pancho</i> Fierro y la memoria visual afrodescendiente de la guerra de Independencia del Perú	173
Susy Sánchez	

Los españoles combaten la injusticia. La tragedia <i>Atabualpa</i> (1784) de Cristóbal Cortés	191
Francisco Castilla Urbano	
Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798) y sus enemigos	209
Alexandre Coello de la Rosa	
La imagen de la patria: simbología, iconografía y liturgia del México independiente	227
Isabel Bargalló Sánchez y Montserrat Bargalló Sánchez	
Memoria de actividades del Museo de América en 2021	248
Normas para la publicación de originales	270

Conservación de dos mazas ceremoniales de plata de la ciudad de La Habana¹

Conservation of two silver ceremonial maces from the city of Havana

Asunción Rivera Valdivia

asuncion.rivera@cultura.gob.es

Pepa Parra Granell

josefa.parra@patrimonionacional.es

Alejandro Chamorro Salillas

alejandro.chamorro@tallercorredera.es

M.ª Isabel Sánchez Marqués

isanmarq@gmail.com

Restauradores de bienes culturales.

Resumen: Las peticiones de piezas en préstamo que reciben los museos suponen siempre una oportunidad para la revisión de sus colecciones. En el caso de las dos mazas ceremoniales de la ciudad de La Habana que se conservan en el Museo de América, esta revisión ha puesto de manifiesto la necesidad de intervenir las piezas para su conservación. Gracias a la intervención de conservación-restauración realizada se han llevado a cabo una serie de estudios complementarios que han ampliado la información que se tenía de estas piezas.

Palabras clave: mazas, conservación, restauración, orfebrería civil, plata.

Abstract: Requests for loan pieces received by museums are always an opportunity to review their collections. In the case of the two ceremonial maces from the city of Havana that are kept in the Museum of America, this review has revealed the need to intervene on the pieces for their conservation. Thanks to the conservation-restoration intervention carried out, a series of complementary studies have been conducted that have expanded the information available on these pieces.

Keywords: maces, conservation, restoration, civilian silverware, silver.

¹Los autores quieren agradecer a Santiago Sánchez Cortés, Sagrario Martínez Ramírez, Aurora Ladero Galán, Virginia Salve Quejido y Cindel Velázquez Cervantes la colaboración prestada.

Introducción

En el mes de enero del año 2022 finalizó la restauración de dos mazas ceremoniales de plata. Dicha intervención propició que se llevaran a cabo paralelamente otros trabajos de investigación y documentación que han permitido ampliar la información que se tenía sobre ellas.

Cuando se somete un bien cultural a un proceso de conservación-restauración se le otorga el derecho de «hablar»; esto permite establecer un diálogo con el objeto, considerado como documento vivo. Si se observa bien, y cuando se restaura siempre se hace, se accede directamente a las huellas que su particular historia ha dejado como recuerdo. Inicialmente se valoran como incidencias físicas indicadoras de algún aspecto relativo a su estado de conservación; sin embargo, funcionan como vínculos portadores de una información adicional que trasciende al objeto mismo. En este sentido, el estudio de estas piezas ha proporcionado interesantes datos sobre las técnicas empleadas en su factura, sobre su autoría, lugar de fabricación y cronología, o sobre las huellas derivadas del uso y del trato que recibieron, incluyendo las reparaciones y restauraciones que han precedido a la presente. A partir de esta intervención se han recopilado, además, una serie de documentos relacionados con su itinerario histórico, su simbología y su función en la institución para la que se encargaron².

Estas dos mazas formaron parte del ajuar institucional de la Real Audiencia Pretorial de La Habana. Sirvieron en esta institución de justicia desde 1860 —año en el que se demanda su fabricación— hasta 1898, momento en el que se perdieron definitivamente las últimas colonias ultramarinas y fueron repatriadas junto con otros documentos y objetos relevantes. En 1901 las piezas experimentaron un cambio de función al ingresar en la colección del Museo Arqueológico Nacional (MAN) en calidad de bienes patrimoniales de uso museográfico. Finalmente, en 1941 se incorporaron a los fondos del entonces recién creado Museo de América, donde se conservan en la actualidad.

En octubre de 2019, con motivo de una solicitud de préstamo³, el Museo de América inició una primera valoración del estado de conservación de las piezas a partir de la cual se puso de manifiesto la necesidad de acometer su restauración. La intervención se inició a finales del año 2019, pero fue interrumpida por la pandemia de COVID-19, finalizando la ejecución del tratamiento en enero de 2022. En julio de ese mismo año el Museo de América inauguró la exposición monográfica «De La Habana ha venido un barco... Conservación de dos mazas de plata de la ciudad de La Habana»⁴ en la que se presentaron los resultados de la intervención.

1. Descripción

Ambas mazas tienen la misma composición formal y material, los mismos elementos, la misma decoración y similares dimensiones y peso. Cada una de ellas está compuesta por una estructura interna, denominada alma, y un conjunto de elementos metálicos externos. El alma está formada por dos piezas de madera reforzadas en sus extremos con casquillos de hierro. La unión y fijación de los distintos componentes se realiza mediante un sistema machihembrado de ensamblaje que une las dos piezas de la estructura y fija en sus extremos los elementos de plata, empleando el pomo y la contera (de latón) como tornillos.

² Véase el artículo «Dos mazas ceremoniales de La Habana colonial en el Museo de América: contexto histórico», incluido en este mismo número de la revista *Anales del Museo de América*.

³ En julio de 2019 Eusebio Leal Spengler, historiador de La Habana, solicitaba a la dirección del Museo de América el préstamo de las mazas para que se expusieran temporalmente en La Habana, con motivo de los festejos de celebración del quinto centenario del establecimiento definitivo de esta ciudad junto al puerto en el año 1519.

⁴ Museo de América, 12 de julio-12 de diciembre de 2022.

Las mazas, profusamente decoradas, muestran el virtuosismo de los artífices en la utilización de las distintas técnicas de fabricación que, selectivamente empleadas, consiguen sugerentes efectos plásticos y texturales en los elementos de plata que conforman el exterior de cada maza. Los distintos elementos se distribuyen en tres grupos diferenciados: el bastón, la cabeza y los tornillos de fijación.

El bastón está concebido como una columna clásica dividida en cuatro tramos y su fuste lo recorren profundas acanaladuras separadas por nervaduras. Cada tramo está provisto en su parte inferior de un nudo con decoración de roleos vegetales que solapa y decora cada una de las uniones entre tramos.

La cabeza la forman tres piezas superpuestas: una macolla moldurada y decorada con elementos vegetales; una pieza central globular, dividida en seis registros en donde se define su iconografía; y una segunda macolla, decorada también con elementos vegetales.

Los tornillos de fijación están constituidos por el pomo y la contera, en forma de corona y esférica respectivamente. Ambos fijan y rematan el conjunto en los extremos mediante la unión mecánica roscada a los casquillos de hierro de la estructura (Figuras 1-3).

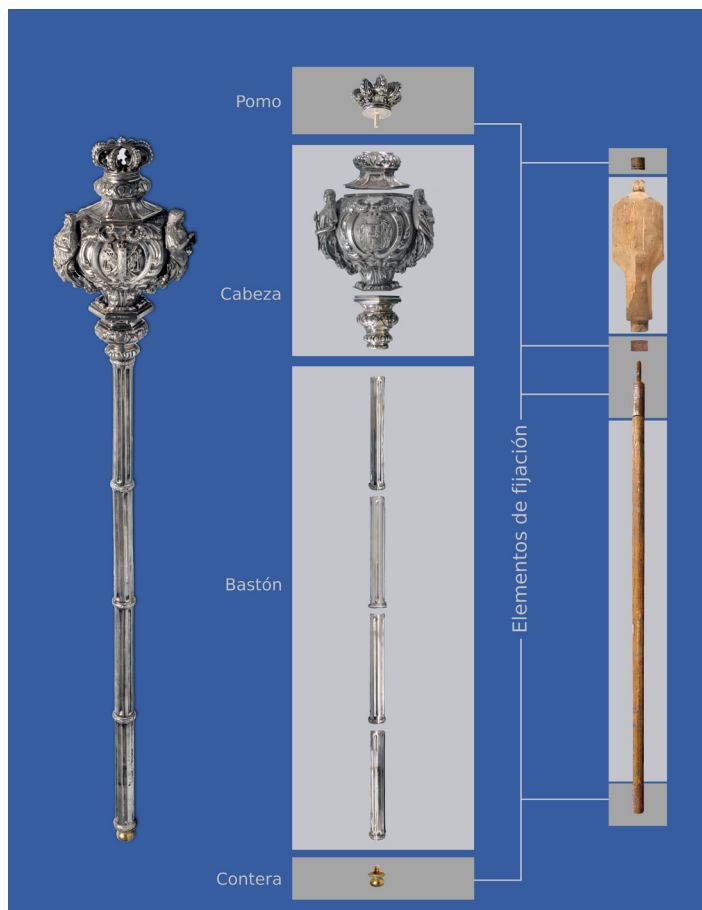


Figura 2. Elementos que componen la maza. Fotografía: Asunción Rivera y Ana Pérez.

Figura 1. Imagen de las dos mazas después del tratamiento (MAM 12797 y 12798). Fotografía: José Luis Municio.



Figura 3. Desarrollo de las seis caras de la cabeza de una de las mazas con los elementos que la componen. Fotografía: Asunción Rivera y Ana Pérez.

Las imágenes simbólicas que se eligieron para dotar a las mazas del significado que requerían, en función de la institución de justicia para la que fueron concebidas, se sitúan en la parte principal de estas, la cabeza. Alternan tres emblemas con tres figuras femeninas alegóricas (Figura 4). En la parte más elevada de la maza se sitúa la corona real (Figura 5), símbolo de la autoridad del monarca. Se trata de la corona real cerrada, compuesta por un cerco realzado por ocho florones de hojas de acanto, interpolados por sendas puntas rematadas por perlas y de los que surgen igual número de diademas que se guarnecen asimismo con perlas convergentes en un orbe central (Blog de Heráldica, 2008).

Los emblemas representados son varios. Primeramente, el escudo reducido de la monarquía española⁵, del que hizo especial uso Isabel II. Se trata de un modelo simplificado de armas reales. Lleva el cuartelado de Castilla y León, entado en punta de Granada, cargado en abismo de Anjou en campo oval, y timbrado con corona real cerrada de ocho florones (cinco vistos) y diademas. Es rematado por un orbe cruzado (Ruiz, 2012: 80, 81). En segundo lugar, el emblema de la institución de justicia en el que se superponen: fasces central (formado por haz de varillas atadas y *labrys*); cetro con una mano en cuya palma se muestra un ojo abierto (símbolo de la capacidad de ver del monarca); espada (símbolo de la capacidad de actuar y fuerza para imponer las decisiones de la justicia); hoja de palma y hoja de roble cruzadas (representación de la fortaleza, flexibilidad, victoria e inmortalidad) y balanza (símbolo por excelencia de la justicia que alude a la equidad y a la imparcialidad en la toma de decisiones). Finalmente, el escudo de la ciudad de La Habana, timbrado de la corona real, que consta de tres castillos y una llave dispuestos en tres niveles, rodeado por una flacteria con la leyenda: «LA NOBLE Y.L. / CIUDAD / DE LA HABANA».

Las tres figuras alegóricas representan a las cuatro virtudes cardinales que deben estar presentes en un buen gobierno y, por extensión, en los tribunales de justicia: Fortaleza, Justicia, Prudencia y Templanza; estas dos últimas aparecen aunadas en una sola figura. La **alegoría de La Fortaleza** porta el mazo y la piel de león, atributos que representan el control sobre la temeridad y la arrogancia. La **alegoría de la Justicia** sujeta la empuñadura de su espada, cuya hoja está parcialmente fuera de la vaina, mostrando su disposición y capacidad de actuación. Por último, la **alegoría de la Templanza y de la Prudencia** sostiene en sus manos una copa, como símbolo del control y la medida de las pasiones que caracterizan a la Templanza, así como una serpiente que representa la sabiduría y el conocimiento propios de la Prudencia.

⁵ Los resaltados en negrita en el texto son de los autores.



Figura 4. Emblemas y Alegorías representadas en la cabeza de las mazas: Arriba, de izqda. a dcha.: escudo reducido de la monarquía española, emblema de la institución de justicia y escudo de la Ciudad de La Habana. Abajo, de izqda. a dcha.: alegoría de la Templanza y de la Prudencia, alegoría de la Justicia y alegoría de la Fortaleza. Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 5. Vistas de la corona real que remata la maza en la parte superior. Esta pieza cumple la función de pomo y de tornillo de sujeción. Fotografía: Joaquín Otero.

2. Marcas e inscripciones

Las mazas proporcionan una valiosa información a través de los tres tipos de marcas reglamentarias: la marca de artífice, que los plateros tenían que hacer constar en sus obras; el cuño del cónsul marcador, que garantizaba la ley del metal y la marca de la localidad en la que se habían fabricado, que garantizaba su procedencia. Gracias al estudio de estas marcas y a la inscripción que presentan se sabe que fueron elaboradas en Barcelona, en la segunda mitad del siglo XIX, por dos prestigiosos orfebres del momento: José Pomar y Antonio Rosell, y que el cónsul marcador obedece a las letras B y R. Las citadas marcas se localizan en uno de los cuatro tramos del bastón de cada maza, en los que la marca ROSELL se estampa dos veces, y se repiten sobre una de las molduras lisas de la macolla inferior de sus cabezas. Sobre la moldura contigua a la que contiene el triple marcaje, con letra cursiva, incorporan la inscripción: «J. Pomar. Barcelona» que deja constancia de un segundo autor (Figura 6).



Figura 6. A izqda.: detalle de uno de los tramos del bastón con el triple marcaje y dibujo de las tres marcas. A dcha.: inscripción con la firma del otro artífice y triple marcaje sobre dos de las molduras de la macolla inferior de la cabeza. Fotografía dcha.: José Luis Municio. Fotografía izqda.: Joaquín Otero

A partir de estos datos, la fecha de fabricación de las mazas ha de situarse entre 1860, año en el que se demanda su fabricación (Autos acordados..., 1874: 86), y 1869, fecha en que falleció J. Pomar (Museo del Prado, s.f.). Tanto la marca de localidad, que corresponde a la utilizada en el marcaje de Barcelona entre los años 1860 y 1934 (Esteras, 1979: 433), como la del cónsul marcador «ByR»⁶ se encuentran dentro de este marco cronológico.

3. Análisis de las técnicas de elaboración

El proceso de fabricación de una pieza y el conocimiento e identificación de las técnicas empleadas para ello pueden aportar información que nos ayude a comprender su estado actual, aumentando así nuestro conocimiento sobre ella a la hora de valorar su estado de conservación y, consecuentemente, a la hora de plantear su intervención.

Las mazas están realizadas mediante el uso de diversas técnicas utilizadas en orfebrería que, combinadas entre sí, permiten llevar a cabo la elaboración de las mismas partiendo del metal en bruto hasta la obtención de la pieza acabada⁷.

⁶Cruz Valdovinos ha sugerido que la marca «ByR» pudiera tratarse de Juan Baixeras y Rosales, orfebre que desarrolló su labor de cónsul marcador entre los años 1858 y 1878 (citado en Alonso, 2015: 298).

⁷Para la definición de las diferentes técnicas se ha recurrido a los Tesoros del Patrimonio Cultural de España. Ver Kroustallis, 2023.

A partir del metal en bruto, denominado plata fina, se lleva a cabo su aleación con la liga correspondiente (normalmente cobre en el porcentaje de 7,5 g en 100 g de plata) dando lugar a la plata de ley, que es la que se utilizará para la construcción de las mazas. Esta ley será comprobada tras la finalización de su proceso de fabricación mediante las buriladas (Figura 7), pequeñas muestras de metal cogidas aleatoriamente para comprobar, en el laboratorio de contrastes, que la plata utilizada se ajusta a la ley acordada. Mediante el punzón del cónsul marcador, las mazas quedan marcadas en diferentes partes como garantía tras el proceso de comprobación (Figura 6).



Figura 7. Detalle de las marcas o buriladas producidas por la extracción de una porción de plata para comprobar la ley del metal. Fotografía: Joaquín Otero.

Las aleaciones permiten mejorar las características mecánicas del material, por lo que se puede aumentar o reducir el porcentaje de los elementos que componen la aleación en función de las características que se quieran aportar o restar, según los procesos de fabricación a los que vaya a ser sometida cada pieza.

Esta es posiblemente la razón por la que el porcentaje de cobre en la aleación se reduce notablemente en las tres piezas que forman la cabeza. Cumplen la ley en la aleación de su material —como podemos cotejar en la analítica de la caracterización de materiales⁸—, pero tienen un porcentaje de cobre menor que la aleación de las partes que forman el bastón, seguramente con el objetivo de no aumentar la dureza del material que es la característica que le aporta un mayor porcentaje de cobre, ya que estas piezas iban a ser repujadas en su proceso de fabricación y una mayor dureza del material dificultaría este paso. Es decir, tanto la plata del bastón como la de la cabeza se componen de plata y cobre, con la cantidad de la primera por encima del porcentaje estipulado para plata de ley; pero posiblemente la aleación de la cabeza tiene menor cantidad de cobre para no aumentar la dureza y así facilitar el repujado posterior.

Una vez preparadas las distintas aleaciones, se aplicarán las técnicas más adecuadas para lograr la transformación del material, permitiendo así la construcción del conjunto de la manera más idónea mediante **técnicas de conformado**, así como su posterior decoración mediante **técnicas decorativas** que permitirán lograr el efecto visual deseado por el autor para la pieza.

⁸ La caracterización de los componentes metálicos se ha efectuado con ensayos y análisis sin toma de muestra, realizados mediante fluorescencia de rayos-X (XRF) por SGS Tecnos S.A. (SGS, 2022).



Tabla 1.
Resultados obtenidos en los análisis realizados en los puntos de la superficie de la cabeza de la maza MAM 12798 identificados en la Figura 8.

Punto	Porcentaje en peso (%)					
	Ag	Cu	Au	Fe	Pt	Balance ¹
G1	96,69	2,379	0,025	0,333	0,174	0,399
G2	97,398	2,251	0,022	0,116	0,161	0,052
Media	97,044	2,315	0,024	0,225	0,168	0,225

¹ Elementos que por su bajo peso molecular y/o bajo porcentaje en peso presente, el equipo no es capaz de identificar.

Figura 8. Localización de los puntos analizados mediante XRF en la cabeza de la maza MAM 12798. Información extraída del informe de la analítica. Fotografía: Joaquín Otero.

Tabla 2.
Resultados obtenidos en los análisis realizados en los puntos de la superficie de uno de los tramos del bastón de la maza 12798 identificados en la Figura 9.

Punto	Porcentaje en peso (%)					
	Ag	Cu	Au	Fe	Pb	Balance ¹
A1	92,751	6,789	0,038	0,113	0,180	0,129
A2	94,586	5,036	0,017	0,124	0,157	0,092
A3	92,711	6,91	0,032	0,119	0,181	0,047
A4	93,656	5,827	—	0,193	0,196	0,128
A5	93,544	5,999	—	0,175	0,172	0,110
Media	93,445	6,112	0,0174	0,145	0,177	0,101

¹ Elementos que por su bajo peso molecular y/o bajo porcentaje en peso presente, el equipo no es capaz de identificar.



Figura 9. Localización de los puntos analizados mediante XRF en uno de los tramos del bastón de la maza MAM 12798. Información extraída del informe de la analítica. Fotografía: Joaquín Otero.

3.1. Técnicas de conformado

Son las técnicas utilizadas para cambiar el formato del metal, según se necesite, con el objetivo de ir formando la pieza por partes. Es necesario transformar en diferentes perfiles el lingote del material obtenido con la aleación, siendo los más comunes la plancha, el hilo y el tubo. Una vez preparados, se inician con ellos distintos procesos para la obtención de la pieza final.

Las técnicas de conformado utilizadas en estas mazas son: laminado, trefilado o estirado y fundido. El **laminado** es el proceso que permite obtener planchas o láminas de un grosor determinado a partir del lingote fundido. La plancha es uno de los perfiles básicos de trabajo. Se realiza utilizando una máquina llamada laminadora, haciendo pasar el metal repetidas veces entre dos rodillos y estirándolo de forma bidimensional, consiguiendo la chapa de plata del grosor necesario para realizar las piezas (Codina, 2016). Las tres piezas que componen la cabeza, las cuatro que forman el bastón y los dos escudos que decoran la cabeza de las mazas se han formado con plata que ha sido laminada como primer paso en su proceso de fabricación (Figura 11), lo que ha permitido la obtención de piezas huecas, más o menos ligeras en función del espesor de las mismas que se ha podido calibrar en el proceso de laminado.

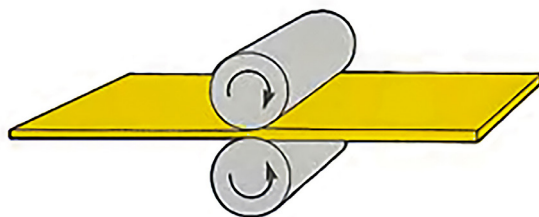
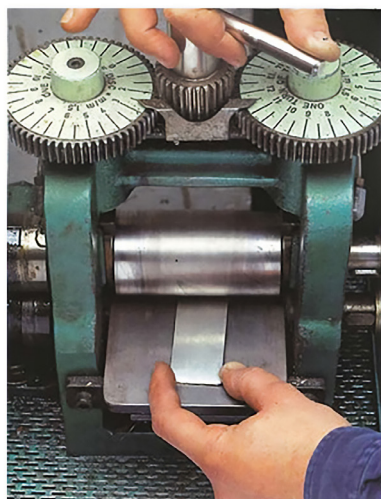


Figura 10. Proceso de laminado. Imagen tomada de CODINA, C. (2016): *La joyería. La técnica y el arte de la joyería explicadas con rigor y claridad.* Barcelona: Parramon.



Figura 11. Piezas cuyo conformado parte de plata laminada. Fotografía: Joaquín Otero.

El **trefilado** consiste en hacer pasar el metal en frío, previamente recocido para ablandarlo, entre dos rodillos con estrías (laminadora de hilo) y seguidamente pasarlo por unas hileras con perforaciones troncocónicas de diferentes secciones (trefiladora) para obtener, de mayor a menor, la forma y grosor de hilo deseados. Esta técnica se ha utilizado para fabricar las patillas, que van soldadas a los elementos decorativos sobrepuestos, y los pernos, que pueden ser lisos o roscados mediante terrajas posteriormente y usados como mecanismos de sujeción de unas piezas a otras. Mediante el trefilado también se han fabricado los cuatro nudos que van soldados a cada tramo del bastón, con la diferencia de que en esta ocasión con el trefilado, además de obtener la sección de media caña, se ha impreso la decoración. (Figuras 13, 14 y 15).

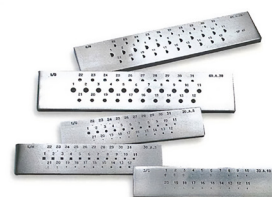
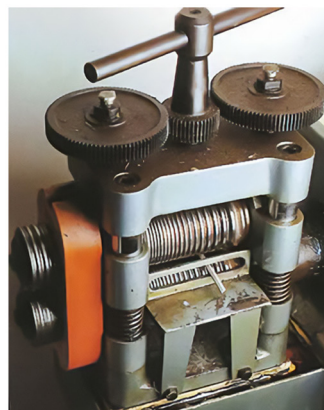


Figura 12. Herramientas y máquinas de trefilado y estirado. Imagen tomada de CODINA, C. (2016): *La joyería. La técnica y el arte de la joyería explicadas con rigor y claridad*. Barcelona: Parramon.



Figura 13. Patillas soldadas (izqda.) y perno liso (dcha.). Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 14. Perno roscado y perno liso en la trasera de una de las figuras para su sujeción a la cabeza de la maza. Fotografía: Joaquín Otero.

Figura 15. Collarino obtenido mediante trefilado. Fotografía de los autores.

La **fundición** es otra de las técnicas de conformado de piezas que ha sido empleada en las mazas. Permite la fabricación de piezas de bulto redondo al colar el metal líquido en un molde. Normalmente las piezas se modelan inicialmente en barro y de este modelo se saca un molde de escayola en el que se hará un vaciado en cera, aunque también se puede modelar el modelo directamente en cera. La pieza de cera es la que se incluirá en un árbol de fundición recubierto de material cerámico a modo de molde, el cual después será el que se rellene con el metal fundido. Modificando puntualmente el procedimiento, permite hacer piezas macizas o huecas. Si la figura es compleja, es necesario «despiezarla» en partes para fundirlas por separado y después soldar a fuego las piezas entre sí. Este es el caso de dos de las tres figuras femeninas, las cuales constan de varias partes. Por un lado, el cuerpo hueco de la figura, el cual conserva en su interior los clavos de hierro que sujetaban el alma del refractario para conseguir que fueran huecas (Figura 16), y las extremidades y atributos macizos, fundidos aparte y soldados al cuerpo posteriormente.

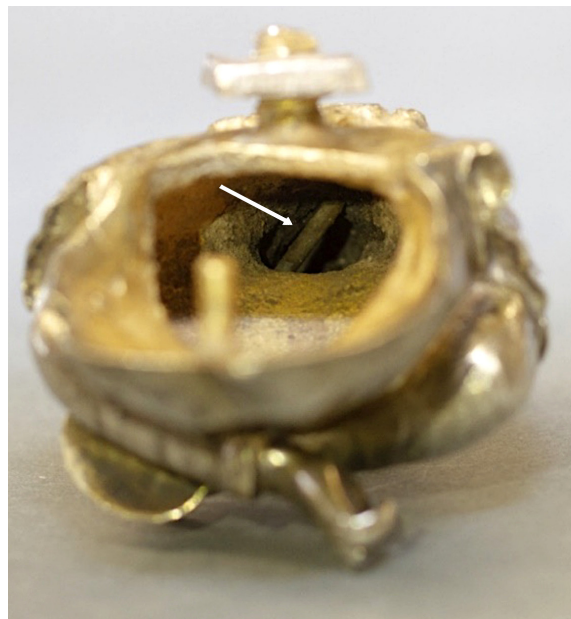


Figura 16. Imagen del interior hueco de una de las figuras femeninas en la que se pueden apreciar los clavos de hierro que sujetaban el alma de refractario para conseguir que fueran huecas. Fotografía de los autores.

El esquema constructivo consiste en la realización de un molde del tronco y cabeza, por un lado, y la elaboración de moldes de los elementos exentos, por otro. Una vez realizados los vaciados con el metal fundido y retirados los bebederos (canales de acceso del metal), se repasan las partes con lima y lija, dejándolas a punto para soldarlas a fuego entre sí, formando una única pieza. Este ha sido el procedimiento utilizado en las figuras de La Justicia (atributo espada) y de La Templanza-Prudencia (atributos serpiente y copa) (Figura 17). La tercera figura femenina, La Fortaleza, está fundida en una sola pieza. Vemos cómo extremidades y atributo aparecen mucho más unidos al tronco (Figura 18).



Figura 17. Figuras de la Justicia y la Templanza: en azul, las partes fundidas aparte y soldadas a fuego posteriormente. Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 18. Figura de la Fortaleza fundida en una sola pieza. Fotografía: Joaquín Otero.

Un dato significativo en las tres figuras femeninas es la diferencia de peso y volumen que presentan. Las figuras en la maza MAM 12797 tienen menos peso y un volumen ligeramente menor respecto a las mismas figuras en la maza MAM 12798, como podemos observar en la siguiente tabla⁹.

Tabla 3		
Figuras	Peso	
	N.º Inv. 12797	N.º Inv. 12798
Justicia	128,76 g	168,6 g
Templanza/Prudencia	152,29 g	181,42 g
Fortaleza	121,97 g	159,98 g

Una posible explicación a esta diferencia significativa de peso puede obedecer a que las figuras de la maza MAM 12797 fueran realizadas mediante la fundición a la cera perdida, utilizando como modelo para obtener las ceras las figuras de la otra maza. Es decir, primero se modelarían en cera las figuras de MAM 12798 y estos modelos en cera se perderían al hacer la fundición en plata. Por ello, para que las figuras fueran lo más semejantes posibles en la otra maza, se sacaría un molde de las ya realizadas para obtener el vaciado en cera y, a partir de este, la segunda reproducción en plata. Esta segunda reproducción, debido posiblemente a la contracción del metal al enfriarse, presentaría una ligera reducción en volumen y una reducción en peso entre un 16 y un 23 %.



Figura 20. Imagen de las piezas conformadas mediante fundición. Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 19. Piezas cuyo conformado se ha realizado mediante fundición. Fotografía: Joaquín Otero.

⁹Datos facilitados por la restauradora del Museo de América que ha intervenido las mazas, Asunción Rivera Valdivia.

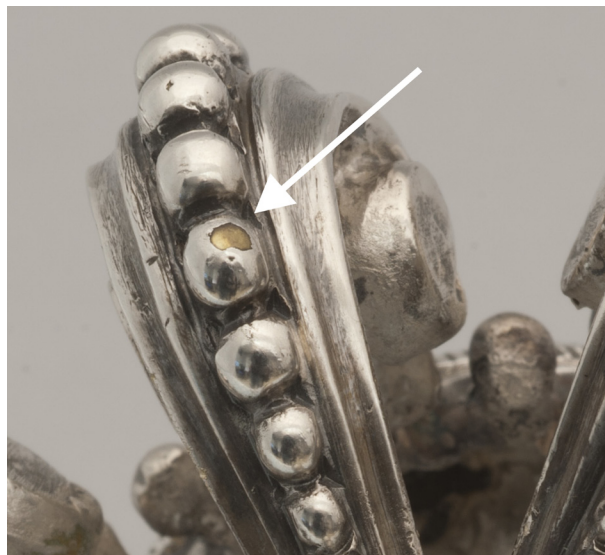
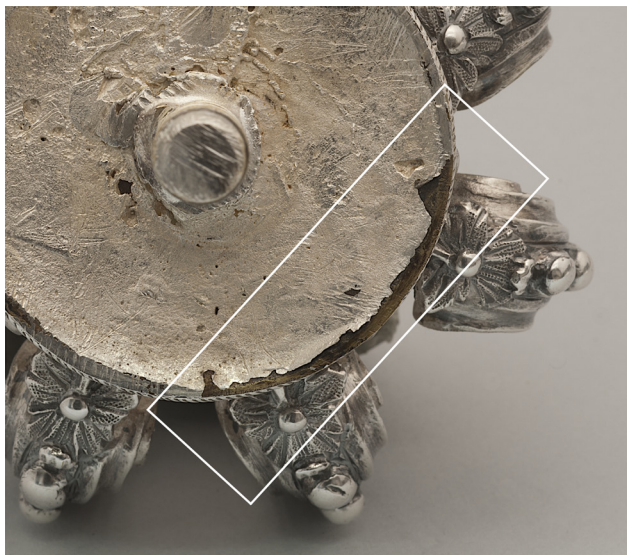


Figura 21. Detalles de la corona donde las faltas de plata dejan el latón al descubierto. Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 22. Pieza central de la cabeza formada por tres piezas soldadas. Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 23. Soldadura con refuerzos. Fotografía de los autores.

Otras piezas realizadas mediante fundición son las tres ménsulas que complementan a las figuras femeninas a modo de estípite. Igualmente, son piezas fundidas las dos coronas en relieve montadas sobre los escudos, el emblema, el pomo y la contera. Todas fueron fundidas en plata, excepto el pomo en forma de corona de la maza MAM 12797¹⁰ y las conteras de ambas¹¹, fundidas en latón como se ha podido confirmar con la analítica, ya que en ambas piezas aparece el elemento zinc junto con el cobre.



Figura 24. Soldadura abierta donde carecía de refuerzo. Fotografía de los autores.

¹⁰Esta pieza está fundida en latón y plateada. Esto nos indica que posiblemente sea una reposición no original.

¹¹Apuntamos la hipótesis, que explique el uso del latón en las conteras, de que con este metal se buscaría una mayor resistencia de estas piezas a los impactos que sufren, por ser la parte que está en contacto con el suelo.

Las técnicas de unión utilizadas en las mazas para ir ensamblando las diferentes partes son de dos tipos: fijas o desmontables. Para las **uniones fijas** se utiliza la **soldadura** a fuego con plata. Consiste en unir piezas de plata aportando una aleación intermedia —con un punto de fusión más bajo— que al someterla a calor se funde uniendo las piezas. Una vez unidas no se van a poder desmontar. Este tipo de unión irreversible se ha utilizado en: las patillas y los pernos roscados y soldados a piezas para su sujeción en otras; la unión de las diferentes partes del despiece en las figuras fundidas que lo requieren; el conformado de la pieza central de la cabeza, formada por la unión de tres piezas que, tras ser laminadas y repujadas, se sueldan componiendo una única.

En este caso, para asegurar la unión, en algunas de estas soldaduras se han utilizado refuerzos de plata, como puede observarse en el interior de la pieza. Alguna soldadura sin refuerzo se ha abierto con el tiempo. De igual forma, las cuatro secciones del bastón, tras ser laminadas y repujadas, se han soldado longitudinalmente.

Otro tipo de unión fija que aparece en las mazas son los **remaches**, aunque es muy probable que no se utilizasen en el montaje original de la pieza sino que sean fruto de una intervención posterior. Prueba de ello sería el hecho de que la sección de los remaches aparezca en plata en su color, frente a las patillas de las otras piezas que están doradas, ya que la pieza en su conjunto, una vez montada, se sometió a un baño electrolítico como acabado final. Esto nos indica que las patillas originales fueron seccionadas o se partieron en una intervención y que el nuevo ensamblaje se hizo mediante remachado de las mismas patillas que se muestran sin dorar, ya que la pieza estaba previamente dorada.

Las **uniones desmontables** son las patillas lisas que van dobladas sobre otra pieza, así como las uniones atornilladas por medio de pernos y tuercas, roscadas mediante terrajas y machos para su sujeción a otras piezas. Las piezas unidas de esta manera se pueden desmontar.



Figura 25. Traseras de dos escudos con patillas lisas y remaches. Fotografía de los autores.



Figura 26. Figura femenina con perno roscado y tuerca. Fotografía: Joaquín Otero.

3.2. Técnicas decorativas

Una vez conformadas las piezas por partes, se utilizarán diferentes técnicas para su acabado decorativo según el diseño. Mediante **repujado** la chapa bidimensional pasa a tener volumen tridimensional. Consiste en trabajar la hoja de plata por la trasera, previamente recocida para que esté blanda, logrando que en el anverso el plano quede elevado o hundido según el diseño. Cuando la pieza se trabaja por el anverso sobre un cuerpo ya en relieve, la técnica se denomina **embutido**. La combinación de ambas permite obtener volúmenes y relieves. Las herramientas utilizadas para ello son los cinceles —golpeados con martillo— con puntas variadas, siempre con ángulos redondeados para no cortar la lámina (Bandera, 1985; Guía para diseñadores y prescriptores de joyería, 2009).

Tanto las tres piezas que forman la cabeza de la maza como las cuatro que forman el bastón, así como los dos escudos y las tres guirnaldas de flores han sido repujadas para obtener sus relieves, como se puede identificar observando sus reversos.



Figura 27. Interior de la cabeza, cuyos volúmenes se han obtenido mediante repujado. Fotografía de los autores.



Figura 28. Traseira de piezas cuyos volúmenes se han obtenido mediante repujado. Fotografía: Joaquín Otero.

La técnica del **grabado** consiste en ir cortando y extrayendo el material de forma lenta y gradual, dejando el dibujo en rebaje. La decoración se hace mediante buriles, instrumentos con mango de madera y puntas afiladas apropiadas para ir cortando. Para su realización no se necesita martillo, solo la presión de la mano (Miozzo, 1994).

El **cincelado** es la técnica decorativa que consiste en golpear la superficie metálica por el anverso, utilizando cinceles con puntas de diferentes formas golpeados por martillo, de manera que se va modificando su aspecto mediante hundimientos e incisiones, logrando así transformar una superficie lisa en otra con bajorrelieves y/o texturas. Los cinceles no son instrumentos cortantes, a diferencia de los buriles.

Una vez finalizado el conformado y decoración de cada una de las partes, todas se graban con las marcas correspondientes (marcas de montaje) que permitirán distinguir a cuál de las mazas pertenece la pieza y facilitarán su ubicación en cada una de ellas, de manera que todas encajen a la perfección en el montaje final.

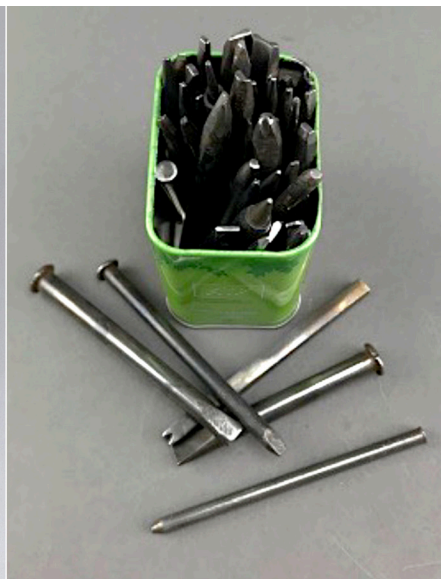


Figura 30. A izqda., pieza decorada mediante cincelado. A dcha., cinceles de puntas variadas. Fotografía izqda.: Joaquín Otero. Fotografía izqda. de los autores.



Figura 29. Arriba: buriles; abajo, en el escudo: letras grabadas a buril. Fotografía de los autores.

Figura 31. Superficie modificada mediante cincelado.

La técnica utilizada para el acabado del conjunto de las mazas es el **pulido**. Consiste en alisar y abrillantar la superficie metálica por medio de la fricción con diferentes cepillos fijados a un eje que gira a gran velocidad, adicionando un abrasivo muy fino. Este método desgasta material por efecto del abrasivo. Para que dé un buen resultado, obteniendo una superficie brillante, es importante que previamente se hayan trabajado las zonas a pulir mediante un lijado fino que borre todas las imperfecciones y rayas. Utilizándolo de forma selectiva resulta un recurso que permite obtener efectos decorativos combinando acabados brillantes y mates y consiguiendo así el juego cromático y de reflejos que se desea en el diseño de la pieza. No obstante, es cierto que en las mazas estos efectos se han logrado mediante cincelado y toda la superficie vista está pulida, quedando únicamente sin pulir los interiores, las traseras de las piezas y las zonas cubiertas por otras piezas.

Por último, se usó la técnica del **dorado electrolítico**, que sustituyó al dorado tradicional —a fuego o amalgama— por el alto nivel de toxicidad de los vapores de mercurio liberados en dicho proceso. El dorado electrolítico está basado en el procedimiento de galvanotecnia, obteniendo una delgada capa de oro que recubre la superficie metálica con fines ornamentales (Miozzo, 1994).



Figura 32. Arriba: anverso de las piezas con acabado pulido; abajo: interior y trasera sin pulir. Fotografía de los autores.



Figura 33. Zona sin pulir, visible al desmontar el escudo. Fotografía de los autores.



La diferencia fundamental a la hora de reconocer si un dorado es electrolítico es que las traseras están doradas —porque se realiza por inmersión—, frente a un dorado al fuego en el que no lo están, ya que la amalgama de mercurio, que después se convierte en dorado, está aplicada selectivamente en las partes que se quieren dorar, es decir, las partes vistas. También es diferente el espesor de la capa de oro depositada, siendo más gruesa —y por tanto más persistente—, la obtenida con dorado al fuego, y más delgada —y por tanto más susceptible de desgaste— la obtenida con baño de dorado electrolítico.

Esta técnica se ha utilizado en las mazas en aquellas partes aplicadas con las que se quería crear un juego cromático oro-plata. Se realizó en las tres figuras femeninas, las tres guirnaldas, los dos escudos, las dos coronas sobre estos y el emblema. Actualmente es alto el porcentaje de oro que se ha perdido por el desgaste debido a la abrasión sufrida por manipulaciones y limpiezas, conservándose en mayor medida en las traseras de dichas piezas y en aquellas zonas que, por su forma, han estado más protegidas de la abrasión.

Figura 34. Arriba: figuras de la Justicia (izqda.) y la Fortaleza (dcha.) con la tonalidad dorada desgastada; abajo: figura de la Templanza / Prudencia donde se observa la diferencia de dorado entre zonas expuestas y protegidas. Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 35. Traseras de piezas donde se observa el dorado electrolítico. Fotografía: Joaquín Otero.

El dorado electrolítico se aplicó sobre plata en todos los casos, excepto en una pieza, la contera, que está fundida en latón. Este acabado se ha podido identificar gracias a la analítica efectuada, donde observamos la diferente cantidad de oro conservado en cada uno de los tres puntos de muestra tomados. El primero de ellos (C1) muestra la menor cantidad de restos de oro, ya que es la zona de mayor abrasión en la pieza por su roce con el suelo. El punto C2 muestra una cifra un poco mayor, pero también obedece al desgaste de la zona por ser la parte cóncava más expuesta. El punto C3 muestra el porcentaje más alto, ya que corresponde a la parte honda del estriado donde se ha conservado mejor el oro por estar protegido de la abrasión. A pesar de que el latón es un metal amarillo y de que el dorado no modifica en apariencia su aspecto, su aplicación en este caso perseguía evitar que se perdiera ese aspecto dorado al oxidarse el latón.



Figura 36. Puntos de toma de análisis de fluorescencia en la contera. Información extraída del informe de la analítica. Fotografía: Joaquín Otero.

Tabla 4.
Resultados obtenidos en los análisis realizados en los puntos de la superficie de la contera de la maza MAM 12798 identificados en la Figura 36.

Punto	Porcentaje en Peso (%)							Balance
	Ag	Cu	Au	Sn	Zn	Fe	Pb	
C1	0,064	75,952	0,026	1,63	19,703	0,68	1,861	0,084
C2	0,049	71,214	5,523	1,714	18,963	0,69	1,767	0,08
C3	0,243	55,219	25,743	1,567	15,114	0,69	1,13	0,294
Media	<i>0,119</i>	<i>67,462</i>	<i>10,431</i>	<i>1,637</i>	<i>17,927</i>	<i>0,687</i>	<i>1,586</i>	<i>0,153</i>

4. Estado de conservación

La función ceremonial para la que fueron concebidas las mazas, su posterior empleo con fines museísticos y los distintos traslados en los que se han visto involucradas han de contemplarse como factores de deterioro que han contribuido, en mayor o menor medida, a los daños que hoy presentan. Otros factores de alteración a tener en cuenta han sido las reparaciones y los tratamientos de restauración efectuados con anterioridad, responsables de la fijación de la parte superior de la cabeza de ambas mazas o de los depósitos que cubrían gran parte de su superficie.

Durante su estancia en La Habana¹² desempeñarían funciones de representación institucional en actos protocolarios, para cuya celebración serían portadas por los maceros, o trasladadas, con la manipulación y el desgaste que implican este tipo de actividades.

Figura 37. Piezas con dorado electrolítico. Fotografía: Joaquín Otero. ►



¹²La revisión de la documentación relativa a la estancia de las mazas en la ciudad de La Habana ha sido posible gracias a la colaboración de Cindel Velázquez Cervantes, museóloga especialista del Museo de la Ciudad de La Habana, quien ha llevado a cabo la consulta de los archivos de inventario y colecciones de dicho museo, y la revisión de las Actas Capitulares de la segunda mitad del siglo XIX. Después de la revisión efectuada no se ha localizado ninguna información relativa a la citada estancia.

Según la documentación consultada, en 1901 las dos mazas de plata de la ciudad de La Habana se incorporaron a la colección del MAN (Museo Arqueológico Nacional, 1917: 47), iniciando así su recorrido museográfico. Fueron incluidas en la Sección Segunda, dedicada a la Edad Media y Edad Moderna (Marcos, 2017: 1683), e inventariadas por Rodrigo Amador de los Ríos y Fernández-Villalta, jefe de la referida Sección, con los números 4763 y 4764, como atestiguan las fichas de catalogación que él mismo elaboró. En esas fichas aparece una referencia a la Sala VI que bien podría tratarse de su ubicación en ese momento (Figuras 38 y 39).

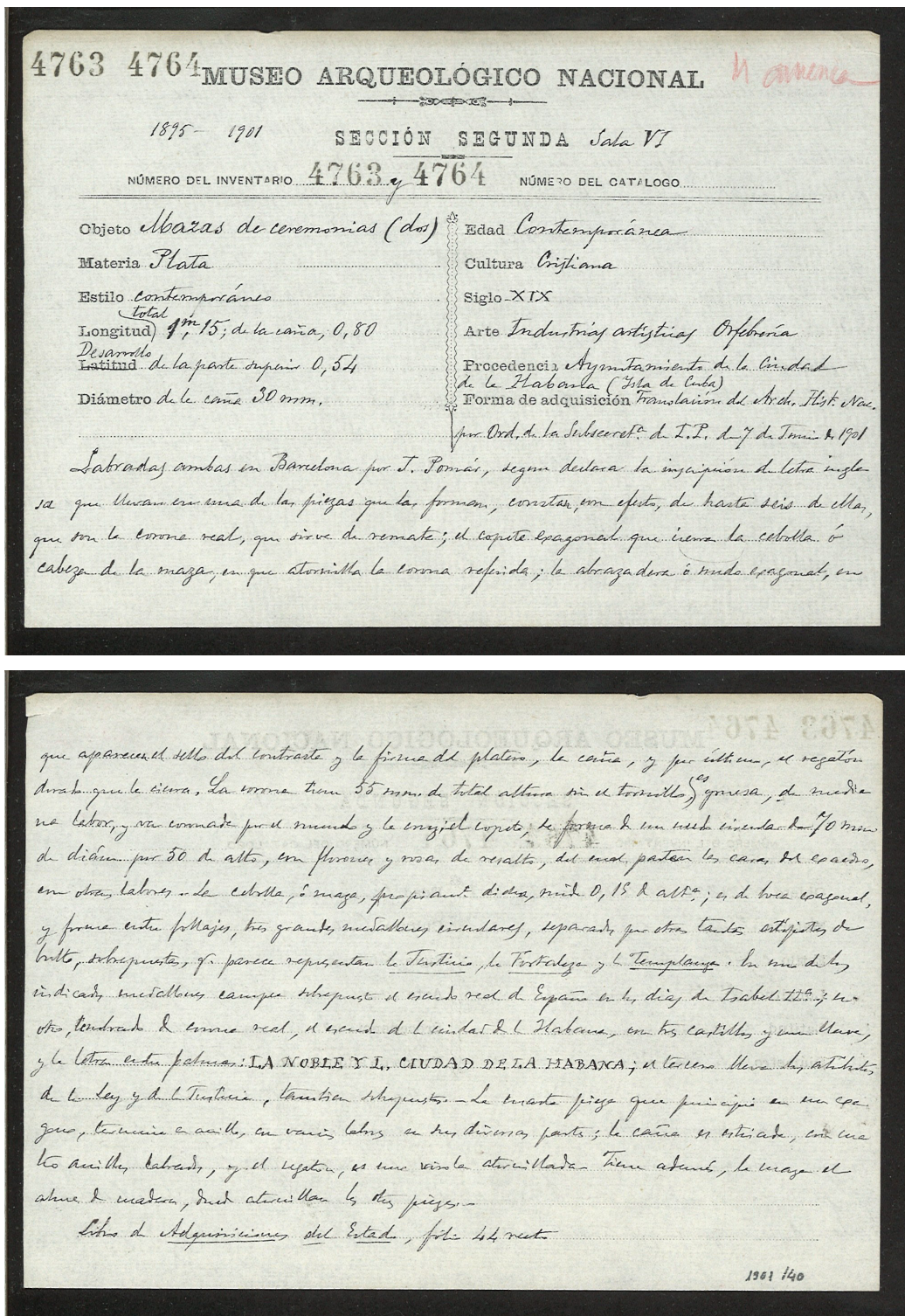


Figura 38 y 39. Ficha de inventario del MAN, elaborada por Amador de los Ríos, anverso y reverso. © Museo Arqueológico Nacional, Madrid. Archivo. Fichas FA54763-FA54764 (r y v).

En el expediente de cesión de las mazas al MAN (MAN, Archivo, Exp. 1901/40) figura una descripción detallada de estas, a partir de la que se pueden deducir algunos datos relativos al estado de conservación que presentaban en el momento de su ingreso en el museo:

... Dos mazas de plata, construidas en Barcelona por J. Pomar y encerradas en una caja estuche de caoba, procedentes del Ayuntamiento de la Habana. El nudo presenta tres esculturas simbólicas, los escudos de España y de la Habana y otro alegórico de la Justicia y remata la composición con la corona real, faltando algunos de los detalles por rotura. El peso de una de ellas y se supone que el de la otra por ser de idéntica factura es de 2 kilogramos 330 gramos sin el alma de madera, hierro y bronce que sirve para unir las piezas de plata que la forman y su longitud total es de 1m 15... (*Ibidem*: Exp. 1901/40: 7, 8).

El peso de la plata de una de las mazas registrado en este documento es de 2,330 kg, valor que coincide con el actual de 2,337 kg. Asimismo, se especifica que dicho peso corresponde solo a la plata, es decir, que la pieza tuvo que ser desmontada para pesarla, lo que indica que todavía no se había practicado la fijación con clavos de la cabeza de la maza a su estructura. En este documento se apunta también la existencia de pérdidas: «faltando algunos detalles por rotura», luego ya se registraban faltas de materia en ese momento. Otro dato de interés mencionado es la existencia de una caja-estuche de caoba que las protegía y que, lamentablemente, no se ha localizado.

En 1925 se tiene constancia de que las mazas se exhibían en la sala XXIX de la planta principal del MAN, en «la mesa-vitrina del lado izquierdo» (Álvarez-Ossorio, 1925: 189, 200). No se ha encontrado referencia de su presencia en posteriores montajes hasta 1965, formando parte ya de la exposición permanente del Museo de América en su actual sede en la Ciudad Universitaria. Las mazas de La Habana se exhibían en la sala VI, dedicada a las colecciones virreinales, junto con otras dos parejas de mazas procedentes de Filipinas: «A ambos lados de la puerta, tres parejas de mazas de plata, de Cuba y Filipinas...» (Fernández, 1965: 65). Como se puede apreciar en la Figura 40, se ubicaban a ambos lados del vano de entrada a la citada sala VI, insertadas en sendas peanas de madera, al alcance de los visitantes y sin ninguna protección adicional. Los tres puntos de plomo que presenta en su base la peana que se ha conservado, podrían interpretarse como parte de algún sistema de anclaje al suelo, o simplemente como contrapeso para evitar el vuelco. Los tramos de los bastones debieron encajarse en los soportes-peana sin ninguna amortiguación, a juzgar por las marcas que conservan (Figuras 40 y 41).

En 1981 el Museo de América cerró temporalmente sus puertas para reorganizar la exposición de sus fondos y en 1994 tuvo lugar su reapertura con el actual discurso museológico (Robledo, 2017: 1774) en el que no estaban incluidas las mazas de La Habana. En 1998, con motivo de la exposición temporal «Cuba y Puerto Rico en 1898, las perlas de las Antillas¹³» se volvieron a exponer. En esta ocasión se protegieron con una vitrina y se exhibieron, en posición inclinada, sobre soportes de metacrilato (Figura 42). Finalizada la exposición, permanecieron en los almacenes hasta que en 2019, con motivo de una solicitud de préstamo, fueron revisadas y restauradas. El resultado de esa última intervención, cuyo desarrollo se describe a continuación, se presentó en la ya citada exposición «De La Habana ha venido un barco...» en la que las piezas se exhibieron en posición vertical, sobre soporte de acero lacado al horno, y protegidas por una vitrina estanca con sistema pasivo de control de humedad¹⁴ (Figura 43).

La primera actuación consistió en el análisis y documentación del estado de conservación en el que se encontraban las obras, para lo que se procedió a su examen con ayuda de microscopía óptica y digital, y se elaboró un registro fotográfico detallado. A partir de este primer acercamiento, se determinó la necesidad de acceder al interior de las piezas para poder evaluar el alcance de las

¹³ Museo de América, marzo-abril 1998.

¹⁴ Estabilizador de humedad PROSorb.

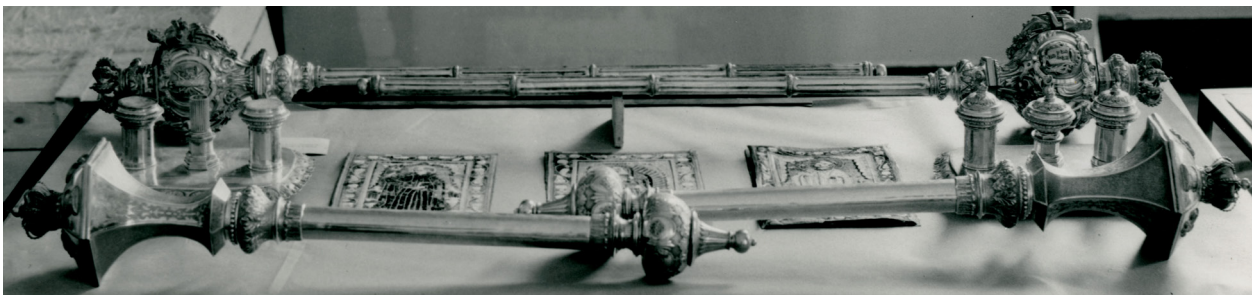


Figura 40. Montaje de las mazas: la imagen coincide con la descripción de Álvarez Ossorio (1925). © Museo de América, Madrid. Archivo. MAM FD03165.



Figura 41. Imagen de las mazas en la exposición permanente del Museo de América durante los años 1965-81. © Museo de América, Madrid. Archivo. MAM FD00623. A la dcha.: marcas ocasionadas por la peana en uno de los tramos del bastón (arriba); una de las peanas conservada en el museo (centro); incrustaciones de plomo en la base de la peana (abajo). Fotografía dcha. de los autores.



Figura 42. Imagen de las mazas en la exposición temporal «Cuba y Puerto Rico en 1898, las perlas de las Antillas». © Museo de América, Madrid. Archivo (autor desconocido).



Figura 43. Imagen de las mazas en la exposición temporal «De La Habana ha venido un barco... conservación de dos mazas de plata de la ciudad de La Habana». Fotografía de los autores.



Figura 44. Marcas de montaje. Arriba: numeración indicando el orden de los tramos de uno de los bastones; abajo: marcas realizadas en la estructura (izqda.) y en los tramos de los bastones (dcha.) para diferenciar a cuál de las dos mazas pertenecen. Fotografía: Joaquín Otero.

patologías y elaborar un diagnóstico basado en la observación directa de todos los componentes¹⁵. El desmontaje de las piezas sería la clave de toda la intervención, ya que iba a permitir el examen de las alteraciones presentes en la estructura y la repercusión de estas en el estado actual del conjunto. Asimismo, hizo posible la ejecución de posteriores tratamientos que no se habrían podido llevar a cabo sin su despiece. El acceso al interior o al reverso de cada elemento de manera individualizada ha permitido, además, completar el análisis y la caracterización de los materiales compositivos y de los productos de alteración generados¹⁶. De igual manera, ha facilitado el estudio de las técnicas empleadas en su ejecución.

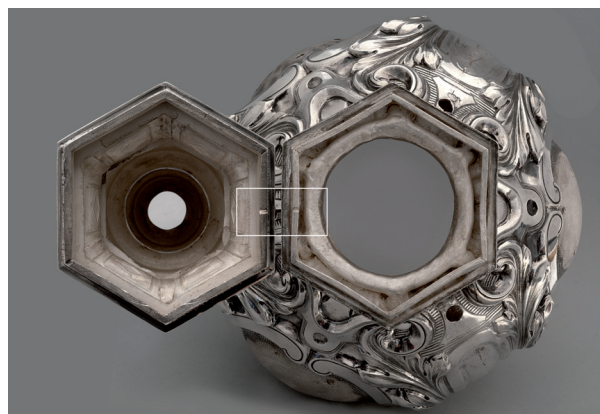


Figura 45. Marcas de montaje indicando la correspondencia de dos piezas de la cabeza de una de las mazas. Fotografía: Joaquín Otero.

A medida que se iban desmontando los diferentes elementos se procedió a su siglado y cartografiado, con el fin de asegurar su correcto montaje posterior. Se comprobó entonces que todos los elementos poseían marcas de montaje indicativas de su posición en el conjunto. Las marcas diferenciaban también la pertenencia a cada una de las mazas (Figuras 44 y 45). Este hecho puso de manifiesto la existencia de errores en la ubicación de algunos elementos que revelan operaciones de desmontaje y montaje previas. En el caso de los escudos, cabe señalar la posible doble función de las buriladas como marcas de montaje (Figura 46).

Una de las alteraciones más preocupantes era la inestabilidad que presentaban las piezas. En los dos casos se detectaron problemas estructurales responsables del desajuste y del movimiento de algunos elementos. Al acceder al interior se tuvo constancia de la infestación por insectos xilófagos de la pieza

¹⁵ Para acceder al interior de las piezas fue necesario retirar previamente los clavos que fijaban la cabeza de ambas mazas a la estructura de estas.

¹⁶ El estudio de los depósitos superficiales y de los productos de alteración se ha efectuado a partir de las muestras obtenidas durante el proceso de limpieza, sobre las que se han realizado análisis mediante microscopía electrónica de barrido (SEM-EDS/BSED), a cargo de SGS, y mediante espectroscopía Raman, a cargo de Sagrario Martínez Ramírez y Santiago Sánchez Cortés del Instituto de Estructura de la Materia, CSIC (Martínez y Sánchez, 2022).



Figura 46. Posible doble función de las marcas que aparecen en los escudos como buriladas y como marcas de montaje. Fotografía de los autores.

superior de la estructura de ambas mazas. El deterioro de la madera había provocado el desprendimiento de los casquillos de ensamblaje, ocasionando con ello la pérdida de la función estructural. Como solución se recurrió a la adhesión de algunos elementos —el casquillo de hierro desprendido, la macolla superior de la cabeza y el pomo— y a su fijación a la estructura mediante clavos. En el caso de la maza MAM 12798 se reforzó, además, una parte de la madera perdida en la zona de ensamble con un clavo de hierro. El clavo impedía el enroscado del pomo en su totalidad, lo que hacía imposible la fijación del resto de los elementos (Figuras 47, 48 y 49).

Todas estas reparaciones no solucionaron el problema estructural y causaron algunos daños añadidos, como las perforaciones en las chapas de plata o las grietas en la madera, que constituyen a su vez posibles catalizadores de futuros procesos de deterioro. Por otro lado, al suprimir la posibilidad de desmontar las piezas, se impedía la inspección periódica de la parte interna, necesaria para



Figura 47. Desplazamiento de la parte superior de la maza MAM 12798. En la imagen se aprecia uno de los clavos de fijación. Fotografía de los autores.



Figura 48. Reparaciones efectuadas en la cabeza de las mazas: adhesión y fijación de algunos elementos de plata a la estructura de madera. Fotografía de los autores.



Figura 49. Deterioro de la madera. Arriba: detalle de las galerías originadas por insectos xilófagos. Abajo: inserción de un clavo de hierro en una zona con pérdida de materia. Fotografía: Joaquín Otero.

su conservación preventiva y mantenimiento futuro: operaciones tan sencillas como el ajuste de las tuercas que sujetan las figuras, quedaban anuladas al no tener acceso al interior. Este era el caso que presentaban dos de las figuras de la maza MAM 12797. Una de ellas (la Fortaleza) se calzó con una cuña para evitar su movimiento, mientras la otra (la Justicia) permanecía suelta (Figura 50).

Las actuaciones efectuadas hasta la fecha se han centrado también en la limpieza de los elementos metálicos externos. De las sucesivas limpiezas a las que presumiblemente se han visto sometidas las piezas, sólo se conserva documentación de la realizada en el año 1998 con motivo de la exhibición de las mazas en la exposición temporal «Cuba y puerto rico en 1898. Las perlas de las Antillas». Según consta en el informe de intervención (Departamento de Conservación, Museo de América, 1998), se empleó Goddard's¹⁷, una fórmula comercial utilizada para la limpieza y pulimento de objetos de plata que combina agentes abrasivos para el pulido de la superficie con agentes de limpieza química.

¹⁷ Goddard's Silver Polish: <https://goddards.com/wp-content/uploads/2019/12/Goddards-Silver-Polish-707184.pdf>.



Figura 50. Figuras desprendidas. A la derecha, detalle del calzo de madera. Fotografía de los autores.

La utilización en los tratamientos de limpieza de metales de productos que contienen abrasivos acarrea una pérdida de materia, debido a que el efecto limpiador de estos se basa en la retirada de la capa superficial. La paulatina pérdida de superficie, fruto de limpiezas sucesivas, se traduce —en el caso de las áreas con dorado— en la desaparición de este acabado¹⁸ (Figura 34). A la referida pérdida habría que añadir el rayado de la superficie que producen estos procedimientos.

Los residuos de productos de limpieza, que no se habían eliminado durante tratamientos anteriores, constituían otro de los principales problemas encontrados, debido a los efectos dañinos que pueden provocar. Los restos de limpiametales se distribuían por toda la superficie, formando depósitos muy adheridos que se localizaban principalmente en las áreas deprimidas del relieve y en el reverso de los elementos decorativos desmontables (Figuras 51 y 52). Asimismo, se acumulaban en las uniones entre las diferentes piezas, a través de las cuales habían alcanzado la estructura en alguna ocasión. La higroscopicidad de estos depósitos provoca un aumento de la humedad relativa capaz de acelerar el proceso de sulfuración de la plata y de iniciar otras reacciones químicas entre los componentes de los limpiametales depositados y los de la aleación metálica¹⁹. En relación con los procesos descritos se generaron una serie de productos de alteración de cobre y de plata en aquellas áreas más susceptibles de oxidación, como son los bordes de fractura (Figura 53), las zonas erosionadas o los puntos de soldadura. Además, se produjo la sulfuración diferencial de la superficie metálica²⁰. Si bien la película de sulfuro de plata originada rara vez afecta a la estabilidad del metal, el cambio cromático experimentado transforma estéticamente la apariencia de las piezas y altera su legibilidad (Costa, 2001: 2; Palomar *et alii*, 2018).

¹⁸ Los análisis de los depósitos superficiales, realizados mediante FTIR y SEM-EDS, indican la presencia de partículas de plata y oro mezcladas con trazas de cuarzo, caolín, calcita y dolomita. Estos resultados sugieren que los compuestos identificados pueden corresponder, respectivamente, a partículas procedentes de la superficie metálica de las mazas y a restos de materiales de carácter abrasivo utilizados como pulimento del metal.

¹⁹ Las muestras analizadas mediante espectroscopía Raman evidencian la presencia de óxidos de hierro y titanio, que pueden corresponder a productos empleados para la limpieza. Se constató también la presencia de compuestos orgánicos de dos tipos: compuestos alifáticos de cadena larga, correspondientes a surfactantes típicos contenidos en productos de limpieza de metales, y compuestos más polares que se han identificado como ácido cítrico o su forma aniónica, el citrato.

²⁰ En las áreas expuestas (sin depósitos) de la superficie metálica se incrementa el comportamiento anódico de la plata que reacciona con el oxígeno del aire, formando una fina e irregular película de óxido (de color pardo-negruzco). Posteriormente se produce una reacción con el sulfuro de hidrógeno y con el dióxido de azufre presentes en el aire, originando una película negra de sulfuro de plata.



Figura 51. Estado inicial de una de las figuras con los depósitos superficiales que presentaba (izqda.) y estado final después de la limpieza (dcha.). Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 52. Depósitos de productos de limpieza y productos de alteración de cobre que permanecían bajo los elementos decorativos de la cabeza de la maza. Fotografía: Joaquín Otero.



Figura 53. Productos de alteración de cobre localizados en la superficie de fractura de una de las manos de la figura de la Templanza / Prudencia. Fotografías de los autores. Fotografía de los autores.

Por último, hay que señalar un conjunto de alteraciones mecánicas, derivadas del uso y de una no siempre adecuada manipulación. Ambas mazas presentan numerosos arañazos, erosiones, deformaciones y alguna pérdida de materia que han dejado huella en su fisonomía. El caso más relevante se encuentra en la cabeza de la maza MAM 12798 (Figura 54) que ha sufrido el deterioro de varios componentes. Entre las deformaciones que presenta cabe destacar la de la macolla inferior, cuyas molduras inferiores están dobladas, lo que provoca la inclinación de la cabeza de la maza respecto al eje del bastón. También se encuentran deformadas las chapas que conforman la parte central de la cabeza de la maza y las pestañas de unión de las dos piezas inferiores. En los dos casos se ha producido la rotura de la soldadura de unión y la separación de las piezas. Las dos piezas inferiores de la cabeza de la maza MAM 12798 se encuentran adheridas.



Figura 54. Alteraciones mecánicas presentes en la cabeza de la maza MAM 12798: aplastamiento de algunos elementos decorativos; deformación de pestañas de unión de la macolla inferior con la pieza central; deformación de la macolla inferior que ocasiona la inclinación de la cabeza de la maza. Fotografía de los autores.

5. Tratamiento

Finalizada la revisión de las piezas y sobre la base de un minucioso estudio de su estado de conservación, se desarrollaron las pautas que marcarían el carácter de la intervención²¹, cuyos principales objetivos han sido detener los procesos de alteración presentes en los distintos materiales y proporcionar estabilidad estructural y material a todos los componentes.

El tratamiento se inició con la consolidación de la estructura, primer paso indispensable para restablecer su funcionalidad. Se retiraron los clavos que fijaban la cabeza de las mazas y se separaron mecánicamente las piezas que permanecían adheridas (Figura 47). Una vez liberados todos los elementos se procedió al tratamiento específico de los distintos materiales.

Para la limpieza de la estructura se utilizaron medios mecánicos. Los casquillos de hierro se limpiaron con la ayuda de micromotor, utilizando diferentes fresas y cepillos. No se consideró necesario desmontar los casquillos situados en ambos extremos de los bastones, debido a que se encontraban perfectamente encajados y permitían la ejecución de los tratamientos, si bien se protegió previamente la madera contigua con tisú laminado²². Una vez retirados los depósitos de productos de alteración de hierro de todos los casquillos, se procedió al desengrasado de la superficie con un disolvente orgánico²³ y a su posterior protección con una resina acrílica²⁴.

Los depósitos de polvo y los restos de productos de limpieza presentes en la madera, así como el serrín acumulado en las galerías originadas por los insectos, se eliminaron mediante cepillado y aspirado de la superficie. Posteriormente se efectuó un tratamiento preventivo de desinsectación mediante atmósferas controladas²⁵. A continuación, se reintegraron las pérdidas de materia existentes en las galerías y en los extremos de la estructura: para las galerías se empleó un estuco bicomponente de base epoxídica²⁶, mientras que para los extremos se optó por una resina epoxídica tixotrópica bicomponente²⁷, por ofrecer mayor resistencia. En el caso de la maza MAM 12798 se retiró previamente el clavo que impedía la fijación del pomo. Por último, se ajustaron en su lugar los casquillos de hierro, garantizando su unión con la misma resina utilizada para reintegrar los extremos.

La estabilización de los elementos metálicos externos se ha desarrollado en dos fases: una primera fase de limpieza, centrada en retirar los depósitos acumulados en anteriores tratamientos, y una segunda enfocada a asegurar la fijación y el correcto ensamblaje de todas las piezas.

El tratamiento de limpieza se abordó con el propósito de conseguir un efecto visual homogéneo²⁸, modificando lo menos posible la superficie subyacente y garantizando

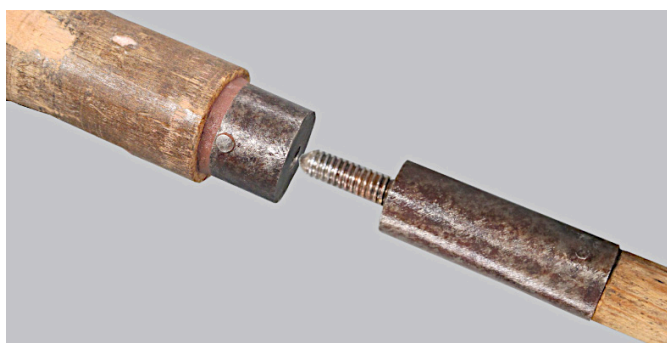


Figura 55. Estado final del ensamblaje central de la estructura de una de las mazas. Fotografía de los autores.

²¹ La metodología y los criterios que han guiado la actuación han seguido en todo momento las directrices y recomendaciones, nacionales e internacionales, establecidas en materia de conservación de bienes culturales.

²² Lampraseal®: [https://www.culturaydeporte.gob.es/gl/dam/jcr:5330d1d1-3e66-4d87-b4e6-1596cedeb2cd/Lampraseal%20\(rev.%202018\).pdf](https://www.culturaydeporte.gob.es/gl/dam/jcr:5330d1d1-3e66-4d87-b4e6-1596cedeb2cd/Lampraseal%20(rev.%202018).pdf)

²³ Acetona: https://es.vwr.com/assetsvc/asset/es_ES/id/7668871/contents.

²⁴ Incralac / Acetona al 50 %: https://www.kremer-pigmente.com/elements/resources/products/files/79625_SDS.pdf.

²⁵ Tratamiento de anoxia por atmósferas controladas de gases inertes (nitrógeno).

²⁶ Balsite® - W+K: https://shop-espana.ctseurope.com/documentacioncts/fichastecnicasweb2018/1.1.2.resinaepoxidica2016/balsiteesp_17.pdf.

²⁷ Araldit® SV 427-2 / HV 427-1: <https://www.productosdeconservacion.com/eshop/adhesivos/432-araldit-madera-sv-427-endurecedor-hv-427.html>.

²⁸ Hay que tener en cuenta que las dos piezas forman un conjunto y como tal deben ser consideradas.

la eliminación de todos los residuos que pudieran permanecer en la superficie. Para ello se estableció un protocolo de limpieza en el que se consideraron una serie de cuestiones metodológicas relativas tanto al desarrollo de la intervención, como a sus resultados a largo plazo. En este sentido, para la retirada de los depósitos acumulados se ha priorizado el empleo de limpieza acuosa, por considerarla el método más apropiado e inócua en relación con el tipo de suciedad que se quería retirar. La metodología empleada ha consistido en la inmersión y suave cepillado de las piezas en baños de agua desmineralizada con un tensioactivo no iónico²⁹. Para las zonas de difícil acceso se recurrió a la limpieza con ultrasonidos, evitando su utilización en piezas con dorado. La eliminación o el matizado de la capa de sulfuro de plata se realizaron mediante la aplicación, con torundas de algodón, de un disolvente orgánico³⁰; en las áreas más sulfuradas fue necesaria la utilización puntual de abrasivos³¹. En todos los casos se efectuaron aclarados posteriores con agua desmineralizada para garantizar la ausencia de depósitos superficiales³². Para el secado se utilizaron gamuzas suaves de algodón. Por último, se repasó la superficie de las piezas con ayuda de micromotor y cepillos de hilo de algodón. La manipulación de las piezas se realizó siempre con guantes de algodón o de nitrilo para evitar posibles depósitos de grasas, cloruros y ácidos orgánicos de las manos (Costa, 2001: 25).

La corrección de las deformaciones fue descartada al considerar que ninguna era determinante para la estabilidad de las piezas y que su modificación podría haber supuesto nuevas alteraciones en el metal. Sí se consideró necesario, sin embargo, asegurar las uniones desmontables que fijan los elementos decorativos de la cabeza. Para las uniones roscadas fue suficiente con la inmovilización de las tuercas mediante un punto de adhesivo³³. Los elementos sujetos con patillas de plata dobladas precisaron la utilización de soldadura láser³⁴, ya que al desmontar las piezas algunas patillas se fracturaron, debido a la acritud que el metal había adquirido con el tiempo y a la corrosión existente en alguno de los puntos de soldadura. Se revisaron todas las patillas y se soldaron las fracturadas y las que se encontraban en mal estado.



Figura 56. Trasera de una de las coronas de los escudos. A izqda.: estado inicial; en el centro: después del tratamiento de limpieza; a dcha.: estado final de la pieza con las patillas soldadas. Fotografía de los autores.

²⁹Tween 20: <https://shop-espana.ctseurope.com/documentacioncts/fichastecnicasweb2018/3.1disolventes2016/TWEEN%2020%20ESP.pdf>.

³⁰Etanol: https://es.vwr.com/assetsvc/asset/es_ES/id/7666068/contents.

³¹Puntualmente se utilizaron goma de borrar MILAN 430 y una pasta abrasiva suave Pre-lim: [https://www.kremer-pigmente.com/elements/resources/products/files/62901_Pre-Lim_Surface_Cleaner\(2016\).pdf](https://www.kremer-pigmente.com/elements/resources/products/files/62901_Pre-Lim_Surface_Cleaner(2016).pdf).

³²El análisis in-situ, mediante equipos Raman portátiles, de algunas piezas ha permitido constatar la presencia de compuestos orgánicos que desaparecen tras ser retirados los depósitos.

³³Se empleó una resina acrílica, Paraloid B-72 al 30 % en acetona: <https://shop-espana.ctseurope.com/documentacioncts/fichastecnicasweb2018/1.1.resinaacrilica2016/paraloidb-72esp.pdf>.

³⁴La soldadura láser es el único sistema que garantiza la unión de las piezas sin un aporte excesivo de calor para el resto del objeto. La ejecución de las soldaduras se efectuó por Alejandro Chamorro Salillas.

Para finalizar el tratamiento se planteó la posibilidad de aplicar una capa de protección superficial. El procurar una protección efectiva a la superficie metálica está condicionado por varios factores, principalmente por la uniformidad y el espesor de la capa aplicada (Sease *et alii*, 1997: 7; Thickett y Hockey, 2003: 161). Teniendo en cuenta que todas las capas de protección alteran la apariencia de la superficie —sobre todo en las zonas lisas y pulidas— y considerando la dificultad para conseguir una capa de protección homogénea, se desestimó la aplicación de una capa de protección final. En su lugar será necesario el control de los factores medioambientales en los espacios de exposición y de almacenaje de las mazas. El Museo de América cuenta con sistemas de seguimiento y control de las condiciones ambientales.

Una vez estabilizados todos los elementos, y antes de abordar el montaje, se elaboró un segundo registro fotográfico que incorporó al ya existente el repertorio de marcas de montaje y otros detalles del interior de las piezas. Por último, se procedió a la fase de montaje (Figuras 57 y 58) para la que se tuvieron en cuenta las marcas presentes en los diferentes elementos, de manera que las piezas cambiadas de lugar fueron montadas nuevamente en su ubicación original. Durante esta fase se pudo constatar la recuperación de la funcionalidad de todos los elementos, estructurales y externos, que componen cada una de las mazas, así como la estabilidad de estas. Es importante destacar la relevancia de esta cuestión en relación con el restablecimiento de su condición de desmontables, condición que habían perdido estas dos piezas de orfebrería, así como la repercusión de este factor en su mantenimiento futuro.



Figuras 57 y 58. Proceso de montaje de las mazas. Fotografía: Alfonso Hernández.

Para concluir, cabe señalar que en la intervención realizada se han abordado tanto el origen de las lesiones, como los efectos que estas han provocado, sin olvidar procurar las condiciones necesarias para su futura conservación, conjugando así la conservación —preventiva y curativa— y la restauración (ICOM, 2008).

Bibliografía

- ALONSO BENITO, J. (2015): *Platería Colecciones del MNAD*. Madrid: Secretaría General Técnica, Subdirección General de Documentación y Publicaciones, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, F. (1925): *Una visita al Museo Arqueológico Nacional*. Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos».
- Autos acordados de la Real audiencia pretorial de La Habana* (1874). Habana: Imprenta de la Real audiencia pretorial por S.M. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000053833&page=1>.
- BANDERA ROMERO, M.ª L. de la (1986): «Introducción al estudio de la joyería prerromana peninsular. Técnicas». *Habis*, 17, pp. 515-538. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.12795/Habis.1986.i17.30>.
- BLOG DE HERÁLDICA (2008): «Corona Real de España». *Blog de Heráldica*, 3 de noviembre [blog]. Disponible en: <https://blogdeheraldica.blogspot.com/2008/11/la-corona-real-de-espaa.html> [Consulta: 16 de agosto de 2022].
- CODINA, C. (2016): *La joyería. La técnica y el arte de la joyería explicadas con rigor y claridad*. Barcelona: Parramon.
- COSTA, V. (2001): «The deterioration of silver alloys and some aspects of their conservation». *Studies in Conservation*, 46 (Sup. 1: reviews in conservation 2), pp. 18-34. Disponible en: <https://doi.org/10.1179/sic.2001.46.Supplement-1.18>.
- DEPARTAMENTO DE CONSERVACIÓN, MUSEO DE AMÉRICA (1998): *Informe de intervención de las mazas N.º de Inv. 12797 y 12798*. Documento interno inédito. Madrid: Museo de América.
- ESTERAS MARTÍN, C. (1979): «El punzón de platería de Barcelona: su evolución formal y cronológica (siglos XIV al XX)». *Archivo español de arte*, 52 (208) pp. 425-436.
- FERNÁNDEZ VEGA, M.ª P. (1965): *Museo de América. Guías de los museos de España XXV*. Madrid: Dirección General de Bellas Artes, Ministerio de Educación Nacional.
- Guía para diseñadores y prescriptores de joyería* (2009). Córdoba: Centro Tecnológico Andaluz del Diseño (SURGENIA).
- ICOM (2008): *Resolución que se presentará a los miembros del ICOM-CC durante la XV.ª Conferencia Trianual. Nueva Delhi, 22-26 de septiembre de 2008. Terminología para definir la conservación del patrimonio cultural tangible*. Disponible en: https://ge-iic.com/files/Cartasydocumentos/2008_Terminologia_ICOM.pdf.
- MARCOS ALONSO, C. (2017): «150 años del Museo Arqueológico Nacional». *Boletín del Museo Arqueológico Nacional*, 35, pp. 1677-1715.
- MARTÍNEZ RAMÍREZ, S. y SÁNCHEZ CORTÉS, S. (2022): *Informe sobre las medidas realizadas en la Maza del Museo de América mediante espectroscopía Raman*. Documento interno inédito. Madrid: Instituto de Estructura de la Materia, CSIC.
- MIOZZO, I. (1995): *Apuntes sobre las principales técnicas de elaboración empleadas en orfebrería. Curso de formación sobre las tecnologías empleadas en la elaboración y acabado de joyas*. Cuenca: CIDAP. Disponible en: <http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/bitstream/cidap/338/2/CURSO%20IILA-ACABADO%20DE%20JOYAS.pdf>.
- MUSEO ARQUEOLÓGICO NACIONAL (1917): *Guía histórica y descriptiva del Museo Arqueológico Nacional*. Madrid: Tip. de la «Revista de archivos, bibliotecas y museos». Disponible en: https://bvpb.mcu.es/ca/catalogo_imagenes/grupo.do?path=186740&interno=S&posicion=1.
- MUSEO DEL PRADO (s.f.): «Pomar Llaró, José». En *Museo del Prado*. Disponible en: <https://www.museodelprado.es/coleccion/artista/pomar-llaro-jose/382221b2-ce01-4319-998f-be19e4250d1a>.
- PALOMAR, T., RAMÍREZ BARAT, B. y CANO, E. (2018): «Evaluation of cleaning treatments for tarnished silver: the conservator's perspective». *International Journal of Conservation Science*, 9 (1), pp. 81-90.

- ROBLEDO, B. (2017): «El Museo de América: creación e historia de sus colecciones». *Boletín Del Museo Arqueológico Nacional*, 35, pp. 1771-1779.
- RUIZ ENCINAR, M. (2012): «Aproximación a los emblemas revolucionarios en La Rioja del siglo XIX». *Boletín A.R.G.H.*, 4, pp. 77-114.
- SEASE, C., SELWYN, L., ZUBIATE, S., BOWERS, D. Y ATKINS, D. (1997): «Problems with coated silver: whisker formation and possible filiform corrosion». *Studies in Conservation*, 42 (1), pp. 1-10. Disponible en: <https://doi.org/10.1179/sic.1997.42.1.1>.
- SGS TECNOS S. A. (2022): *Mazas de plata. Informe 911-62203-1 Identificación de materiales*. Documento interno inédito. Madrid: SGS Tecnos S.A.
- STEFANOS K. KROUSTALLIS (2023): *Diccionario de Técnicas. Tesoros del Patrimonio Cultural de España*. Ministerio de Cultura y Deporte. Disponible en: <http://tesoros.mecd.es/tesoros/tecnicas> [Consulta: 16 de agosto de 2022].
- THICKETT, D. y HOCKEY, M. (2003): «The effects of conservation treatments on the subsequent tarnishing of silver». *Conservation Science 2002: papers from the conference held in Edinburgh, Scotland 22-24 May 2002*. Londres: Archetype Publications, pp. 155-161.

Fuentes documentales

- MUSEO ARQUEOLÓGICO NACIONAL (MAN), Archivo, Expediente 1901/40. *Ingreso en el Museo de dos banderas y dos mazas de plata procedentes de La Habana (con punzón de Pomar, Barcelona) guardados en un estuche de caoba; entregados por el Archivo Histórico*. Madrid, 1901.

Dos mazas ceremoniales de La Habana colonial en el Museo de América: contexto histórico¹

Two ceremonial silver maces from colonial Havana: historical context

M.ª Isabel Sánchez Marqués

Historiadora del Arte
Restauradora de BBCC
isanmarq@gmail.com

Asunción Rivera Valdivia

Restauradora de BBCC
Museo de América
asuncion.rivera@cultura.gob.es

Resumen: La reciente restauración de dos mazas ceremoniales de plata que formaron parte del ajuar institucional de La Habana colonial, ha motivado que se lleven a cabo distintos estudios dirigidos a ampliar el conocimiento de las piezas desde otras perspectivas. En este texto se ha vertido la información hallada en diferentes documentos consultados, cuyos datos han permitido reconstruir algunos momentos de su trayectoria histórica, así como los motivos por los que se hicieron y la función para la que fueron demandadas. Asimismo, se han podido relacionar con los personajes políticos involucrados en su fabricación y determinar los vínculos que mantuvieron con los orfebres que las elaboraron.

Palabras clave: mazas, La Habana, capitán general, Audiencia Pretorial, orfebres, itinerario.

Abstract: The recent restoration of two silver ceremonial maces that were part of the institutional trousseau of colonial Havana, has motivated different studies to be carried out aimed at broadening the knowledge of the pieces from other perspectives. In this text, the information found in different consulted documents has been poured, whose data have allowed reconstructing some moments of its historical trajectory, as well as the reasons why they were made and the function for which they were demanded. Likewise, they have been able to relate to the political figures involved in their manufacture and determine the links they had with the goldsmiths who made them.

Keywords: maces, Havana, Pretorial Court, captain general, goldsmith, itinerary.

¹ Las autoras desean expresar su agradecimiento a Cindel Velázquez Cervantes, Aurora Ladero Galán y Virginia Salve Quejido, por la colaboración y ayuda prestada.

1. El contexto histórico

La historia y la trayectoria de las dos mazas de plata que regresaron a España desde La Habana tras la pérdida de Cuba, Puerto Rico y Filipinas en 1898, estuvieron directamente relacionadas con estos trascendentales acontecimientos que pusieron punto final al imperio español de ultramar. Las consecuencias de esos hechos tuvieron una repercusión inmediata sobre el futuro de la metrópoli y el de los territorios independizados, que afectó profundamente a todos los aspectos de la vida y de la política de ambas partes.

La trayectoria de las mazas a partir de ese momento fue similar a la que siguieron las personas, los documentos y los objetos que oficialmente habían representado el poder y la presencia de la Corona española durante cuatro siglos. Tuvieron que recorrer caminos paralelos y una gran parte de todos ellos pudieron regresar a España con la urgencia que marcaron las condiciones impuestas por Estados Unidos tras la firma del Tratado de París con el que se dio por finalizada la contienda.

Desde entonces, el futuro de las dos piezas estuvo supeditado a las decisiones que hubo que tomar con respecto a su destino, hasta que definitivamente, después de su paso por distintas instituciones, se les asignó el lugar que hoy en día ocupan en el Museo de América².

El hecho de que las mazas formen parte de las colecciones del Museo de América solo se puede entender si se ponen en relación con el conjunto de acontecimientos históricos que propiciaron su fabricación y que, posteriormente, condicionaron su itinerario; un viaje de ida y vuelta entre España y La Habana, ciudad en donde permanecieron desde 1860 aproximadamente, hasta que regresaron a la antigua metrópoli después de 1898. Fue un periodo relativamente breve de tiempo en el que estuvieron cumpliendo con la función para la que fueron concebidas: encabezar comitivas ceremoniales en representación del monarca junto a otras insignias reales que se exportaron al Nuevo Mundo, cuyas imágenes e inscripciones eran portadoras de un mensaje en relación con dicha función institucional.

Para el estudio de las mazas se contaba, como punto de partida, con los datos proporcionados por las fichas de catalogación elaboradas para DOMUS (Sistema Integrado de Documentación y Gestión Museográfica) en el Museo de América (fichas de inventario 12797 y 12798) y con la información que aportan las propias mazas. Considerando esta información, se emprendió la búsqueda de otros documentos que enlazaran coherentemente con la ya obtenida, para lo cual se hizo un seguimiento de los personajes implicados, que incluyen no solo a los orfebres que las fabricaron, sino también a los responsables políticos del encargo. Todos ellos llegaron a confluir en un momento preciso en un determinado entorno, siendo su entramado de relaciones determinante para que las mazas fueran demandadas y fabricadas.

Para entender mejor el contexto y el significado de las mazas habría que remontarse a los primeros momentos que siguieron al «descubrimiento» de América y tener en consideración el poderoso impacto que este hecho produjo. Su doble dirección afectó profundamente, con distintos resultados, tanto a la metrópoli como a las nuevas tierras encontradas. Todo el aparato político, aún en formación, de los entonces reinos de España, en transición hacia el Estado moderno, fue exportado a los nuevos territorios en donde se impuso la pesada maquinaria de gobierno existente, cuya tradición medieval tuvo que convivir con la creación de nuevas instituciones que permitieran, desde otro continente, el gobierno y la administración de las nuevas posesiones de la Corona castellana. Paradójicamente, para resolver el descomunal desafío de ejercer el control sobre unos territorios tan desmesurados como desconocidos, se optó por la imposición de un modelo gestado durante siglos

²Para conocer las instituciones que temporalmente las acogieron o las exhibieron, véase en este mismo número de esta revista el artículo «Conservación de dos mazas ceremoniales de plata de la ciudad de La Habana» que describe las piezas, su estado de conservación y los procesos de la intervención, aportando también su trayectoria museográfica hasta la actualidad.

por y para el Viejo Mundo, cuya complejidad y probablemente inadecuación, supuso un reto titánico a la hora de su implantación y representación en los territorios recién descubiertos, considerados como Nuevo Mundo. Las instituciones impuestas funcionaron como un trasunto de la monarquía de la metrópoli. Para ello se llevaron a cabo distintas divisiones territoriales que se organizaron mediante órganos de gobierno muy jerarquizados —presididos por altos funcionarios— cuyos principales exponentes fueron los grandes virreinos que rigieron el corazón del Imperio hasta bien entrado el siglo XVIII. Después de los virreyes, otros nombramientos relevantes fueron los presidentes, los gobernadores y los capitanes generales, los cuales, entre otros muchos cargos, constituyeron una poderosa élite que se ocupó —en cada territorio y en cada etapa histórica— del control de ese vasto Imperio. Siguiendo al historiador Ruggiero Romano, operaron dentro de un marco institucional muy rígido que se definía por actuar «con instrucciones muy precisas a las que debían rendir minuciosas cuentas de todos los aspectos posibles e imaginables de la vida política, administrativa, fiscal, comercial, militar y de las misiones religiosas» (Romano, 1992: 494).

Este pesado engranaje político-administrativo —que se impuso en las posesiones americanas desde muy temprano— tuvo su correspondencia en la metrópoli con el establecimiento de una serie de organismos creados *ex profeso* para controlar todos los aspectos derivados de su gobierno. Entre ellos destaca la Casa de Contratación, instalada en Sevilla en 1505, que era responsable de velar por la mercancía procedente de América, que obligatoriamente debía pasar por la ciudad; o El Real y Supremo Consejo de Indias, establecido en 1524 y cuyas funciones eran las de elaborar leyes para América, administrar los territorios americanos proponiendo al rey el nombramiento de funcionarios, ser tribunal de justicia en los asuntos más trascendentes y controlar la Casa de Contratación. A medida que se fueron produciendo los inevitables cambios políticos y conflictos de intereses con otros países, o bien para resolver desajustes o problemas internos generados por las propias instituciones, se fueron modificando o creando otras más ajustadas a las circunstancias que las demandaban. En este sentido la Corona, para poder controlar los privilegios de las ambiciosas aspiraciones de las élites conquistadoras, hizo que se establecieran en los territorios dominados las Reales Audiencias, ejerciendo como tribunales encargados de hacer cumplir las leyes y velar por los intereses regios. Estas, en palabras de Romano, «no limitaron sus atribuciones a la esfera judicial sino que asumieron también funciones de gobierno» (*Ibidem*: 494).

En cuanto al enrevesado andamiaje del Estado que se introdujo en América —y como parte integrante de las instituciones a las que sirvieron—, se exportó también un nutrido elenco de objetos ceremoniales que simbolizaban y representaban directamente el poder de la monarquía, materializado este en las distintas insignias reales, cuyos principales ejemplos (entre los más importantes) los constituían el escudo real y la corona, el sello real, el estoque real, los estandartes, el palio y las mazas. Cada uno de ellos simbolizaba alguna de las cualidades inherentes al poder político y representaban al monarca, al Estado mismo: «En el Nuevo Mundo, las insignias del rey aparecían siempre en el centro del ritual público, pues eran referencia del orden establecido por la corona española» (Cárdenas, 2001: 64).

Por lo tanto, las mazas ceremoniales eran unas de las piezas que la Corona había ido incorporando como escenificación de su poder. Su utilización era parte de un acto jurídico y constituían la representación legal del rey, cuya persona estuvo ausente en los nuevos territorios conquistados. Eran portadas por los maceros, quienes encabezaban las comitivas en actos oficiales delante de los cabildos, corporaciones municipales, provinciales o legislativas. Siguiendo al historiador Salvador Cárdenas: «En las Indias, las mazas eran expresamente concedidas por el rey a las ciudades y corporaciones, y en ellas se grababan las armas reales, por lo que también eran representativas del Estado» (*Ibidem*: 88).

Con respecto a la importancia de estas insignias, es interesante mencionar la existencia de otra pareja de mazas de plata, también de La Habana, que se conservan en el Museo de la Ciudad de La Habana, el cual ocupa, desde su inauguración en 1964, el edificio que en época colonial fue el palacio de los Capitanes Generales (Figura 1). Se trata de dos piezas fundamentales de su colección de orfebrería, realizadas en 1631 y que pertenecieron al cabildo de la ciudad. Se considera que son las

piezas artísticas autóctonas más antiguas de época colonial y su autoría se debe al platero cubano Juan Díaz Maldonado (La Habana, 1931). La cabeza muestra excepcionalmente el escudo nobiliario del capitán general Juan Bitrán de Viamonte, quien las encargó, pasando por alto la prohibición explícita por parte de la Corona de que en esas insignias, de uso exclusivo regio, se ostentaran blasones o armas personales que no fueran las del monarca³. Estas mazas, de uso edilicio, tienen la peculiaridad de mostrar una representación de la bahía de La Habana, con sus tres fortalezas y la llave de la capital, elementos que se constituirían como los del escudo de la ciudad, el cual aparece también representado en las mazas del Museo de América.



Figura 1. A izqda. mazas del siglo XVII del Cabildo de La Habana (Museo de la Ciudad, La Habana). Imagen tomada de CALZADILLA RODRÍGUEZ, I. (2019): «Las mazas del capitán general». *Isla al Sur*, 28 de mayo, <https://islal-sur.wordpress.com/2019/05/28/las-mazas-del-capitan-general/>. A drcha. mazas del siglo XIX del Museo de América, Madrid (MAM 12797 y 12798). Fotografía: José Luis Municio.

Ambas parejas de mazas están separadas por un amplio periodo de tiempo, en torno a 229 años, durante cuyo transcurso se produjeron transformaciones y cambios profundos de carácter político-administrativo, legislativo y social, muchos de ellos como consecuencia del cambio de la

³ Con la unión de los reinos de Castilla y Aragón, los símbolos se convirtieron en una parte importante de los dispositivos propagandísticos a favor de la causa monárquica, cuyas leyes expresan su monopolio. Los Reyes Católicos así lo dispusieron en una Ley de 1480 que corrobora y amplían Carlos V y Felipe II. (Cárdenas, 2001: 19-20).

dinastía reinante. Desde el comienzo del siglo XVIII, con Felipe V, el primer rey Borbón, se modificó la organización territorial con la finalidad de homogeneizar y centralizar el Estado siguiendo el modelo francés. Para ello, se promulgaron los denominados decretos de Nueva Planta por los que se abolieron los fueros y privilegios de los antiguos reinos peninsulares. En su lugar, el Estado se dividió administrativamente en provincias y capitanías generales con la intención de que fueran gobernadas por las mismas leyes. Las reformas también afectaron a las posesiones de Ultramar en cuanto a la reorganización interna de los virreinos, gobernaciones y capitanías generales. Además, se redujeron las actuaciones de otras instituciones señeras, como el Consejo de Indias, hasta prácticamente abolir las leyes que protegían a la población autóctona. Otro importante cambio fue el traslado a Cádiz de la Casa de Contratación.

Las mazas del Museo de América, de producción tardía, tuvieron un escenario propio, el siglo XIX, en el que las transiciones y los relevantes acontecimientos históricos se impusieron y sucedieron con una velocidad inusitada. Todo el siglo se caracterizó por ser un periodo especialmente dramático y caótico de la historia de España, en el que las guerras no concedieron tregua alguna desde que en 1807 las tropas francesas se introdujeran en la Península Ibérica, consumando su invasión en 1808. La inestabilidad de la frágil situación política estuvo continuamente potenciada por las sucesivas revueltas y alzamientos independentistas, tanto en la metrópoli como en los distintos territorios de las colonias, especialmente en las americanas. La profunda crisis política que azotó a España tuvo como consecuencia una severa inestabilidad plagada de situaciones extremas, donde las guerras civiles fueron una constante, como también sucedió con los sucesivos levantamientos militares o las conspiraciones y cambios de gobierno con sus respectivas constituciones, derogaciones y modificaciones. Estos hechos, en suma, ponían de manifiesto la gran insatisfacción y la acumulación de problemas seculares sin resolver, escenificando una pugna continuada de acción-reacción en aras de la modernización de la política, la cual fue propugnada por los grupos progresistas ante la fuerte oposición de las fuerzas tradicionales y conservadoras. Esta situación insostenible de conflictos tuvo además como colofón final, al terminar el siglo, la temida pérdida de las últimas y preciadas posesiones de Ultramar, una vez que España fuera derrotada en la desigual guerra que mantuvo con Estados Unidos por la hegemonía de Cuba desde 1895 hasta 1898.

Mientras se sucedían estos hechos, simultáneamente se fueron produciendo notables cambios dirigidos a modificar leyes, se suprimieron organismos o bien se crearon otros en consonancia con las demandas y los conflictos que así lo exigían, cambios que, inevitablemente, desde la metrópoli tenían siempre su repercusión en las colonias. No obstante, durante el siglo XIX fue una constante de la política colonial española el mantenimiento de un régimen jurídico especial para las provincias de Ultramar, a pesar de que los textos constitucionales establecieron la uniformidad de fueros y de Códigos en los territorios de la Monarquía, los cuales nunca fueron aplicados a las provincias ultramarinas (Alvarado, 1996: 829). En este orden de cosas, para coordinar la mejora de la administración ultramarina y la resolución de sus problemas internos, fue creado en 1863 el Ministerio de Ultramar, organismo que sería decisivo durante las siguientes décadas —y hasta su disolución el 25 de abril de 1899— en la formulación de la política colonial (Moral, 2017: 35; Zanetti, 2017: 161).

A las profundas transformaciones que se produjeron en todos los ámbitos no permanecieron ajenas las instituciones de justicia. Importa resaltar aquí la creación del Tribunal Supremo, cuya efímera implantación inicial tuvo lugar con la Constitución de Cádiz, ocupándose Fernando VII durante su reinado de impedir que se instalase una monarquía constitucional. Fue con Isabel II (Figura 2), a partir de 1834, cuando se suprimieron los antiguos Consejos de España y de Indias, se crearon los ministerios y se instauró el denominado inicialmente Tribunal Supremo de España e Indias. A partir de esa fecha también se comenzaron a regular las primeras insignias reglamentadas del Tribunal, cuyo proceso se inició con la Real Orden de 28 de noviembre de 1835, a partir de la cual se estableció el traje de ceremonia de los ministros de los tribunales.



Figura 2. *Isabel II niña* rodeada de los atributos reales. Litografía de Ramón Amerigó siguiendo a Federico de Madrazo (h. 1834). Museo Nacional del Prado, Madrid (n.º catálogo G004145). © Museo del Prado (<https://www.museodelprado.es/coleccion>).

Paralelamente, desde ese momento se fueron codificando e imponiendo los símbolos relacionados con la justicia que se materializaron en el emblema del Tribunal Supremo y en el gran collar de su presidente, que fue creado en 1844 por Isabel II como símbolo de la independencia del poder judicial (Poder Judicial España, s.f.).

Estos símbolos, hoy en día, siguen siendo los mismos: la balanza, la fasces y el hacha (*labrys*), la espada, la rama de roble, las serpientes y el ojo con ráfagas. Todos ellos, junto con las alegorías relacionadas con las virtudes cardinales (propias del buen gobierno) están representados en la cabeza de las mazas, aludiendo a una institución de justicia. Estos símbolos, que se estaban tipificando en la inicial andadura del Tribunal Supremo, coinciden en el tiempo con los que luciría parte del ajuar de objetos protocolarios de la Real Audiencia Pretorial de La Habana, de la cual formarían parte las mazas (Figura 3).



Figura 3. A izqda. emblema del Tribunal Supremo (imagen tomada de RAMÍREZ JIMÉNEZ, D. (2014): «Bicentenario del Tribunal Supremo del Reino de España: los Distintivos de la Justicia». *Numismático Digital*, 22 Octubre, <https://www.numismaticodigital.com/noticia/5743/articulos-medallistica/bicentenario-del-tribunal-supremo-del-reino-de-espana:-los-distintivos-de-la-justicia.html>). A drcha. emblema con símbolos de justicia en las mazas. Fotografía: Joaquín Otero.

2. La Real Audiencia Pretorial de La Habana y los capitanes generales

La Real Audiencia Pretorial de La Habana fue fundada por Real Decreto de 16 de junio de 1838, durante el periodo de la Capitanía General presidida por Joaquín Ezpeleta y Enrile, y se acabó convirtiendo en el Tribunal Superior de Justicia de toda la isla de Cuba (Conde San Juan de Caruco, 1947).

La importancia que adquirieron las Audiencias a lo largo del siglo XIX cobró especial énfasis en el periodo del reinado de Isabel II, hecho que se puso de manifiesto con su progresivo aumento en las ciudades más importantes, caso de la Audiencia de La Habana. Paralelamente, en ese mismo periodo, el cargo de capitán general asumió altas responsabilidades de mando: «la concentración de mandos ínsita en la figura le hacía ostentar simultáneamente las responsabilidades de Capitán General, Gobernador, Presidente de la Audiencia, Superintendente de la Hacienda Real, amén del Vicepatronato regio en lo eclesiástico» (Galván, 2017: 307). El mismo autor, definiendo las prerrogativas del cargo, prosigue:

Hasta el siglo XVIII, el Capitán General de Cuba actúa bajo la dependencia del Virrey de Nueva España. En el XIX, desaparecidos los Virreyes tras la independencia de los territorios de la América hispana continental, la importancia de Cuba asciende y el Capitán General ocupará la cima de la jerarquía administrativa en Ultramar (*Ibidem*: 308).

La confluencia de estos dos hechos interesa y es fundamental para explicar la historia de las mazas del Museo de América, dado que tanto los personajes políticos implicados como la elección de los dos orfebres que las realizaron, presentan una serie de interesantes vínculos y coincidencias. Al relacionarlos se verifican gran parte de las razones por las cuales las mazas fueron fabricadas en Barcelona por los dos orfebres catalanes que firmaron en ellas su trabajo, siendo además la ciudad donde ambos tenían su propio taller. A estos dos nombres hay que añadir también el que corresponde a las siglas del punzón del cónsul marcador, cuya actividad, en la misma ciudad, se desarrolló en el mismo periodo, tal y como se irá viendo seguidamente al desglosar estos aspectos.

3. Origen de las mazas

La referencia más antigua hallada, que con seguridad alude al momento en el que las mazas fueron demandadas, se recoge en un auto acordado por la Audiencia Pretorial de la Habana con fecha del 5 de octubre del año 1860 (*Autos acordados de la Real audiencia pretorial de La Habana*, 1874: 85).

A partir del encabezamiento de dicho auto se enumeran los cargos y se describe minuciosamente la indumentaria que debían llevar cada uno de los miembros del Tribunal, desde los señores ministros, el fiscal, los alcaldes mayores, tenientes fiscales, o el secretario de Acuerdo, pasando por promotores, abogados, relatores, escribanos, canciller, procuradores y repartidores, hasta los porteros, alguaciles y maceros.

Con este auto se estaba siguiendo la misma normativa que, previamente, se había impuesto en la metrópoli cuando se creó el Tribunal Supremo, puesto que, debido a la falta de uniformidad y escaso decoro en que incurrían los dependientes de los tribunales en su indumentaria, se adoptaron en el año 1853 unas nuevas medidas para reglamentarla, junto a las insignias y a los distintivos que debían de llevar cada uno de los cargos que constituían el Tribunal (Poder Judicial España, s.f.).

En este documento, además de indicar detalladamente la vestimenta que le correspondía a cada miembro del Tribunal, se especifica que se cargue al presupuesto la ejecución de dos mazas para dos maceros en los términos siguientes:

Asimismo acordaron dichos Sres. que del fondo del material se costeen mazas y trages para dos maceros que acompañen al tribunal en los actos de gran solemnidad y ceremonia; y que al propio tiempo que se traslade este auto al Sr. Presidente en contestación al oficio que lo origina, se circule y den las órdenes oportunas para su cabal cumplimiento en todos los extremos que comprende (*Autos acordados de la Real audiencia pretorial de La Habana*, 1874: 86).

La información que arrojaba este auto fue determinante para poder inferir que las mazas del Museo de América podrían ser las mismas que se pide que se costeen y que, finalmente, llegarían a fabricarse y a ser utilizadas en ese Tribunal para cumplir ese mandato.

A su vez, la fecha del auto fue otra de las claves para relacionar las mencionadas posibles conexiones existentes entre los personajes políticos que, en ese momento, tenían responsabilidades en el gobierno de la isla y en el de la metrópoli. Estos personajes, por su parte, proporcionaron las pistas acerca de la razón por la cual las piezas se hicieron en Barcelona por los orfebres que constan en las marcas de platero de las mazas y en la inscripción.

4. Personajes relacionados con las mazas

El 5 de Octubre de 1860, fecha de publicación del auto, el gobernador capitán general de Cuba en el cargo era Francisco Serrano Domínguez (1810-1885), futuro marqués de la Torre, quien permaneció como tal desde su nombramiento el 20 de septiembre de 1859 hasta el 10 de diciembre de 1862 (Figura 4).

De este codiciado cargo emergieron y prosperaron los más prestigiosos personajes de la política de aquel momento, caso de Leopoldo O'Donnell, quien había ocupado esa capitanía con anterioridad (1844-48) y que fue el responsable del nombramiento de Francisco Serrano en 1859, coincidiendo con uno de los periodos en los que O'Donnell asumió intermitentemente, hasta 1866, la presidencia del Consejo de Ministros.



Figura 4. *El capitán general Francisco Serrano y Domínguez, I duque de la Torre.* Autor: Antonio Gisbert Pérez. Museo Nacional del Prado, Madrid (n.º catálogo P004349). © Museo del Prado (<https://www.museodelprado.es/coleccion>).

O'Donnell fue uno de los principales personajes protagonistas de algunos de los más decisivos acontecimientos históricos del siglo XIX. Su exitosa carrera militar y política coincidió con la de otros poderosos personajes estrechamente ligados por la amistad, familia, ideología, intereses y ambiciones, los cuales constituyeron el núcleo duro de todos los acontecimientos políticos que tuvieron lugar durante el reinado de Isabel II y también en las etapas posteriores a su destitución como monarca y su exilio a Francia. Junto a un nutrido grupo de militares y políticos formó parte de las élites aristocráticas que detentaron las más altas responsabilidades de gobierno, lo que les permitió desplegar su poder, tanto en la metrópoli como en las colonias americanas, y muy especialmente en la isla de Cuba.

Dentro de esta élite interesa destacar el papel relevante de otros dos generales con vidas paralelas, Juan Prim y Prats y el ya nombrado Francisco Serrano. Todos ellos coinciden en su ambición personal por conseguir ascensos y reconocimientos políticos y militares. Ambos se movieron en los mismos ámbitos, en los que en algunos momentos coincidieron en posiciones y causas similares, aunque otras veces tomaron decisiones políticas opuestas, a pesar de formar parte del partido Unión Liberal, fundado por O'Donnell y el propio Serrano.

En el entramado de vínculos que tuvieron los personajes relacionados con las mazas del Museo de América, hay que destacar una serie de hechos que permiten comprender el contexto que compartieron, junto a una serie de circunstancias comunes. Algunos años antes de que Serrano fuese nombrado capitán general de Cuba (en 1843), Juan Prim ocupó efímeramente el cargo de gobernador militar de Barcelona y, algo después (desde 1847 a 1848), la capitanía de Puerto Rico.

Unos años después, O'Donnell, como presidente de gobierno, declaró la guerra a Marruecos el 22 de octubre de 1859, contienda en la que el general en persona asumió el mando de las tropas y consiguió tomar Tetuán, hecho victorioso que le procuró el título de duque de Tetuán. En esta guerra también adquirió gran protagonismo el general Juan Prim, quien por su decisiva participación en la batalla de los Castillejos, junto a los Voluntarios Catalanes que consiguió reclutar, obtuvo el título de marqués de los Castillejos.

Simultáneamente, mientras ocurrían estos hechos, el general Serrano, recién nombrado capitán general de Cuba por O'Donnell, se involucró en la contienda desde su privilegiado cargo, ocupándose de recabar fondos desde la isla para financiar esa guerra:

La isla no olvida las necesidades estatales y, el 11 de enero de 1860, Serrano constituye una Junta general para abrir suscripciones y arbitrar recursos con que atender el aumento de los gastos originados por la guerra de África. La recaudación es un éxito. (Galván, 2017: 334).

La victoria obtenida por ambos generales fue compensada oficialmente tras el fin de la guerra el 26 de abril de 1860, tanto con la celebración de diversos actos de reconocimiento como con la entrega de condecoraciones y de lujosos objetos conmemorativos para agradecer y poner de manifiesto su heroicidad y victoria en esas campañas. Entre estos objetos fueron obsequiados con coronas, sables y medallas⁴, entregadas durante el curso de sus viajes triunfales a su paso por diferentes ciudades en las que fueron aclamados por su victoria y elogiados y agasajados por esos hechos.

Precisamente, a partir de estas victoriosas campañas bélicas, se pudo establecer un vínculo determinante entre los objetos conmemorativos otorgados por su participación en la guerra de Marruecos y las mazas de La Habana, ya que uno de los dos orfebres catalanes cuyo nombre

⁴ Entre ellas, la medalla de plata dorada del general Prim —que se encuentra en el Museo Nacional del Prado— (Figura 6) y la medalla de plomo fundido del general O'Donnell, en el Museo Lázaro Galdiano (Figura 5).



Figura 5. Medalla del general O'Donnell. Autor: José Pomar Llaró. Museo Lázaro Galdiano, Madrid (n.º inventario 03653). © Museo Lázaro Galdiano. CER.es (<http://ceres.mcu.es>), Ministerio de Cultura y Deporte, España.



Figura 6. Medalla del general Juan Prim. Autor: José Pomar Llaró. Museo Nacional del Prado, Madrid (n.º catálogo O001632). © Museo del Prado (<https://www.museodelprado.es/coleccion>).

aparece inscrito en las mazas, fue José Pomar y Llaró, platero y cincelador afamado y muy activo en esos años, con importantes encargos oficiales en Barcelona (Figura 7). Pomar fue el mismo orfebre al que se le encargó la realización de algunas de las espadas y de las medallas concedidas a los dos generales. Además, también fue el autor de las medallas que la Diputación de Barcelona, como responsable del reclutamiento de los Voluntarios Catalanes, les otorgó a ellos personalmente o a sus familiares por la heroicidad que demostraron en la batalla de los Castillejos bajo el mandato del general Prim (Herrero, 2015).



Figura 7. Etiqueta de la platería y joyería de José Pomar en Barcelona. Imagen tomada de <https://www.todocoleccion.net/documentos-antiguos/tarjeta-plateria-joyeria-jose-pomar-plateria-33-barcelona~x229321050>.

En las mazas aparece también la marca de otro platero, cuyo contraste «Rosell» se refiere a Antonio Rosell. Ambos orfebres debieron mantener una estrecha relación, según se puede deducir por los numerosos trabajos y encargos en los que colaboraron, tal y como recoge Santiago Alcolea en su artículo «L'orfebrería barcelonina del segle XIX» (Alcolea, 1981: 141-193).

Respecto a estas colaboraciones, hay otra circunstancia que habla de esta fructífera relación y que facilitaba que pudieran llevar a cabo trabajos en común, ya que ambos tenían los locales de sus talleres en los números 10 y 14 de la calle Fenosa en Barcelona. Este dato se especifica en la reseña y el catálogo publicados con motivo de la Exposición Industrial y Artística del principado de Cataluña que tuvo lugar en Barcelona el año 1860, para la cual habían presentado algunas de las últimas obras de su producción. Entre ellas Pomar exhibió una corona y un sable conmemorativos hechos para los generales Prim y O'Donnell respectivamente. El texto del catálogo se refiere a los dos orfebres de la manera siguiente:

99. POMAR, D. JOSE, Barcelona, calle de la Fenosa, n.º 14. —Una corona de oro cincelada, con esmaltes, dedicada al Excmo. Sr. Marqués de los Castillejos; un sable, que la ciudad de Granada dedica al Excmo. Sr Duque de Tetuán, y un cuadro con medallas de relieve. El sable, en la parte correspondiente al arte de este expositor, era una obra de extraordinario mérito: la empuñadura y la vaina tenían, entre otros adornos, varios bustos de grandes personajes históricos, admirablemente vaciados y esculpidos; y en la segunda figuraba además una cinta enrollada en espiral, á lo largo de ella, esmaltada, con inscripciones alusivas á la conquista de Granada, y á la guerra de África (Orellana, 1860: 153).

101.* ROSELL, D. ANTONIO, Barcelona, calle de la Fenosa, número 10. Diferentes piezas de plata con cristales de colores, y varias escribanías; entre ellas, una representando la pesca (*Ibidem*: 154).

Asimismo, la reseña ofrece una información similar sobre lo expuesto por los dos orfebres, pero añade en el elogio de la sección de joyería, entre otras obras, el sable que presentó Pomar en los siguientes términos: «es una obra de extraordinario mérito el sable de honor, que la ciudad de Granada dedica al Excmo. Sr. Duque de Tetuán, en el cual todo es bueno: la escultura, el esmalte y el grabado» (*Ibidem*: 49-50).

Si se analizan y se relacionan estos hechos se puede percibir cómo la existencia de las mazas es el resultado de una compleja conjunción de circunstancias, sucesos y personajes —aparentemente inconexos—, cuyas profesiones, cargos, objetivos y distribución geográfica confluyeron en un mismo momento cronológico mediante una serie de relaciones cruzadas. No obstante, el círculo de los personajes involucrados en relación a la fabricación de las mazas se amplía con uno más, cuya marca aparece junto a la de Rosell. Se trata del cónsul marcador que firma con las iniciales ByR, lo que conduce a Cruz Valdovinos a pensar que pudiera tratarse del platero Juan Baxeras Rosales (citado en Alonso, 2015: 298), cuyas iniciales coinciden y del que se sabe que su periodo de actividad en el cargo está registrado entre los años 1858 y 1878 (Alcolea, 1981: 158-159, 183 y 190).

Adicionalmente, se podría añadir otro personaje más al grupo de artífices implicados en la confección de las mazas, a pesar de que no se nombra en ningún documento. Se trataría del pintor Tomás Moragas i Torras, quien fue alumno de José Pomar durante su periodo de formación inicial y posteriormente su yerno. En la publicación *Album Salón* de 1898, en la que participaba habitualmente como ilustrador, se publicó una reseña sobre el pintor acompañada por algunas de sus ilustraciones (Figura 8). En dicha reseña se indica esa colaboración y se mencionan algunas de las obras de Pomar en las que Moragas había participado como diseñador. El texto comienza explicando su etapa de formación, momento en el que el futuro artista entró en contacto con Pomar:

Aun cuando sus aspiraciones iban más lejos [...] respetando la voluntad paterna, hizo durante cuatro años el aprendizaje de grabador-cincelador en el taller de don José Pomar y Lladó, reputado á la sazón como el mejor de los escultores barceloneses; quien, viendo la vocación del muchacho y sus felices disposiciones, le concedió dos horas diarias de libertad para que asistiese á la clase de pintura.

Presto se halló el joven Tomás en estado de descansar á su maestro; tanto, que éste no tardó en confiarle los dibujos de cuantos objetos delicados le encargaban, entre los cuales merecen citarse, la escribanía que se regaló al ministro de Hacienda Salaverria, después de la guerra de África, las espadas de honor para O'Donnell y Prim con motivo de la misma, y el álbum que la Diputación entregó á la Reina Doña Isabel, cuando la augusta dama visitó el Monasterio de Montserrat (Carrera, 1898: 121).

La estrecha relación personal y laboral que mantuvieron se recoge también en la semblanza biográfica que aporta la ficha del Museo del Prado para la medalla conmemorativa de plata dorada con la efigie del general Prim (Figura 6), realizada para exaltar su participación en la guerra de África (Museo del Prado, s.f.).

Por lo tanto, conociendo estos hechos, no parece improbable que junto a los nombres de los orfebres y las iniciales del cónsul marcador, hubiera que añadir el de Tomás Moragas como diseñador de las mazas.

Si se sintetiza el conjunto de hechos, personajes y cronología, que acaecieron en un breve espacio temporal, se puede vislumbrar como la relación y los cargos que mantienen los protagonistas políticos enlazan con la elección de los artistas implicados en ese momento en la fabricación de objetos oficiales relacionados con la propia Corona, así como en la de objetos conmemorativos dedicados a los generales que libraron las exitosas batallas contra Marruecos, victorias consideradas como un momento excepcional de exaltación patriótica y de refuerzo de la frágil monarquía de Isabel II.

Con respecto a la fecha en la que las mazas se solicitaron en el auto del 5 de octubre de 1860, hay que volver a la figura del general Serrano, a la sazón gobernador capitán general de la isla en ese momento. Como se ha mencionado anteriormente, estas mazas son de producción algo tardía, quizás algo anacrónicas, y es posible que tengan que ver con el deseo y la nostalgia de emular el boato de los tiempos precedentes y la grandeza de las ceremonias y las manifestaciones públicas de la Corona en un pasado percibido como más glorioso. Este hecho conecta con la personalidad de Francisco Serrano, con sus ambiciones personales y sus aspiraciones políticas en aras de las cuales



Figura 8. Ilustración de portada de la revista *Álbum Salón* con un macero, por Tomás Moragas. Imagen tomada de Hemeroteca digital, Biblioteca Nacional de España (*Álbum Salón*, 11, 30/01/1898). Disponible en: <http://hemerotecadigital.bne.es/issue.vm?id=0001455425&search=&lang=es>.

desarrolló su particular defensa de la Corona y de la reina durante muchos años, hasta que finalmente se convirtiera en su mayor enemigo. El general Serrano no tuvo inconveniente en cambiar sus apoyos políticos –ya lo había hecho durante todo el reinado de Isabel II–, jugando siempre en su propio favor, tal y como sucedería en 1868 cuando se unió a la revolución que acabaría finalmente con el reinado motivo de su defensa durante muchos años.

Es significativo que la fecha del auto en el que se solicitan las mazas tenga lugar unos meses después de la finalización de la guerra de Marruecos, justo cuando los generales O'Donnell y Prim estaban recibiendo todos los elogios y la admiración generalizada por su victoria, muchos de ellos en forma de obsequios hechos con materiales preciosos y en su mayoría fabricados en Cataluña, premiando y mostrando así la admiración que profesaban a su compatriota y héroe indiscutible, el general Prim.

Con respecto al uso de las mazas, cabría la posibilidad de que, aunque se solicitaron en un auto de la Audiencia Pretorial, hubieran cumplido una doble función, habiendo sido también utilizadas en otros actos oficiales presididos por el gobernador capitán general, incluidos los edilicios, dado que en ese momento ese cargo representaba la más alta autoridad metropolitana en la isla. Además, los emblemas y las alegorías presentes en la cabeza de las mazas muestran una ambivalencia que podría perfectamente considerarse coherente para que fueran utilizadas en actos ceremoniales de las dos instituciones.

El itinerario cronológico y espacial de las mazas se puede resumir a partir de una secuencia de hitos que comenzaría entre los años 1860-1861, momento en el que se situaría el primer viaje que tuvieron que realizar desde España hasta Cuba. Es muy probable que el viaje partiera desde el puerto de Barcelona hasta el de La Habana, habida cuenta de que esa fue la ciudad en la que tuvo lugar su fabricación. Además, desde el siglo XVIII, su puerto mantenía un regular intercambio directo de productos a partir de la Real Orden de 16 de octubre de 1765 por la que se autorizó el comercio directo desde nueve puertos españoles: Alicante, Barcelona, Bilbao, Cádiz, Cartagena, Coruña, Gijón, Málaga y Santander, a cinco islas del Caribe: Cuba, Santo Domingo, Puerto Rico, Trinidad y Margarita (Arregui, 1980: 187).

Desde entonces y hasta 1898, las mazas permanecieron en La Habana, fecha a partir de la cual su estancia se vio truncada tras finalizar la guerra con Estados Unidos. Las condiciones impuestas con la paz fueron ratificadas y cumplidas tras la firma del Tratado de París, a partir del cual hubo que proceder con gran apremio a la evacuación española de la isla con el traslado de:

... la documentación administrativa, de los enseres personales de sus pobladores, del Gobernador y lógicamente, entre otros, de la colección de retratos del Palacio de los Capitanes Generales de la Habana que llegaron a Madrid, embalados en siete cajas, en el mes de diciembre de 1898 e ingresaron en el Archivo General de Indias a finales del mismo mes (Laguna y Ríos, 2009).

Es muy probable que las dos mazas, como el resto de objetos institucionales y documentos más relevantes, estuvieran custodiadas en el Palacio de los Capitanes Generales, al ser el edificio oficial por excelencia. El palacio sería el espacio más emblemático y seguro en donde se guardarían y protegerían las insignias y los objetos más representativos de la Corona y del gobierno de la metrópoli, como sucedió con los 37 retratos de los gobernadores capitanes generales.

Otros bienes inmuebles, que por fuerza quedaron allí, corrieron otra suerte, ya que los emblemas, insignias y símbolos del pasado colonial español que lucían en los edificios oficiales o en los monumentos, fueron inmediatamente desmantelados, destruidos o retirados (Iglesias, 2011).

En cuanto al destino que le correspondió a las mazas, se han podido constatar algunas fechas relacionadas con su traslado desde Cuba y las primeras decisiones que se tomaron acerca del lugar en donde fijar su futuro paradero. Esta información se ha obtenido mediante la consulta de dos

documentos que se conservan, uno en el Archivo Histórico Nacional (AHN, Exp. 1901/49/14) y el otro en el Museo Arqueológico Nacional (MAN, Archivo, Exp. 1901/40).

Entre junio y julio de 1901, el primer lugar documentado en el que se depositaron las mazas fue el AHN, cuya sede desde 1894 se había instalado en un espacio cedido en el edificio, recientemente construido, del Palacio de Bibliotecas y Museos.

En estos documentos del AHN de solicitud de admisión de gastos de traslación y catalogación y cartas de pago de los documentos procedentes de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, no se mencionan explícitamente las mazas; solo se nombra un número de cajas, descritas como de gran peso y tamaño, y su procedencia: un lote de 485 cajas de importantes documentos y objetos procedentes de Cuba, Puerto Rico y Filipinas.

No obstante, estos datos se han podido relacionar con los que emanan de la correspondencia que mantuvieron ambas instituciones, el AHN y el MAN, con motivo de la solicitud de admisión, recepción y registro de las mazas y otros objetos procedentes de los lotes de Ultramar en el MAN. Entre ellos se especifica que las dos mazas de plata, dos banderas y un ejemplar de la *Historia de la insigne Orden del Toisón de Oro* de don Juan de Pinedo y Salazar de 1787, formaban parte de esos lotes de 485 cajas con esa misma procedencia.

A partir del momento de su admisión en el Museo Arqueológico, las dos mazas adquirieron una dimensión distinta otorgada por una función diferente a aquella con las que se les había dotado en su origen, constituyéndose en piezas de museo.

Esta nueva andadura ha tenido su particular recorrido desde 1901 hasta la actualidad y, desde entonces, su trayecto ha estado definido por una serie de hitos relacionados con su vida museística, sujeta a la política impuesta por los museos, tanto en el MAN, en el que estuvieron inicialmente, como en el Museo de América, en el que se encuentran hoy en día. De esta etapa, en las que las mazas tienen la consideración de piezas de museo, exhibidas o almacenadas, se ha ocupado el ya referido artículo que se ha publicado en este mismo número de la revista *Anales*, en el cual se especifica el diagnóstico y el tratamiento que han recibido. Asimismo, en ese artículo se han definido las vicisitudes que, desde su consideración y uso como piezas de museo, han incidido en su estado de conservación, en relación directa con la manipulación, los traslados, los tratamientos que se han aplicado, las exposiciones en las que se han exhibido y en general cualquier dato de su trayectoria contemplado desde un punto de vista museográfico.

Bibliografía

- ALCOLEA, S. (Coord.) (1981): «L'orfebrería barcelonina del segle XIX». *D'art*, 6, pp. 141-193. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/Dart/article/view/120248>.
- ALONSO BENITO, J. (2015): *Platería Colecciones del MNAD*. Madrid: Secretaría General Técnica, Subdirección General de Documentación y Publicaciones, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- ALVARADO PLANAS, J. (1996): «La Comisión de Codificación de las provincias de Ultramar (1866-1898)». *Anuario de historia del derecho español*, 66, pp. 829-880. Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-H-1996-10082900880.
- ARREGUI, S. (1980): «Las relaciones comerciales entre España y Cuba en vísperas del movimiento emancipador americano: 1803-1810». *Anales de la Universidad de Murcia. Filosofía y Letras*, XXXVIII (3), pp. 173-198.
- Autos acordados de la Real audiencia pretorial de La Habana* (1874). Habana: Imprenta de la Real audiencia pretorial por S.M. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000053833&page=1>.

- CÁRDENAS GUTIÉRREZ, S. (2001): «Las insignias reales en el ritual público de la ciudad de México: disciplina y práctica legal (siglos XVI-XVIII)». *Ars Iuris*, 25 y 26, pp. 53-101. Disponible en: <https://scripta.up.edu.mx/handle/20.500.12552/1321>.
- CARRERA, S. (1898): «Pintores españoles. Tomás Moragas», *Álbum Salón, Revista Ibero-Americana de Literatura y Arte*, 11, pp. 121-123.
- CONDE SAN JUAN DE CARUCO (1947): «Real Audiencia Pretorial de la Habana». *Diario de la Marina*, 25 de mayo de 1947. En: Biblioteca Pública Provincial Rubén Martínez Villena. Disponible en: <http://www.bpvillaena.ohc.cu/2017/11/real-audiencia-pretorial-de-la-habana/> [Consulta: 10 de junio de 2022].
- GALVÁN RODRÍGUEZ, E. (2017): «El Capitán General de Cuba (1763-1898)». En: Alvarado Planas, J. (Coord.). *La administración de Cuba en los siglos XVIII y XIX*. Madrid: Boletín Oficial del Estado; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 307-348. Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-DH-2017-17.
- HERRERO JIMÉNEZ, J. J. (2015): «La medalla de los Voluntarios Catalanes de África de 1860». *Si vis pacem, para bellum. Blog de Historia y Cultura Militar*, 19 de marzo de 2015. Disponible en: <https://historiayculturamilitar.wordpress.com/2015/03/19/la-medalla-de-los-voluntarios-catalanes-de-africa-de-1860/> [Consulta: 10 de junio de 2022].
- IGLESIAS UTSET, M. (2011): *A Cultural History of Cuba during the U.S. occupation, 1898-1902*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- LA HABANA, CRISTÓBAL DE (1931): «Las mazas del cabildo habanero». *Social*, enero de 1931. En: Biblioteca Pública Provincial Rubén Martínez Villena. Disponible en: <http://www.bpvillaena.ohc.cu/2017/01/las-mazas-del-cabildo-habanero/> [Consulta: 10 de junio de 2022].
- LAGUNA PAÚL, T. y RÍOS COLLANTES DE TERÁN, I. (2009): «Informe histórico artístico de los Retratos de los Gobernadores-Capitanes Generales de Cuba, conservados en el Archivo General de Indias». *Memoria de la restauración de 37 retratos de los capitanes generales gobernadores de Cuba. Archivo General de Indias. Sevilla*. Madrid: Instituto del Patrimonio Cultural de España.
- MORAL RONCAL, A. M. (2017): «España y Cuba en el contexto de la política internacional (1701-1898)». En: Alvarado Planas, J. (Coord.). *La administración de Cuba en los siglos XVIII y XIX*. Madrid: Boletín Oficial del Estado; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 21-46. Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-DH-2017-17
- MUSEO DEL PRADO (s.f.): «Pomar Llaró, José». Disponible en: <https://www.museodelprado.es/coleccion/artista/pomar-llaro-jose/382221b2-ce01-4319-998f-be19e4250d1a>. [Consulta: 10 de junio de 2022].
- ORELLANA, F. J. (1860): *Reseña completa descriptiva y crítica de la Exposición Industrial y Artística de productos del principado de Cataluña, improvisada en Barcelona, para obsequiar á S.M. la Reina Doña Isabel II y á su Real familia, con motivo de su venida á esta ciudad*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Jaime Jepús. Disponible en: <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.cmd?id=8355>.
- PODER JUDICIAL ESPAÑA (s.f.): «Historia del TS». En *Poder Judicial España*. Disponible en: <https://www.poderjudicial.es/cgpj/es/Poder-Judicial/Tribunal-Supremo/Informacion%20institucional/Historia-del-TS>.
- RAMÍREZ, N. (1860): *Catálogo de la Exposición Industrial y Artística de productos del Principado de Cataluña improvisada en obsequio á SS. MM. y AA. con motivo de su venida á Barcelona*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Narciso Ramírez. Disponible en: <https://ddd.uab.cat/record/72946>.
- ROMANO, R. (1992): «El peso de las instituciones metropolitanas». *Revista internacional de Ciencias Sociales*, 134: *América 1492-1992. Trayectorias históricas y elementos de desarrollo*, pp. 593-603. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092843_spa.
- VIQUIPÈDIA (s.f.): «Tomàs Moragas i Torras». *Viquipèdia. L'enciclopèdia lliure*. Disponible en: https://ca.wikipedia.org/wiki/Tom_%C3%A0s_Moragas_i_Torras [Consulta: 10 de junio de 2022].
- ZANETTI LECUONA, O. (2017): «España y Cuba en el contexto de la política internacional (1701-1898)». En: Alvarado Planas, J. (Coord.). *La administración de Cuba en los siglos XVIII y XIX*. Madrid: Boletín Oficial del Estado; Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 145-178. Disponible en: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-DH-2017-17.

Fuentes documentales

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL (AHN), Expediente 1901/49/14. *Presupuesto de gastos a justificar ocasionados por el traslado de los documentos procedentes de Ultramar al Archivo: Junio y julio del año 1901*. Madrid, 1901.

MUSEO ARQUEOLÓGICO NACIONAL (MAN), Archivo, Expediente 1901/40. *Ingreso en el Museo de dos banderas y dos mazas de plata procedentes de La Habana (con punzón de Pomar, Barcelona) guardados en un estuche de caoba; entregados por el Archivo Histórico*. Madrid, 1901.

Presentación: Jornadas «Los Pueblos indígenas de la Amazonía frente a la COVID-19: vulnerabilidad y resiliencia»

Carlos Varea

Profesor del Departamento de Biología de la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Madrid y presidente de la Asociación para el Estudio de la Ecología Humana

Los pueblos indígenas del planeta suman en torno a 500 millones de personas. Habitan en ecosistemas dispares y extremos: desde el Ártico a las densas selvas tropicales o los desiertos. Siendo tan solo el 6,2 % de la población mundial, gestionan y protegen el 80 % de la biodiversidad del planeta gracias a un uso respetuoso de los recursos naturales: son así los depositarios de la preservación de la más genuina diversidad biocultural de nuestra especie y garantes comprometidos de la preservación de la biodiversidad del planeta.

Al inicio de la pandemia, el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas advertía que la COVID-19 constituía una «nueva amenaza para la salud y la supervivencia de los pueblos indígenas» (UN, 2020: 1) y, con ello, para la preservación de culturas ancestrales y de la biodiversidad que estas protegen. El organismo internacional explicaba la razón de la extrema vulnerabilidad de los pueblos indígenas frente a la pandemia:

Tienen tasas significativamente más altas de enfermedades transmisibles y no transmisibles que sus vecinos no indígenas, más elevadas tasas de mortalidad y menores esperanzas de vida. Los factores que contribuyen a aumentar el potencial de altas tasas de mortalidad causadas por la COVID-19 en las comunidades indígenas incluyen la malnutrición y la desnutrición, el acceso deficiente a los sistemas de saneamiento, la falta de agua potable y una asistencia sanitaria inadecuada. Además, los pueblos indígenas experimentan a menudo un estigma y una discriminación generalizados en los ámbitos de la atención médica, como estereotipos y falta de calidad en la atención brindada, lo que compromete los estándares de atención y los desalienta a acceder a la atención médica —en el caso de que esta esté disponible. (UN, 2020: 1).

Tempranamente pudo comprobarse que el impacto de la pandemia era especialmente alto en las comunidades indígenas, tanto en términos de contagio como de mortalidad. La pérdida de control sobre sus territorios expuso a estas comunidades a un elevado riesgo de contagio, limitando además sus posibilidades de establecer medidas autónomas para afrontar la pandemia y sus consecuencias sobre la salud de sus miembros.

En América Latina, 53 millones de personas pertenecen a pueblos indígenas, el 9,8 % de la población regional. En la Amazonía (la mayor selva tropical del planeta) viven 1,5 millones de indígenas, agrupados en 385 grupos, la mitad del conjunto de América Latina. Estos grupos preservan culturas ancestrales y atesoran un conocimiento imprescindible para el futuro del conjunto de la humanidad. A las amenazas que representan para los pueblos indígenas amazónicos las actividades extractivas (de empresas hidroeléctricas, petroleras, mineras y madereras), la agroindustria, el narcotráfico y la penetración misionera, se ha sumado a partir de 2020 la pandemia de la COVID-19. Aunque hay diferencias entre países en la protección legal que reciben debido a las desigualdades estructurales que sufren, las comunidades indígenas de la Amazonía fueron las poblaciones más vulnerables frente a la pandemia y las más afectadas, tal y como advertía el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas.

En diciembre de 2021, el Museo de América y la Asociación para el Estudio de la Ecología Humana organizaron unas jornadas que pretendían informar y sensibilizar sobre el impacto de la pandemia en las poblaciones indígenas amazónicas. Celebradas los días 2 y 3 de diciembre en el Museo de América, en Madrid, llevaban por título Los Pueblos Indígenas de la Amazonía frente a la COVID-19: Vulnerabilidad y Resiliencia, y pudieron celebrarse gracias al apoyo financiero de la Fundación ASISA y de la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Madrid, así como la dedicación entusiasta de la dirección y personal del Museo de América.



Indígenas de Brasil © Marky Terena / Mídia Índia

JORNADAS
LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA
FRENTE A LA COVID-19 :
VULNERABILIDAD Y RESILIENCIA
2 y 3 de diciembre, 2021 - Museo de América, Madrid

INFORMACIÓN E INSCRIPCIÓN
Asociación para el Estudio de la Ecología Humana >> museoecologiahumana.org
Museo de América >> culturaydeporte.gob.es/museodeamerica

En la Amazonía viven 1,5 millones de indígenas de 385 grupos. A las amenazas que representan para su supervivencia las actividades extractivas, la agroindustria, el narcotráfico y la penetración misionera se suma hoy la pandemia de la COVID-19. Estas comunidades son las poblaciones más vulnerables frente a la pandemia y las más afectadas. La pérdida de control sobre sus territorios expone a estos pueblos a un elevado riesgo de contagio y limita sus posibilidades de establecer medidas autónomas para afrontar la pandemia. Los pueblos indígenas exigen apoyo frente a una situación gravísima, pero también respeto a su identidad cultural y a sus propias estrategias de protección.

PARTICIPAN
Noemi Gualliga (Ecuador), Fed. Colectivo de Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva.
Iva Miranda Pires (Portugal), presidenta de la Society for Human Ecology.
Pablo Montoya Chica (Colombia), director de Sinergias, Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social.
Ana Lúcia Pontes da Fio Cruz (Brasil), investigadora del grupo Saúde, Epidemiologia e Antropologia dos Povos Indígenas.
Alfredo Wagner Berno de Almeida (Brasil), coordinador del Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.
Fiona Watson (Reino Unido), directora de investigación y campañas de Survival International.

ORGANIZAN
Asociación para el Estudio de la Ecología Humana
Museo de América

PATROCINAN
Fundación ASISA
Facultad de Ciencias de la UAM

COLABORAN
Survival International
Oficina de Acción Solidaria y Cooperación (Vicerrectorado de Compromiso Social y Sostenibilidad) del la UAM
Departamento de Biología de la Facultad de Ciencias de la UAM
Red NISALDes

MUSEO DE AMÉRICA | ASISA | SURVIVAL | UAM | FUNDACIÓN ASISA | MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE | RED NISALDES

Profesionales de la sanidad, investigadores e investigadoras, representantes de organizaciones indígenas y miembros de ONG internacionales venidos de Brasil, Ecuador y Colombia, además de residentes en España, aportaron durante dos días de sesiones su valoración y experiencia sobre el impacto de la pandemia en estas poblaciones (sus intervenciones y otros materiales están disponibles en la página web de la Asociación para el Estudio de la Ecología Humana). Manteniendo el compromiso y la preocupación de las entidades organizadoras de las jornadas, este número de *Anales del Museo de América* incluye cinco aportaciones de las personas invitadas a Madrid, que han sido elaboradas específicamente para esta publicación.

Abre la sección Iva Maria Miranda Pires (geógrafa humana y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad NOVA de Lisboa, presidenta de la Society for Human Ecology) con su trabajo «El mundo post-COVID: un mundo más desigual», en el que reflexiona sobre las evidencias que parecen confirmar que la pandemia no solo ha evidenciado las desigualdades del mundo en el que vivimos, sino que también las ha agravado, tanto entre regiones y países como dentro de cada sociedad.

Los trabajos de Pablo Montoya (director general de Sinergias, Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social, doctor en Medicina por la Universidad Nacional de Colombia y profesor clínico asociado de la Escuela de Salud Pública y Medicina Comunitaria de la Universidad de Washington) y de Ana Lúcia Pontes (doctora en Medicina por la Universidad Federal de São Paulo, docente e investigadora del grupo Saúde, Epidemiologia e Antropologia dos Povos Indígenas de la Escuela Nacional de Salud Pública Sergio Arouca de la Fundación Oswaldo Cruz de Brasil) —que firma su contribución junto a sus colegas Andrey M. Cardoso, Leonardo S. Basto y Ricardo V. Santos—,

aportan datos concretos sobre el impacto de la pandemia sobre los grupos indígenas de la Amazonía colombiana y brasileña, respectivamente, ponen al descubierto las limitaciones de los sistemas de salud formales para atender a estas poblaciones y resaltan, frente a ello, que la autoorganización y los propios sistemas de salud indígenas han sido fundamentales para enfrentar la pandemia. Ambas aportaciones coinciden en que la defensa del derecho universal a la salud debe asociarse al respecto a la multiculturalidad.

Alfredo Wagner (antropólogo brasileño e investigador en la Amazonía desde 1972, coordinador del *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia* y profesor en varias universidades) presenta en su aportación «Pandemia y territorio de muerte: los obituarios de las víctimas indígenas de la COVID-19» la investigación de su equipo sobre el duelo en los pueblos indígenas amazónicos de Brasil por las víctimas de la pandemia, una reivindicación de perfiles individuales —también colectivos— frente a la negación y el olvido.

Finalmente, Teresa Mayo y Fiona Watson (investigadoras de Survival International, particularmente en relación con pueblos indígenas no contactados de Perú y Paraguay) ponen de manifiesto en su trabajo la profunda relación de interdependencia entre los pueblos indígenas y sus territorios, de tal manera que su grado de control autónomo de su espacio ancestral ha determinado su grado de vulnerabilidad frente a la COVID-19. En el contexto de la pandemia, la protección de las áreas indígenas frente a invasores se ha hecho aún más importante y necesaria.

Gracias a la dirección del Museo de América y a los editores y las editoras de *Anales del Museo de América* podemos acceder a una información y a unos enfoques que son excepcionales por su actualidad, por su rigor y su sensibilidad, y por la experiencia que los avala.

Bibliografía

United Nations (UN) (2020): «The Impact of COVID-19 on Indigenous Peoples», *Policy Brief*, 70. New York: United Nations, Department of Economic and Social Affairs. Disponible en: https://www.un.org/development/desa/dpad/wp-content/uploads/sites/45/publication/PB_70.pdf.

From global to local: the coronavirus pandemic unequal impacts

De lo global a lo local: el impacto desigual
de la pandemia del coronavirus

Iva Pires

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, NOVA de Lisboa; CICS.NOVA
im.pires@fcsb.unl.pt

Abstract: The world will be different after the pandemic associated with COVID-19 that began in 2019 in China and quickly spread to Europe and around the world. With the outbreak of the coronavirus everything has changed suddenly, creating instability and anxiety and fear for what is to come in the near future. It is often said that the ongoing globalisation process will leave no one unaffected, impacting, albeit unevenly in terms of costs and benefits, all communities. The rapid spread of the SARS COVID-19 virus is a prime example of how we live in a “global village” where the decisions, actions and activities of a local community are affected and can affect others on the other side of the globe. Even the tribes of the Amazon were not spared by the spread of COVID-19. This pandemic has also made clear the unequal world in which we live and how, as a result of it, this inequality within and between countries can deepen even further.

Keywords: COVID-19, inequalities, indigenous populations, Amazonía, 21st century.

Resumen: El mundo será diferente tras la pandemia asociada al COVID-19 que se inició en 2019 en China y se extendió rápidamente a Europa y al resto del mundo. Con el surgimiento del coronavirus todo ha cambiado repentinamente, creando inestabilidad, ansiedad y temor por lo que vendrá en el futuro cercano. Se suele afirmar que el proceso de globalización en curso no dejará a nadie indiferente, afectando —aunque de forma desigual en cuanto a costes y beneficios— a todas las comunidades. La rápida propagación del virus SARS COVID-19 es un excelente ejemplo de como vivimos en una «aldea global», en la que decisiones, acciones y actividades de una comunidad local se ven afectadas y pueden afectar a otras del otro lado del globo. Ni siquiera las tribus del Amazonas se han librado de su propagación. Esta pandemia también ha puesto de manifiesto la desigualdad de nuestro mundo y que, como consecuencia, esta puede agravarse aún más, dentro de los países y entre ellos.

Palabras clave: COVID-19, desigualdades, comunidades indígenas, Amazonía, siglo XXI.

1. Introduction

The virus SARS-CoV-2, the cause of COVID-19, emerged in China in December 2019 and due to its characteristics, most important the lethality rate and high dissemination capacity, it spread very quickly; with less than 83.000 confirmed cases on 27th February 2020, it was already present in 46 countries and on all continents. It was characterized as a global pandemic by the World Health Organization (WHO) on 11st March 2020¹. Globally, on 16th March 2022, there have been 460.280.168 confirmed cases of COVID-19, including more than 6 million deaths (WHO, 2022). Based on data on excess mortality in 2021, global life expectancy declined for the second year in a row (UNDP, 2022: 120). And it is not over yet, although more slowly, the number of cases continues to increase in many countries and new variants have emerged.

The world will not be the same after the COVID-19 pandemic. This pandemic is changing our daily lives, business, education, manufacturing, trade, social interaction, leisure and tourism to an extent that is still difficult to anticipate, which will impact on the economy of all countries and on the lives of thousands of workers and their families. Consequently, it has triggered a broad reflection on the past and what we want for the future involving governments, international organisations, academia, business, civil society and Non-governmental Organizations (NGOs) attempting to anticipate its consequences and to discuss solutions to the complex challenges it is raising. It also generated solidarity mechanisms, mostly at the community level and the sharing of research efforts that allowed the discovery of several vaccines in a record time. However, as the pandemic situation worsened, it became clear that international solidarity mechanisms have limits and that, given what was at stake, namely the impact on economic activities and slowing the economic growth, the priority was each country for itself. The compulsory quarantine as a way to control the coronavirus diffusion had negative impacts on the world economy, but positive ones for the environment. In fact, the environment seems to have benefited the most.

The compulsory lockdown, the reduction in production due to the closure of companies, the reduction of trade flows, tourism flows and daily traffic, have ultimately resulted in very positive effects for the environment, particularly in reducing air pollution in cities. Even if temporary, they can be a lesson for the future (Zowalaty, Young and Järhult, 2020; Muhammad, Xingle and Muhammad, 2020). Hence, although it was not the main objective, the lockdown ended up providing a “Time for Nature” that allowed ecosystems to recover from human interventions. This “new normality” imposed by the coronavirus may be the ideal moment to reflect on the “old normality”, the one in which humans cut down forests to make way for intensive monocultures, drove species to extinction, polluted rivers and the oceans (MEA, 2005) having already exceeded 3 of the Planetary Limits (Steffen, Crutzen and McNeill, 2007).

However, even the positive aspects were diluted by an increase in organic waste (households cooking more at home) and also inorganic waste, notably packaging (due to increased consumption of home deliveries of food or ready meals), and hospital waste, given the exponential increase in the number of medical acts associated with COVID-19, which skyrocketed the consumption of protective equipment for healthcare personnel and of masks and gloves by the population. For example, hospitals in Wuhan, the first city to be affected by the coronavirus, produced an average of 240 tons of medical waste per day during the outbreak, compared to the previous average of less than 50 tons (Zambrano-Monserrate, Ruanob y Sánchez-Alcalde, 2020).

But perhaps one of the main consequences has been to exacerbate inequalities and the impact on regressing development on a global scale, evidenced in the simulation using the COVID-19 adjusted HDI (Human Development Index) for the pandemic’s impact on schooling, average life expectancy and the economy “The decline in the index -reflecting the narrowing of capabilities- would be equivalent to erasing all the progress in human development of the past six years” (UNDP, 2020: 6).

¹ Coronavirus disease 2019 (COVID-19) Situation Report – 38 (27 February 2020) and WHO Director-General’s opening remarks at the media briefing on COVID-19 (11st March 2020): <https://www.who.int/director-general/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-COVID-19>.

2. The United Nations decades on development

Inequalities. The evidence is everywhere (UNDP, 2019: 1).

The data show various types of inequalities, namely in gender, income, access to education and health and average life expectancy, between the high and low-income countries, between regions, social classes, and individuals. They show also the persistence of those inequalities over the last decades.

An unsolved question is how to create a global pathway towards development. According to Machado and Pamplona (2008), the concern for development in the second half of the 20th century, resulted from several challenges that arrived after the end of the World War II, namely the reconstruction of Europe and development priorities in the global south. The United Nations (UN), that was established in 1945, aimed at promoting international peace, led this process of supporting development based on the conviction that lasting peace and security will only happen if there were economic and social well-being for all (Machado and Pamplona, 2008). The Kennedy Administration suggested the 60's to be declared by the UN as the “Decade of Development” with the intention to take actions that would reduce the gap between developed and underdeveloped countries, with a minimum annual growth of 5 % for the latter. The objective was to help low-income countries achieve “development”—within one decade. A “Second Decade of Development” followed, proposing a 6 % growth target, including also targets for international aid flows, and for social goals like employment, education, health, nutrition, and participation (Machado and Pamplona, 2008; Koehler, 2015). In the third and fourth UN development decades (1981–2000) besides the call for an increasing of the goal target to 7 % average annual gross domestic product (GDP), poverty and the environment enjoyed economic increasing attention. During this period, “new” development strategies were formulated by UN-linked institutions and independent research groups. These strategies had as a common element, the view that there should be a shift of emphasis from economic growth to a greater focus on basic human needs, to generating productive jobs and to reducing poverty, hunger and food insecurity (Koehler, 2015).

These last two decades of development were marked by the economic recession that followed the rise in oil prices in the 1970s, economic globalisation led by large multinationals, and economic liberalism. Even if some countries have achieved the goals, economic growth has not necessarily produced improvements in the living economic conditions of most people in many developing countries. On the reverse, during the 80's and the 90's neoliberalism in economic and development policy lead to increasing income and wealth gaps between rich and poor countries.

The Millenium Development Goals (MDG, 2000-2015) and the Sustainable Development Goals (SDG, 2015-2030) followed these four decades of development. They propose a time horizon of 15 years, instead of one decade, and the SDG's goals are mandatory for all countries, not only the less developed ones like the MDG's. Although they represented a milestone in the way they mobilised the global community for a set of development priorities and were quickly appropriated by a wide range of social actors, including NGOs, local and national governments, international agencies and companies (Sachs, 2012), the choice of goals and the definition of the targets to be achieved was widely criticised for being a top-down process that was led by the US, Europe and Japan, with the support of the World Bank, the International Monetary Fund and the Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) (Waage *et alii*, 2010; Fehling, Nelson and Venkatapuram, 2013), following policy agendas who gave in from conservative pressures to remove for example the promotion of democracy, freedom of expression, immigrant and minority rights or combating violence against women (Fehling *et alii*, 2013; Fukuda-Parr, Yamin and Greenstein, 2014). On the other hand, these development agendas are also criticised for creating unreasonable expectations of what can be achieved in 15 years and unreasonable expectations about the role of international aid in triggering a development process in the countries receiving this aid, they are more focused on setting objectives and targets, and less on solutions to solve problems and achieve these goals (Carant, 2017).

Despite all these efforts, the data is clear on the increase of the global inequalities. Globally, since 1980, individuals included in the group of the richest 1 % in every country in the world have accumulated wealth, while this growth has been very slow or residual for other groups, including the middle class (Alvaredo *et alii*, 2018). In Europe, between 1980 and 2017, after-tax income increased by almost 40 % in the poorest 80 % of the European population, compared to over 180 % in the top 0.001 % (UNDP, 2019). Despite this, in 2016, Europe was the least unequal region where the top 10 % of the population retain “only” 37 % of total income; that figure is 47 % in the US-Canada, around 55 % in sub-Saharan Africa, Brazil and India and 61 % in the Middle East, the region with the highest income inequalities (Alvaredo *et alii*, 2018).

We are currently 8 billion human beings. Of these 750 million young people and adults cannot read or write and 822 million are food insecure. In less developed countries, average life expectancy at birth is 62.7 years, far lower than in developed countries (80.8 years). In the latter most people who die are elderly; in the former almost one in three deaths occurs in children under the age of 5, despite the fact that the overall under-five mortality rate has reduced from 77 deaths per 1.000 live births in 2000 to 39 in 2017 (WHS, 2019). In 46 out of 57 countries for which data is available, between 1990 and 2015 a concentration of wealth was observed in the share of the richest 1 % of the global population (UN, 2019). Despite efforts to try to reduce inequalities, at the rate of progress observed between the 1990s and 2010s it will take more than four decades to close the gap between the most deprived and the most privileged social groups (UN, 2020a).

On one hand, not only have the results of these four decades of development (1960-2000) and two development agendas (2000-2030) been disappointing, but the concept of development itself and a common pathway are themselves subject to criticism. The concept of development adopted is considered Eurocentric as it takes the evolution of western countries since the Industrial Revolution as a reference and the primacy of industrialization, based on the technological progress as the engine of economic growth, as a mandatory step for Third World countries. Industrialization is associated with “modernization”, defined as the process of substituting archaic and traditional structures of underdevelopment (like the rural environments and its economic sectors and connected mentalities) for modern and progressive ones (manufacturing, urbanization and the life styles and consumption inherent to them). It is also criticised for being ethnocentric used to level the non-western societies by the values and norms of western societies (Roque, 2003).

On the other hand, the COVID-19 crisis could contribute to reversing decades of already slow progress in reducing extreme poverty by further exacerbating existing levels of inequality. Global poverty, or the share of the world’s population living on less than \$1.90 a day, is forecast to rise from 8.2 % in 2019 to 8.6 % in 2020. This may not sound significant but translated into numbers it means that COVID-19 could drive an additional 49 million people into extreme poverty (of which 23 million are in sub-Saharan Africa), reaching 665 million people (Mahler *et alii*, 2020). Furthermore, according to estimates by the International Labour Organisation (ILO), between 5 and 25 million jobs could be lost. As in most vulnerable households, income often depends on one person “the pandemic is exposing the disadvantages already faced by low-income groups—and magnifying fissures” (UNDP, 2020: 8).

However, the United Nations has mobilised all its agencies and all its intervention capacity to support the least developed countries to overcome the enormous challenges posed by this COVID-19 crisis:

The UNDS is switching to emergency mode, helping countries within the coming 12-18 months to shore up health systems, prevent a breakdown of food systems, restore and improve their basic social services and other measures to minimize the impact of the pandemic on the most vulnerable populations” (UN, 2020b:10).

Additionally, UN calls for leadership, solidarity, transparency, trust and cooperation. But the past shows that international solidarity and cooperation in times of crisis, precisely when they are most needed, has not been frequent.

Indeed, given that the pandemic could trigger a global economic crisis, it is unlikely that commitments will be made to increase funding to the necessary levels that are compatible with the effort required to meet the targets set in the SDGs and, in addition, to help the poorest countries face the post-pandemic challenges.

3. COVID-19 contribution to increase global inequalities

Inequalities are visible in numerous situations such as access to food, schooling, decent housing, and health and will determine the ability of societies and individuals to pursue dignified and active lives.

3.1. Economic Impact

Being a global pandemic, no national economy will escape the consequent economic and financial crisis. However, the most fragile extractive economies, with high levels of debt and weak local currencies and where there has recently been an unprecedented outflow of capital. These unfavourable starting conditions will make it even more difficult for governments' will be more intensely affected to react, now and in the near future, to stabilise the economy and address the health and human crisis (UN, 2020c).

Once the pandemic is over, the greatest problems will be related to the necessary economic recovery. The speed of recovery will depend on the dimension of the crisis, still uncertain, but the capacity to overcome it will be very uneven. While in the most developed countries financial packages are being prepared to support the recovery of economic activities, the most fragile economies, indebted and dependent on exports, will face many more difficulties in the recovery as "Overall, in 2020 advanced economies spent 23.1 percent of GDP on discretionary fiscal measures, compared with emerging economies' 9.9 percent of a smaller GDP. Low-income countries spent 4.1 percent of 2020 GDP" (UNDP, 2022: 120)².

Even if domestic financing is improved, international development assistance will continue to be essential in the poorest countries, both for direct spending and to stimulate private investment. International assistance accounts for more than 8 % of the gross domestic product (GDP) for half of Africa's low-income countries, but in recent years it has been declining (Beegle and Christiaensen, 2019: 247).

3.2. Access to Food and water

In the recent past there was a trend, albeit slow, towards a reduction in world hunger, with a low of 607 million in 2014 (UNDP, 2022). But since 2015, this trend has reversed once again and the absolute number of undernourished people has increased in almost all sub-regions of Africa and, to a lesser extent, in Latin America and Western Asia, reaching more than 820 million people worldwide. In addition to these, another 2 billion people, mostly women, are moderately food insecure (that also affects 8 per cent of the population in North America and Europe) making them very vulnerable to any change that reduces regular access to food, as the one experienced in the context of the pandemic. On the other hand, while 1 in 7 live births is born underweight, obesity is contributing to 4 million deaths worldwide and is increasing the risk of morbidity for people in all age groups (FAO *et alii*, 2019). Increasing climate variability leads to increasingly frequent situations of weather extremes that are hitting food systems and food production, particularly in countries of the global south, affecting disproportionately the most vulnerable populations and the economies of the poorest countries, exacerbating conflicts, political and social instability, and contributing to further increasing inequalities. Estimates suggest that because of climate change between 3 and 16 million people will fall into poverty by 2030 in a positive scenario, or between 35 and 122 million in an extreme scenario, (Hallegatte *et alii*, 2016; Rozenberg and Hallegatte, 2015).

COVID-19 is contributing to further aggravating the food insecurity of many households. Estimates suggest that the food security of 135 million people may be at stake because of high levels of unemployment, reduced incomes, rising food prices or difficulties in accessing food. These figures may become higher given that the pandemic is not yet under control. Many of the regions where these people live are still disproportionately affected by climate change, natural disasters, pests and plagues and military conflicts that further complicate the daily effort to obtain food (UN, 2020d). Because of the pandemic, 191 countries have closed all their schools, affecting more than 1.5 billion students from pre-primary to tertiary education. Of these, 23 % of the total, are children of primary school age (between 6 and 11 years old) and many of them depend on school meals (UNESCO, 2020).

²Quoting IMF-FAD (2021).

In more developed countries, COVID-19 is also contributing to widening social divides. In the US, the disease is disproportionately affecting marginalised and particularly vulnerable populations that include low-income low-educated families, people of colour, notably African Americans, indigenous people and the elderly, for whom health insurance coverage is unavailable or unaffordable. This accentuates the inequalities that already existed related to access to health (Wright and Merritt, 2020) and food by increasing levels of food insecurity. Many of these families were already in this situation in some way, either because they did not have sufficient income to be able to buy healthier foods or because those were not available within a reasonable distance (Dutko, Ver Ploeg and Farrigan, 2012), but the pandemic of COVID-19 is contributing to increasing existing disparities (Wolfson and Leung, 2020).

The loss of income will worsen as the economy slows down and many economic activities close, anticipating a food crisis and increased poverty affecting households in low-income countries as well as in more developed ones (Loopstra, 2020). In OECD countries, where one in three individuals is financially insecure³, the loss of income from unemployment has disproportionately affected young people in precarious jobs, people with low levels of education, couples with children and single-parent families, and indebted households (OECD, 2020). In the UK the number of food insecure adults is estimated to have quadrupled, affecting in particular unemployed adults, disabled adults, adults with children and black and ethnic minority groups. The pandemic has not only aggravated the situation of what were already the most vulnerable social groups but also created vulnerabilities in individuals and families affected by loss of economic income.

Due to the enormous complexity of the phenomenon of hunger and its multiple dimensions and intersectionality, the fight to reduce it on a global scale has not progressed as desired.

Thus, because of the pandemic, food insecurity will affect all societies across different geographies, although with unequal levels of severity. But it also shows that it is no longer possible to ignore the deep structural deficiencies in the current global food system and the urgency of transforming it. The United Nations proposes taking advantage of the current crisis as a turning point to rebalance and transform the food system, making it more inclusive, sustainable and resilient. They suggest firstly that it should mobilise to save lives and livelihoods, paying more attention where the risk is greatest, secondly strengthening social protection of nutrition systems, and finally investing in a sustainable future by producing environmentally sustainable food (UN, 2020b).

3.3. Health Care

As the UN has pointed out, as a result of the coronavirus disease (COVID-19) “We are facing a global health crisis unlike any in the 75-year history of the United Nations— one that is killing people, spreading human suffering, and upending people’s lives. But this is much more than a health crisis” (UN, 2020c). In addition to the consequences on food, there are problems related to the lack of health infrastructures, qualified human resources and medical equipment, which make it much more difficult to control the pandemic in the poorest countries.

Health is fundamental to human security and wellbeing, enabling people to exercise agency (that is, the ability to pursue what they value in life) (UNDP, 2022). It is also:

... [A] universal human aspiration and a basic human need. The development of society, rich or poor, can be judged by the quality of its population’s health, how fairly health is distributed across the social spectrum, and the degree of protection provided from disadvantage due to ill-health (Marmot, 2007: 1153).

Nevertheless, there are dramatic differences in risk of illness and in the capacity to prevent or treat illness, both between countries, namely between the more developed and the less developed ones, as

³It means that although they are not considered poor, if they lose their income they will not be able to keep their family above the poverty line for more than three months.

well as within countries. Important advances have been reached in health during the implementation of the Millennium Development Goals (MDGs 4, 5 and 6) (UN, 2015). But the results were mixed, some countries have invested significantly less than necessary, their health systems do not guarantee universal access to health and are not prepared to face this pandemic due to the lack of infrastructure and human resources, who are easily seduced to migrate to richer countries where they find better working conditions and salaries. Even though low human development countries have only 0.2 doctors per 1,000 people, compared with 3.1 in very high human development countries (UNDP, 2019) around 30 % of doctors who graduate in low human developed countries migrate, especially to the UK, the USA and Canada (Pope *et alii*, 2014; Kasper and Bajunirwe, 2012). Although the WHO Global Code of Conduct for the International Recruitment of Health Personnel discourages active recruitment in developing countries with fragile health systems and critical shortages of health workers the migration flows of doctors from sub-Saharan Africa to the US and other developed countries have continued to increase (Tankwanchi, Vermund and Perkins, 2015).

Health inequalities result from social stratification based on ethnicity, race, gender, education, occupation, income, and class that creates a “social gradient” in the sense that the poor, the geographically vulnerable, the politically weak, and other disadvantaged groups will be the most affected by access to health services (Marmot, 2007). A complex set of social determinants of health and their intersectionality places systemically marginalised populations in a disadvantaged situation, requiring the intervention of public policies based on an integrated vision to be efficient (Ismail *et alii*, 2021). This situation, already evidenced by the unequal distribution of climate change health burdens (Rice, Long and Levenda, 2021), is magnified and exacerbated by the COVID-19 pandemic namely through the inequitable allocation of scarce resources like vaccines (Ismail *et alii*, 2021), presently the best tool for the prevention of infection and decreasing of its severity (Bolcato *et alii*, 2021).

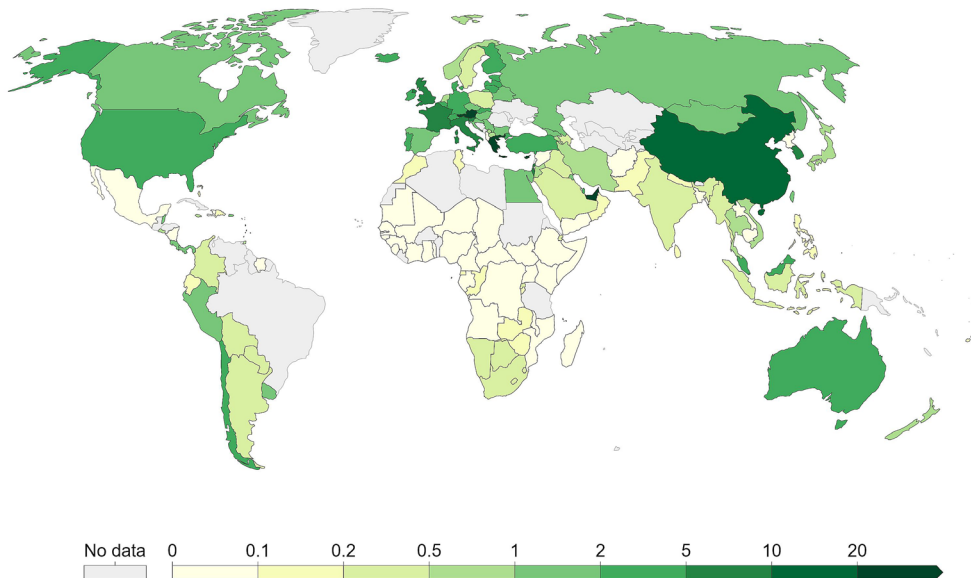
One of the positive aspects was the speed in developing and testing several vaccines against COVID-19, which was not the case with other diseases that took several years or decades until a vaccine was developed. In this case scientists, working individually or collaboratively, have developed several highly efficacious vaccines within a year (Mathieu *et alii*, 2021). Nevertheless, as the authors reminds us the relevant question is whether they can be administered quickly and equitably across the world.

Controversy over how vaccines should be distributed began even before they were approved, with most developed countries seeking to secure their needs before they were available to help others (Geng *et alii*, 2021; Ismail *et alii*, 2021; Ferguson and Caplan, 2020). But what would be the most equitable way of distributing vaccines? Given that this is a complex problem, is it possible to reach a broad consensus on the problem itself and on possible solutions and overcome the barriers that constrain a greater equity in the global response to COVID-19 (Geng *et alii*, 2021; Bollyky and Bown, 2020) use the “Tragedy of the Commons” by Garret Hardin (1968), published in Nature half a century ago to explain what they call “the tragedy of the vaccine nationalism”. In the Tragedy of the Commons Hardin discusses the conflict between individual and collective rationality using the metaphor of a community of herdsmen exploiting a common pasture where non-coordinated decisions pave the way for the pursuit of individual benefits that produce a suboptimal use of resources for everyone in the long term that culminates in the overgrazing of the pastures. To avoid this situation in managing the vaccines as a “common good”, Bollyky and Bown (2020) propose that only cooperation can end the pandemic. Ismail *et alii* (2021) propose the use of the Equity Matrix they have developed (that illustrates how multiple factors contribute to produce inequities and how they intersect) to be applied within and between countries and regions so that scarce initial supplies of SARS-CoV-2 vaccines are effectively distributed globally based on a gradient of risk rather than a gradient of wealth. But that is precisely what happened. High-income countries rushed to secure the initial supply for their own citizens negotiating large advance orders for the vaccine while others were excluded from these deals.

The latest available data shows a clear divide between the Global North and the Global South (especially Africa), both in the number of tests performed as well as the number of vaccines and boosters administered (Figures 1-3, Our World in Data, 2020a to c). It should be emphasised that these data are national and therefore hide inequalities within countries, for example between urban and rural areas and between social classes.

Daily COVID-19 tests per thousand people, Apr 11, 2022

7-day rolling average. Comparisons across countries are affected by differences in testing policies and reporting methods.



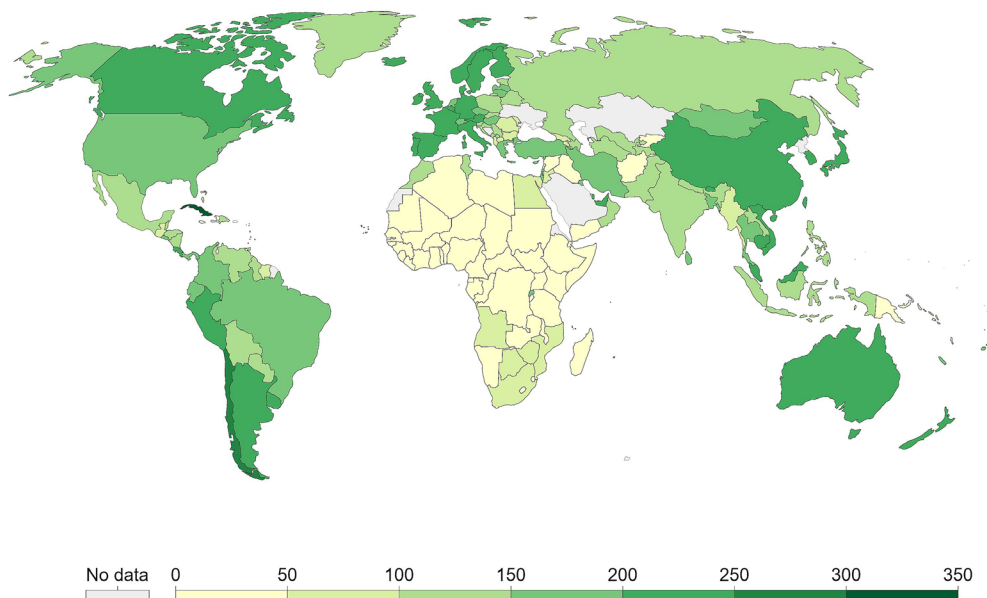
Source: Official data collated by Our World in Data – Last updated 26 May 2022

OurWorldInData.org/coronavirus • CC BY

Figure 1. Source: Our World in Data, 2020a.

Total COVID-19 vaccine doses administered per 100 people, Apr 5, 2022

All doses, including boosters, are counted individually.



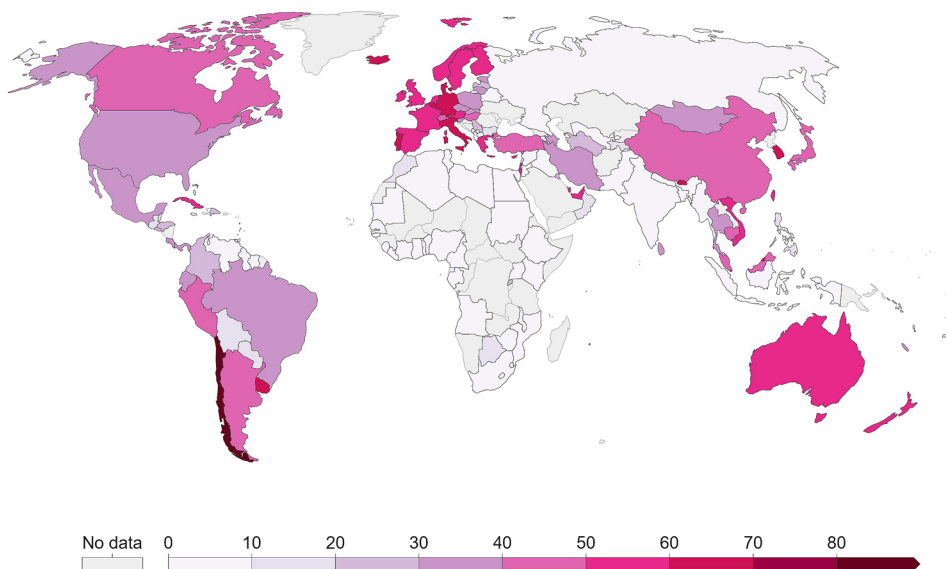
Source: Official data collated by Our World in Data – Last updated 30 May 2022

OurWorldInData.org/coronavirus • CC BY

Figure 2. Source: Our World in Data, 2020b.

COVID-19 vaccine boosters administered per 100 people, Apr 5, 2022

Total number of vaccine booster doses administered, divided by the total population of the country. Booster doses are doses administered beyond those prescribed by the original vaccination protocol.



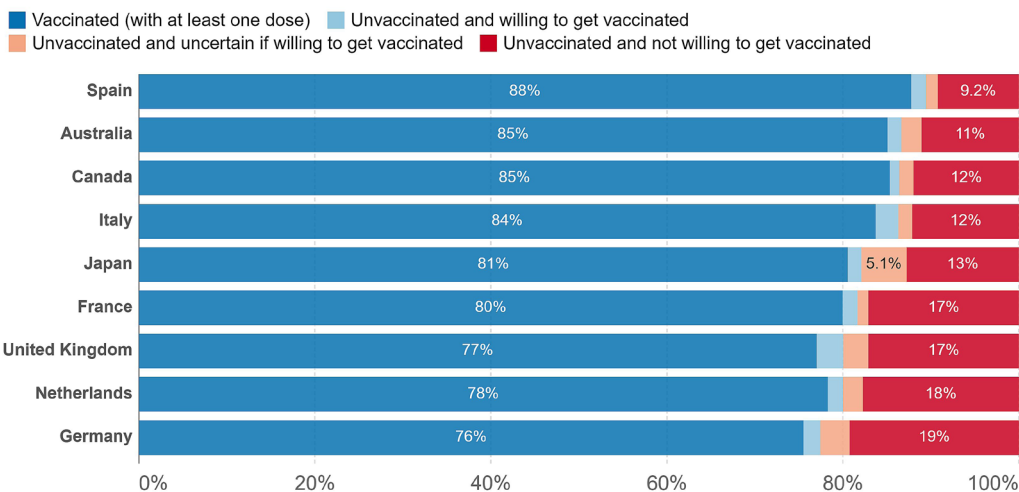
Source: Official data collated by Our World in Data – Last updated 30 May 2022

OurWorldInData.org/coronavirus • CC BY

Figure 3. Source: Our World in Data, 2020c.

Willingness to get vaccinated against COVID-19, Feb 15, 2022

Share of the total population who has not received a vaccine dose and who are willing vs. unwilling vs. uncertain if they would get a vaccine this week if it was available to them. Also shown is the share who have already received at least one dose.



Source: Imperial College London YouGov Covid 19 Behaviour Tracker Data Hub – Last updated 15 March 2022, 09:00 (London time)

Note: Months containing fewer than 100 survey respondents are excluded. We infer willingness to get vaccinated in a country's population from survey responses of people aged 18 years and above, which may not be representative of the entire population. Nevertheless, we expect such differences to be small.

OurWorldInData.org/coronavirus • CC BY

Figure 4. Source: Our World in Data, 2020d.

On the other hand, there is also a difference between those in wealthier countries who can but are not willing to get vaccinated and those in less developed countries who want to be vaccinated but cannot afford it (Figure 4). Whereas in the first ones three doses of the vaccine have already been administered (a fourth one is under discussion), in the poorest the first dose has only reached a very small part of the population.

The global distribution of vaccines is the best example of the unequal health status of populations on a global scale. Vaccination is considered the best currently known way to reduce the spread of the virus and to reduce the severity of the disease. It is therefore a fundamental tool to control it. This raises questions of equity and distributive justice and calls for a planned, transparent, and more equitable distribution of vaccines at the global scale (Bolcato *et alii*, 2021; Ferguson and Caplan, 2020). Nevertheless, as of April 2021, only five per cent of the world population have received at least one dose of an approved vaccine (Mathieu *et alii*, 2021).

To promote an equitable access to COVID-19 vaccines WHO supported a global initiative COVAX, leaded by Gavi, the Vaccine Alliance and that joins also the Coalition for Epidemic Preparedness Innovations (CEPI). Despite the large amount of funding it has received, by early August 2021 COVAX not only delivered less than 10 % of the \$2bn it had originally planned for the end of 2021, but it has also failed to prevent an international fight over vaccines outside the general agreement, signing bilateral contracts with the pharmaceuticals competing for the same vaccines as COVAX. It also adopted a financial approach that has mainly contributed to corporate risk mitigation of the pharmaceutical companies by subsidizing company costs directly (Stein, 2021).

3.4. Info-Exclusion

The forced shift during the pandemic to telework, online consumption, distance learning, the use of social networks as forms of communication showed the digital divides that still exist in the 21st century, of those who have neither the equipment (computers), access to the internet, nor skills to be able to take advantage of information and communication technologies (ICTs). Almost half of all affected students worldwide face some kind of barrier related to online learning: almost 50 %, representing 826 million, have no computer at home and 43 % of students, 706 million, have no internet; 56 million students cannot use mobile phones to access information because they are not covered by mobile networks (2020 data from the UIS website).

The pandemic has also highlighted that info-exclusion is not only a reality in less developed countries, but also in the more developed ones, namely in rural areas with reduced internet service provision and among the most deprived households in urban areas. In 2019, 90 % of European households (EU 28) had internet access, which is quite a high figure. But it also means that at least 10 % of households still do not have internet access in their homes (Statista, 2022).

4. COVID-19 Impact on the Indigenous Populations from Amazonía

When America was “discovered” by the Europeans the continent was inhabited by indigenous populations (Figure 5). In 1500 according to estimates, around 3 million indigenous from different ethnic groups were living in Brazil. But that number was drastically reduced after the contact with the Europeans, especially by the spread of diseases and viruses for which they had no immune defences, which shows their vulnerability (Cupertino *et alii*, 2020).

Coronavirus disease (COVID-19) has arrived late in South America, being Brazil the first nation in the region to report it on February 25, 2020; then, and despite borders being closed, it spread very quickly to other Latin American countries (Burki, 2020). Even though pandemic preparedness varied greatly between countries, Latin America faced higher difficulties in dealing with the Corona virus than other regions not only due to a high proportion of very vulnerable population but also due to lack or scarcity of adequate health infrastructures. On one hand, weak and unprepared health systems, lack of qualified human resources in the health sector but also of personal protection equipment (PPE) and ventilators and lower testing capacity. On the other hand, a high proportion of its population is very vulnerable, such as those who live in crowded favelas with poor living conditions, in small villages in remote regions, in overcrowded prisons, population that lives on the threshold of subsistence or that, due to their activities, are more exposed, such as street vendors (Burki, 2020).



Figure 5. *Representación de América.* Engraver: Róemild. Publisher: Turgis. © Museo de América, Madrid (MAM 00323). Photograph: José Luis Municio.

Given historical patterns of the impact of other pandemics on indigenous populations which show that they have been affected 3 to 7 times more than non-indigenous populations it would be expected that this pandemic will also disproportionately affect the 370 million Indigenous Peoples worldwide with higher infection rates, and more severe symptoms and death than the general population.

In an already unfavourable context, the vulnerability of indigenous populations living in the Amazonía, stood out when they were hit by COVID-19 disease. In addition to the lack of health infrastructure and fragile healthcare systems, and high levels of poverty (consequence of unemployment, low level of education, landlessness, low income and health problems) indigenous communities also face the impoverishment of their livelihoods consequence of an unprecedented environmental degradation, loss of biodiversity and conflicts and expropriation due to external pressures. All this contributed to exacerbate their exposure to COVID-19 (Pimentel, Ormazá and Cayul, 2020; Power and Wilson, 2020; Cupertino et al, 2020). COVID-19 pandemic will further exacerbate the pre-pandemic inequities in social determinants and health outcomes between Indigenous and nonindigenous citizens (Power and Wilson, 2020; Cupertino et alii, 2020). Considering the extreme vulnerability of these populations and the past experience of other pandemics and how they disproportionately affected indigenous populations if there is no greater commitment from the Governments, history could repeat itself leading to a new wave of decimation of this population (Cupertino et alii, 2020).

5. Conclusion

Some of the consequences of the pandemic are positive, such as the reduction of air pollution, particularly in big cities, rivers and oceans and the increase in time spent with the family and social solidarity, while others are negative, such as reduced income and increased unemployment, and may continue for a long time.

In a world marked by enormous social and territorial inequalities, COVID 19 is contributing to worsen this situation. As the United Nations has warned, the pandemic caused by this disease will contribute to creating a world even more unequal than the one we live in by affecting in a more acute way the most vulnerable social groups, including people living in poverty, food insecurity, the homeless, the elderly, low-income families, those with precarious employment, small street businesses, indigenous peoples, refugees and migrants. Also, the quarantine excluded those who could not use social networks to socialise, the children who cannot keep up with school or the workers who could not take advantage of teleworking because they have no computer or internet at home.

The pandemic associated with COVID-19 not only had a different impact between countries, disproportionately affecting the poorest ones precisely those with the least capacity to intervene to minimise risks and find solutions, but also different segments of the population as by reducing family incomes it has pushed more people into extreme poverty and food insecurity, making the already difficult struggle for survival even more difficult for thousands of vulnerable families. Additionally, it also contributed to increasing mortality rates due to the collapse of health services.

It has ultimately contributed to further exacerbating the already extreme inequalities across countries and social groups.

References

- ALVAREDO, F., CHANCEL, L., PIKETTY, T., SAEZ, E. & ZUCMAN, G. (coord.) (2018): *World Inequality Report*. World Inequality Lab. Available at: <https://wid.world/document/world-inequality-report-2018-english/>.
- BEEGLE, K & CHRISTIAENSEN, L. (eds.) (2019): *Accélérer la réduction de la pauvreté en Afrique*. Washington : Banque internationale pour la reconstruction et le développement; Banque mondiale.
- BOLCATO, M., RODRIGUEZ, D., FEOLA, A., DI MIZIO, G., BONSIGNORE, A., CILIBERTI, R., TETTAMANTI, C., TRABUCCO AURILIO, M. & APRILE, A. (2021): "COVID-19 Pandemic and Equal Access to Vaccines". *Vaccines*, 9 (6), p. 538. Available at: <https://doi.org/10.3390/vaccines9060538>.
- BOLLYKY T. & BOWN C. P. (2020): "The tragedy of vaccine nationalism". *Foreign Affairs*. Available at: <https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/2020-07-27/vaccine-nationalism-pandemic>.
- BURKI, T. (2020): "COVID-19 in Latin America". *Newsdesk. The Lancet infectious diseases*, 20. Available at: [https://doi.org/10.1016/S1473-3099\(20\)30303-0](https://doi.org/10.1016/S1473-3099(20)30303-0).
- CARANT, J. B. (2017): "Unheard voices: a critical discourse analysis of the Millennium Development Goals' evolution into the Sustainable Development Goals". *Third World Quarterly*, 38 (1), pp. 16-41. Available at: <https://doi.org/10.1080/01436597.2016.1166944>.
- CUPERTINO G., CUPERTINO M., GOMES A., BRAGA L. & SIQUEIRA-BATISTA R. (2020): "COVID-19 and Brazilian Indigenous Populations". *Am J Trop Med Hyg.*, 103 (2), pp. 609-612. Available at: <https://doi.org/10.4269/ajtmh.20-0563>.
- DUTKO, P., VER PLOEG, M. & FARRIGAN, T. (2012): *Characteristics and Influential Factors of Food Deserts, ERR-140*. Washington D.C.: U.S. Department of Agriculture, Economic Research Service. Available at: https://www.ers.usda.gov/webdocs/publications/45014/30940_err140.pdf.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO), INTERNATIONAL FUND FOR AGRICULTURAL DEVELOPMENT (IFAD), UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND (UNICEF) & WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO) (2019): *The State of Food Security and Nutrition in the World 2019. Safeguarding against economic slowdowns and downturns*. Rome: FAO.

- FEHLING, M., NELSON, B.D. & VENKATAPURAM, S. (2013): "Limitations of the Millennium Development Goals: a literature review". *Global Public Health*, 8 (10), pp. 1109–1122. Available at: <http://dx.doi.org/10.1080/17441692.2013.845676>.
- FERGUSON, K. & CAPLAN, A. (2020): "Love thy neighbour? Allocating vaccines in a world of competing obligations". *J Med Ethics*, 47, e20. Available at: <https://doi.org/10.1136/medethics-2020-106887>.
- FUKUDA-PARR, S., YAMIN, A.E & GREENSTEIN, J. (2014): "The Power of Numbers: A Critical Review of Millennium Development Goal Targets for Human Development and Human Rights". *Journal of Human Development and Capabilities*, 15 (2-3), pp. 105-117. Available at: <https://doi.org/10.1080/19452829.2013.864622>.
- GENG, E., REID, M., GOOSBY, E. & ABDOL-KARIM, Q. (2021): "COVID-19 and global equity for health: The good, the bad, and the wicked". *PLoS Med*, 18 (10), e1003797. Available at: <https://doi.org/10.1371/journal.pmed.1003797>.
- HALLEGATTE, S., BANGALORE, M. & VOGT-SCHILB, A. (2016): "Socioeconomic Resilience. Multi-Hazard Estimates in 117 Countries". *Policy Research Working Paper*, 7886. Available at: <https://ideas.repec.org/p/wbk/wbrwps/7886.html>.
- INTERNATIONAL MONETARY FUND FISCAL AFFAIRS DEPARTMENT (IMF-FAD) (2021): "Fiscal Monitor Database of Country Fiscal Measures in Response to the COVID-19 Pandemic". Washington DC: International Monetary Fund. Available at: <https://www.imf.org/en/Topics/imf-and-covid19/Fiscal-Policies-Database-in-Response-to-COVID-19>.
- ISMAIL, S. J., TUNIS, M. C., ZHAO, L., & QUACH, C. (2021): "Navigating inequities: a roadmap out of the pandemic". *BMJ global health*, 6 (1), e004087. Available at: <https://doi.org/10.1136/bmjgh-2020-004087>.
- KASPER, J. & BAJUNIRWE, F. (2012): "Brain drain in sub-Saharan Africa: contributing factors, potential remedies and the role of academic medical centres". *Arch Dis Child*, 97 (11), pp. 973-979. Available at: <https://doi.org/10.1136/archdischild-2012-301900>.
- KOEHLER, G. (2015): "Seven decades of "development", and now what?". *Journal of International Development*, 27, pp. 733-751.
- LOOPSTRA, R. (2020): *Vulnerability to food insecurity since the COVID-19 lockdown* (Preliminary report, 14 April 2020). London: King's College London and The Food Foundation. Available at: <https://foodfoundation.org.uk/publication/vulnerability-to-food-insecurity-since-the-COVID-19-lockdown/>.
- MACHADO, J. G. R. & PAMPLONA, J. B. (2008): "A ONU e o desenvolvimento econômico: uma interpretação das bases teóricas da atuação do PNUD". *Economia e Sociedade, Campinas*, 17.1 (32), pp. 53-84.
- MAHLER, D., LAKNERR, C., AGUILAR, A. & WU, H. (2020): "The impact of COVID-19 (Coronavirus) on global poverty: Why Sub-Saharan Africa might be the region hardest hit". *The World Bank Blogs. Data Blog* [Blog]. 20th January 2020. Available at: <https://blogs.worldbank.org/opendata/impact-COVID-19-coronavirus-global-poverty-why-sub-saharan-africa-might-be-region-hardest>.
- MARMOT, M. (2007): "Achieving health equity: from root causes to fair outcomes". *Lancet*, 370, pp. 1153–1163.
- MATHIEU, E., RITCHIE, H., ORTIZ-OSPINA, E., ROSER, M., HASSELL, J., APPEL, C., GIATTINO, C., RODÉS-GUIRAO L. (2021): "A global database of COVID-19 vaccinations". *Nat Hum Behav.*, 5 (7), pp. 956-959. Available at: <https://doi.org/10.1038/s41562-021-01160-2>.
- MILLENNIUM ECOSYSTEM ASSESSMENT (MEA) (2005): *Ecosystems and Human Well-Being: Synthesis Report*. Washington DC: Island Press.
- MUHAMMAD, S., XINGLE LONG, X. & MUHAMMAD SALMAN, M. (2020): "COVID-19 pandemic and environmental pollution: A blessing in disguise?". *Science of the Total Environment* 728, art. 138820. Available at: <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2020.138820>.
- ORGANIZATION FOR THE COOPERATION AND ECONOMIC DEVELOPMENT (OECD) (2020): *COVID-19: protecting people and societies*. Available at: <http://www.oecd.org/coronavirus/policy-responses/covid-19-protecting-people-and-societies-e5c9de1a/>.
- OUR WORLD IN DATA (2020a): *Daily COVID-19 test per thousand people*. Available at: <https://ourworldindata.org/grapher/daily-tests-per-thousand-people-smoothed-7-day?> [Accessed: 11th April 2022].
- (2020b): *Total COVID-19 vaccine doses administered per 100 people*. Available at: <https://ourworldindata.org/grapher/covid-vaccination-doses-per-capita?tab=map> [Accessed: 05th April 2022].

- (2020c): *COVID-19 vaccine boosters administered per 100 people*. Available at: <https://ourworldindata.org/grapher/covid-vaccination-doses-per-capita?tab=map> [Accessed: 05th April 2022].
- (2020d): *Willingness to get vaccinated against COVID-19*. Available at: <https://ourworldindata.org/grapher/covid-vaccine-willingness-and-people-vaccinated-by-country?country> [Accessed: 15th February 2022].
- PIMENTEL, G., ORMAZA, M. & CAYUL, P. (2020): The impact of COVID-19 on indigenous communities: Insights from the Indigenous Navigator. Copenhagen: The International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA) and the International Labour Organization (ILO). Available at: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---gender/documents/publication/wcms_757475.pdf.
- POPPE, A., JIROVSKY, E., BLACKLOCK, C., LAXMIKANT, P., MOOSA, S., DE MAESENEER, J., KUTALEK, R. & PEERSMAN W. (2014): “Why sub-Saharan African health workers migrate to European countries that do not actively recruit: a qualitative study post-migration”. *Glob Health Action*, 3 (7), art. 24071. Available at: <https://doi.org/10.3402/gha.v7.24071>.
- POWER, T., WILSON, D., BEST, O., BROCKIE, T., BOURQUE BEARSKIN, L., MILLENDER, E. & LOWE, J. (2020): “COVID-19 and Indigenous Peoples: An imperative for action”. *Journal of clinical nursing*, 29 (15-16), pp. 2737–2741. Available at: <https://doi.org/10.1111/jocn.15320>.
- RICE, J., LONG, J. & LEVENDA, A. (2021): “Against climate apartheid: Confronting the persistent legacies of expendability for climate justice”. *EPE: Nature and Space*, 0 (0), pp. 1-21. Available at: <https://doi.org/10.1177/2514848621999286>.
- ROQUE AMARO, R. (2003): “Desenvolvimento - um conceito ultrapassado ou em renovação? Da teoria à prática e da prática à teoria”. *Cadernos de Estudos Africanos*, 4, pp. 35-70.
- ROZENBERG, J. & HALLEGATTE, S. (2015): *The impacts of climate change on poverty in 2030 and the potential from rapid, inclusive, and climate-informed development. Policy Research working paper; no. WPS 7483*. Washington D.C.: World Bank Group. Available at: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/23447>.
- SACHS, J. D. (2012): “From Millennium Development Goals to Sustainable Development Goals”. *Lancet*, 379, pp. 2206-2211. Available at: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)60685-0](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)60685-0).
- STATISTA RESEARCH DEPARTMENT (2022): “Household internet access in the European Union (EU) 2008-2021”. Statista. Available at: <https://www.statista.com/statistics/377585/household-internet-access-in-eu28/>.
- STEFFEN, W., CRUTZEN, P. & McNEILL, J. (2007): “The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?”. *Ambio* 36 (8), pp. 614-621.
- STEIN F. (2021): “Risky business: COVAX and the financialization of global vaccine equity”. *Globalization and health*, 17 (1), p. 112. Available at: <https://doi.org/10.1186/s12992-021-00763-8>.
- TANKWANCHI A., VERMUND S. & PERKINS D. (2015): “Monitoring Sub-Saharan African Physician Migration and Recruitment Post-Adoption of the WHO Code of Practice: Temporal and Geographic Patterns in the United States”. *PLoS ONE*, 10 (4), e0124734.
- UNESCO (2020): *Resumo do Relatório de Monitoramento Global da Educação. Inclusão e educação para todos*. Paris: UNESCO.
- UNESCO, Institute for Statistics Database (UIS). Available at: <http://data.uis.unesco.org/>.
- UNITED NATIONS (UN) (2015): *The Millennium Development Goals Report 2015*. New York: United Nations.
- (2019): *The Sustainable Development Goals Report 2019*. New York: United Nations.
- (2020a): *World Social Report 2020, Inequality in a Rapidly Changing World*. New York: Department of Economic and Social Affairs, United Nations publications.
- (2020b): *A UN framework for the immediate socio-economic response to COVID-19*. New York: United Nations publications.
- (2020c): *Shared Responsibility, Global Solidarity: Responding to the socio-economic impacts of COVID-19*. New York: United Nations publications.
- (2020d): *Policy Brief: The Impact of COVID-19 on Food Security and Nutrition*. New York: United Nations publications.

- UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME (UNDP) (2019): *Human Development Report. Beyond income, beyond averages, beyond today: Inequalities in human development in the 21st century*. New York: UNDP.
- (2020): *Human Development Perspectives COVID-19 and Human Development: Assessing the Crisis, Envisioning the Recovery*. New York: UNDP.
- (2022): *New threats to human security in the Anthropocene. Demanding greater solidarity* (special report). New York: UNDP.
- WAAGE, J., BANERJI, R., CAMPBELL, O., CHIRWA, E., COLLENDER, G., DIELTIENS, V., DORWARD, A., GODFREY-FAUSSET, P., HANVORAVONGCHAI, P., KINGDON, G., LITTLE, A., MILSS, A., MULHOLLAND, K., MWINGA, A., NORTH, A., PATCHARANARUMOL, W., POULTON, C., TANGCHAROENSATHIEN, V. & UNTERHALTER, E. (2010): “The Millennium Development Goals: a cross-sectoral analysis and principles for goal setting after 2015”. *Lancet*, 376, pp. 991-1023. Available at: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(10\)61196-8](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(10)61196-8).
- WOLFSON, J & LEUNG, C. (2020): “Food Insecurity and COVID-19: Disparities in Early Effects for US Adults”. *Nutrients*, 12, p. 1648. Available at: <https://doi.org/10.3390/nu12061648>.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (WHO) (2022): *WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard*. Available at: <https://covid19.who.int/> [Accessed: 22nd March 2022].
- WORLD HEALTH STATISTICS (WHS) (2019): “Monitoring health for the SDGs, sustainable development goals. Geneva: World Health Organization.
- WRIGHT II, J. & MERRITT, C. C. (2020): “Social Equity and COVID-19: The Case of African Americans”. *Public Administration Review*, 80 (5), pp. 820-826.
- ZAMBRANO-MONSERRATE, M. A., ALEJANDRA RUANO, M. A. & SANCHEZ-ALCALDE, L. (2020): “Indirect effects of COVID-19 on the environment”. *Science of the Total Environment*, 728, art. 138813. Available at: <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2020.138813>.
- ZOWALATY, M., YOUNG, S. & JÄRHULT, J. (2020): “Environmental impact of the COVID-19 pandemic - a lesson for the future”. *Infection Ecology & Epidemiology*, 10 (1), 1768023. Available at: <https://doi.org/10.1080/20008686.2020.1768023>.

COVID-19 en la Amazonía colombiana y su afectación a las poblaciones indígenas: fortalecer y articular los sistemas de salud locales es un imperativo¹

COVID-19 in the Colombian Amazon and its impact on indigenous populations: strengthening and articulating local health systems is imperative

Pablo José Montoya Chica

Director de Sinergias Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social
Profesor clínico asociado, Departamento de Salud Global, Universidad de Washington
pmontoya@sinergiasong.org

Resumen: En un contexto marcado por las inequidades, el impacto negativo de la COVID-19 en la Amazonía colombiana elevó el riesgo de extinción física y cultural de algunos pueblos indígenas. El sistema de salud propio indígena ha sido fundamental para su bienestar y para enfrentar la pandemia. Estos pueblos demandan que su sistema sea reconocido, se complemente con el sistema de salud nacional, y se construyan procesos interculturales que respondan a sus necesidades. La interculturalidad requiere inversión en gestión de conocimiento, talento humano, plataformas institucionales que acojan las adecuaciones y sostenibilidad; aunque el enfoque diferencial hace parte de las políticas nacionales desde hace décadas, su implementación es limitada. Además de fortalecer y articular los sistemas de salud, es indispensable generar respuestas intersectoriales para incidir en los factores que afectan la salud para mejorar el bienestar y los resultados en salud de estas poblaciones.

Palabras clave: Amazonía colombiana, COVID-19, pueblos indígenas, interculturalidad, sistema de salud propio, enfoque diferencial.

Abstract: In a context marked by inequities, the negative impact of COVID-19 in the Colombian Amazon raised the risk of physical and cultural extinction of some indigenous peoples. The indigenous health system has been essential for their well-being and for facing the pandemic; however, the lack of recognition and support from the governmental institutions has been a barrier to implement an intercultural health system that can protect and ensure their survival. Although the differential approach has been part of national policies for decades, its implementation is limited. These peoples demand their system to be recognized, complemented by the national health system, and intercultural processes that respond to their needs. Interculturality requires investment in knowledge management, human talent, institutional platforms that accommodate adaptations and sustainability. In addition, it is essential to generate intersectoral responses to influence the factors that affect health in order to improve the well-being and health outcomes of these populations.

Keywords: Colombian Amazon, COVID-19, indigenous peoples, interculturality, indigenous health system, differential approach.

¹Agradecimientos a Sinergias Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social, Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonía, Amazon Conservation Team, emisora Fantástica, Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y a todas las personas y organizaciones que hicieron parte del pódcast *El canto del tucán*, tanto quienes contribuyeron con sus voces, como quienes estuvieron al frente de su creación y producción. Especial reconocimiento a Ana Blanco, Dany Mahecha, Carlos Franky, María José Montoya, Emilia Cárdenas, Marta Dallos, Eliana Parra, María Camila Rodríguez, Pablo Martínez, María Fernanda y Valentina Riveros, Tania Martínez, Adriana Porras, Patricia Palomar y Crispín Angarita.

1. Introducción

Todo el planeta ha sido sacudido por los efectos del virus SARS-CoV-2, causante de la pandemia de COVID-19, que por algo más de dos años ha afectado y transformado nuestras vidas, si no de manera permanente, al menos transitoriamente. Dada la magnitud del problema, el impacto en la economía y la afectación de personas de todas las condiciones sociales, incluso en los países más ricos, el empeño global por entender la enfermedad, prevenirla y tratarla no ha tenido igual en la historia. Los desarrollos científicos han sido vertiginosos y sorprendentes. La cantidad de información y desinformación circulante ha sido abrumadora.

Para mediados de marzo de 2022, de acuerdo con los reportes oficiales de más de 237 países y territorios, la Organización Mundial de la Salud (OMS) consolidaba un acumulado de cerca de 500 millones de personas que habían enfermado de COVID-19, incluyendo más de seis millones de personas fallecidas por esta causa. Adicionalmente, se reportaba la aplicación de más de 11 000 millones de dosis de vacunas contra este virus (OMS, 2022).

Aunque el virus llegó a todos los confines de la Tierra, las consecuencias de la pandemia y las respuestas a la misma no han sido iguales en todas partes. Esta coyuntura epidemiológica ha puesto en evidencia de una forma clara y desafortunada las grandes inequidades existentes entre continentes, países, regiones y poblaciones y sus efectos sobre la vida y la muerte de las personas (Souza et al., 2020; Russo y Bastos, 2020; Cifuentes et al., 2021; Singer y Rylko-Bauer, 2021; Sinergias, 2022).

Paradójicamente, aunque la definición de pandemia implica la afectación de muchos países y continentes, el mundo globalizado ha respondido a este flagelo con posiciones proteccionistas de los Estados (Sierra, 2020), enmascaradas en discursos que apelan a la solidaridad. Esta situación se ha agudizado en momentos clave: la competencia por elementos de protección personal, respiradores artificiales, vacunas, entre otras prácticas que se replicaron al interior de los países (Matta *et alii*, 2021). La respuesta al virus se ha presentado frecuentemente como una elección entre salvar vidas o proteger el crecimiento económico, un contrasentido que lleva a preguntarse, entre otras, si ¿es viable la economía sin salud?, ¿cuál es el fundamento de la economía y para qué nos sirve sin salud?, ¿salvar las vidas de quién y proteger los intereses económicos de quién? (Becker, 2020).

Aunque aún se especula sobre el origen del SARS-CoV-2, se acepta que proviene de murciélagos, por lo que la naturaleza de la pandemia es zoonótica. Sin embargo, los resultados desiguales en la incidencia (número de infecciones por habitante en un periodo determinado) y la mortalidad de esta pandemia son la consecuencia de sindemias (sinergia de epidemias), de la violencia estructural (condiciones injustas e inequitativas en riqueza, poder y acceso a servicios generadas por las estructuras sociales representadas en leyes, políticas e instituciones) y de la violencia infraestructural (daño recurrente generado por estructuras sociales inequitativas; las comunidades más pobres tienen menos acceso a agua potable, servicios de salud, educación, etc.), problemáticas con efectos acumulativos. A todo esto, o como otro resultado, se suma la desfinanciación progresiva de la salud pública en muchos contextos, con las consecuencias que conocemos (Singer y Rylko-Bauer, 2021).

Singer y Rylko destacan tres intersecciones críticas para comprender esta pandemia: 1) interacciones sinérgicas entre enfermedades y otras condiciones de salud que aumentan la carga general de enfermedad más allá de lo que resulta de la mera comorbilidad; 2) interacciones entre especies que conducen a enfermedades zoonóticas infecciosas emergentes, más frecuentes en lugares con mayor degradación ambiental (Vittor *et alii*, 2021); y 3) interacciones salud-sociedad que respaldan la agrupación de múltiples enfermedades y riesgos en poblaciones vulnerables, al tiempo que disminuyen la capacidad de las poblaciones afectadas para enfrentar los desafíos de salud (Singer y Rylko-Bauer, 2021).

Para los pueblos indígenas de la región Amazónica la COVID-19, si bien es causada por un patógeno que «viene de afuera», es consecuencia del desequilibrio generado por la degradación del entorno y de la sobreexplotación de los recursos naturales —muchos transformados mediante procesos onerosos

ambientalmente que luego se convierten en toneladas de basura y contaminantes—, lo que ha llevado, entre otras, a modificaciones del clima, extinción de especies y ecosistemas y a diversas enfermedades y carencias fundamentales en gran parte de la población (Fabiano y Arahua, 2021; Ojo público, 2021; Proyecto Esperanza, 2021; Singer y Rylko-Bauer, 2021). Mientras que para el «mundo moderno» es relativamente nueva esta manera de comprender la pandemia, como parte de las relaciones complejas entre diversas realidades sociales y ecológicas, esta visión hace parte de la cosmovisión indígena como principio fundamental. Los siguientes testimonios de líderes del departamento de Amazonas ilustran esta visión²:

Para nosotros se dice *duiko*, lo que en Occidente llaman pandemia [...] se crea cuando hay desequilibrio, cuando hay abuso del humano hacia la naturaleza. Desde ese punto los mayores dicen que las enfermedades las producen los animales, el medio ambiente y todo lo que contiene la madre Tierra. Entonces la unión de esas fuerzas se vuelve negativa y ellos actúan para aconsejarnos, para decirnos que estamos haciendo mal sobre ellos, que estamos haciendo un abuso (Líder Bora, río Igará-Paraná. Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Creo que más que todo esta es una enfermedad de contagio por el mismo hombre [...] por la contaminación del mundo [...] Más que todo el castigo viene ahorita de la misma naturaleza. Porque es que se está destruyendo la madera, la mina, el petróleo [...] quieren desangrar a la madre Tierra. (Líder Murui, río Putumayo. Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Este artículo se nutre de 1) diálogos con personas clave y visitas al territorio, 2) análisis de datos de fuentes oficiales, 3) entrevistas realizadas a líderes y lideresas de diferentes lugares de la Amazonía para *El canto del tucán*, estrategia que desarrollamos entre Sinergias Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social —organización no gubernamental colombiana sin ánimo de lucro—, la Universidad Nacional de Colombia, organizaciones indígenas de la región y otros aliados, para coconstruir y difundir información adecuada culturalmente, fortalecer capacidades locales e impulsar procesos de prevención, atención y vigilancia epidemiológica en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana (Blanco *et alii*, 2020; Sinergias y Universidad Nacional de Colombia, 2020; Sinergias, 2021), y 4) revisión de fuentes bibliográficas.

Este documento se deriva de una presentación realizada en diciembre de 2021 en las Jornadas sobre Los Pueblos Indígenas de la Amazonía frente a la COVID-19: Vulnerabilidad y Resiliencia, organizadas por la Asociación para el Estudio de la Ecología Humana y el Museo de América. El texto tiene los siguientes objetivos: 1) Mostrar aspectos relevantes del contexto actual de la región Amazónica colombiana y su población; 2) Presentar diferentes visiones de salud presentes en el territorio y aportar información para entender la situación de salud de sus habitantes, resaltando las inequidades que enfrentan con respecto al resto de Colombia; 3) Evidenciar lo ocurrido con la pandemia de COVID-19 en la Amazonía colombiana, especialmente en las comunidades indígenas, y aportar diferentes visiones y respuestas frente a la misma surgidas de las poblaciones de estos territorios; y 4) Hacer un llamado a reconocer los sistemas de conocimiento tradicionales, apoyar su fortalecimiento y generar procesos de articulación respetuosos entre los sistemas de salud indígenas y el nacional que lleven a un modelo de salud intercultural.

2. La Amazonía colombiana

La conformación geográfica y las dinámicas sociales, culturales y económicas de la Amazonía, que tienen la intrincada red hidrográfica como eje, obligan a concebir la región Panamazónica como un gran complejo territorial. Esta región tiene más de 7000000 de km² y está compuesta por la porción de la cuenca amazónica de nueve países: Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, Guyana, Perú, Surinam, Venezuela y Guyana Francesa —este último una colonia francesa— (Figura 1) (Zárate y Motta, 2020). Los límites político-administrativos que hay entre estos países, marcados por ríos generalmente, no coinciden con los territorios ancestrales ni con ninguna frontera funcional, por lo que en la cotidianeidad estas no interfieren con las actividades ni con la movilidad de la gente (Zárate y Motta, 2020).

²Para dar fluidez al texto, cada vez que se cite una voz local se entenderá que la información proviene de *El canto del tucán*, podcast con entrevistas a líderes y lideresas de diferentes lugares de la Amazonía, realizadas el tercer trimestre de 2020 (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020) o el primero de 2021 (Sinergias, 2021), a no ser que se referencie otra fuente.

La región Amazónica de Colombia, una de las más biodiversas del planeta, corresponde al 42,4 % de la superficie nacional (483 163 km²). Comprende los departamentos de Caquetá, Putumayo, Amazonas, Vaupés, Guainía y Guaviare y parte de los departamentos de Meta, Vichada, Cauca y Nariño (Figura 1, arriba) (Instituto Sinchi, 2022). El ordenamiento territorial en esta zona es complejo, hay múltiples figuras político-administrativas sobrepuestas: departamentos, municipios, áreas no municipalizadas (ANM), resguardos, asociaciones de autoridades tradicionales indígenas, consejos

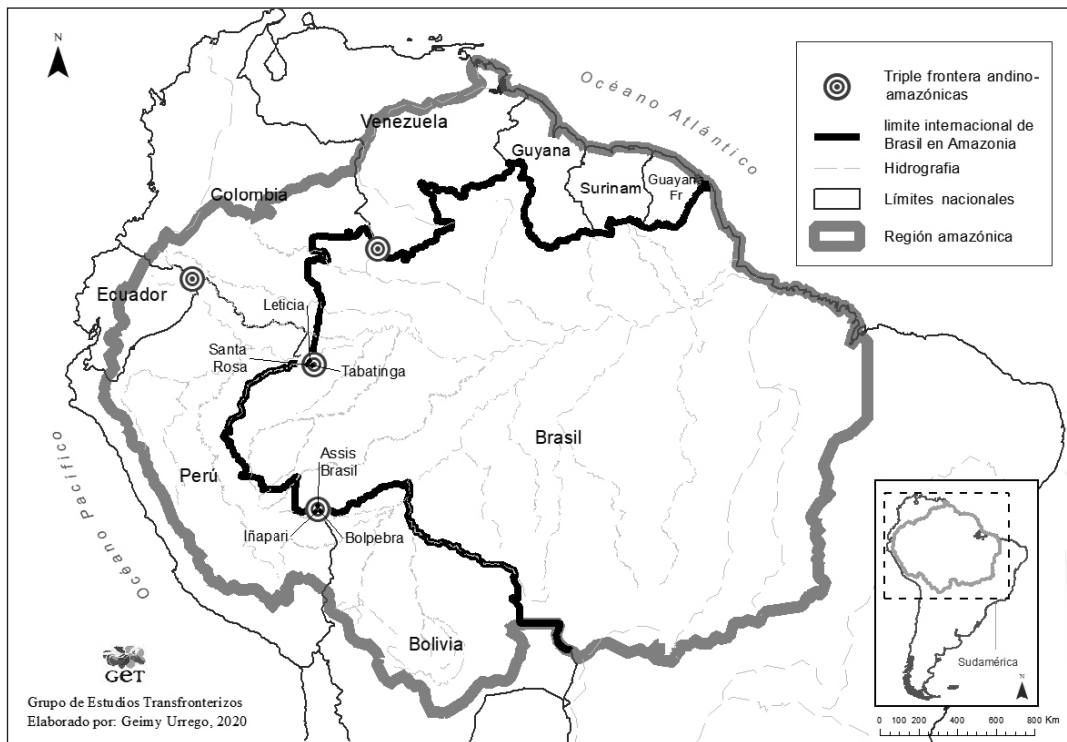
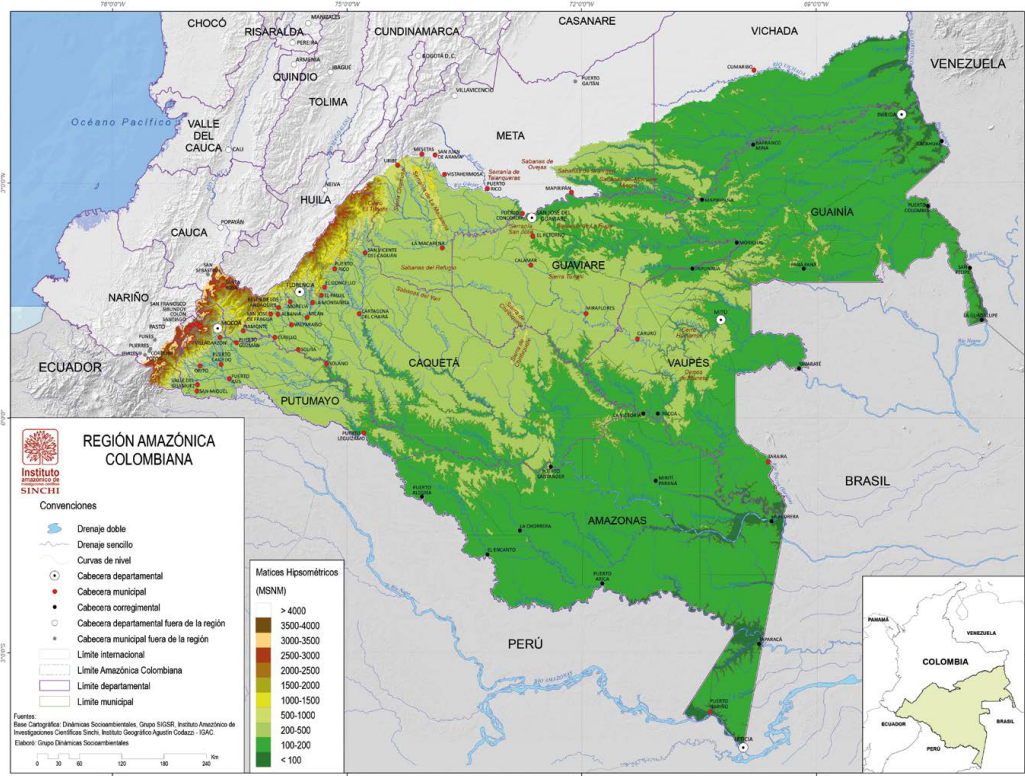


Figura 1. Mapa de la región Amazónica de Colombia —arriba— (tomado de Instituto Sinchi, 2022) y mapa de las fronteras Amazónicas —abajo— (tomado de Zárate y Motta, 2020).

comunitarios, parques naturales nacionales, etc.; algunas con visiones e intereses confrontados. Este territorio tiene miles de kilómetros de frontera con Venezuela, Brasil, Perú y Ecuador. El piedemonte amazónico, la porción occidental que colinda con la región Andina, tiene importantes relaciones con poblaciones del interior del país a las cuales está ligada por vía terrestre. La porción norte limita con las llanuras de la Orinoquía y el área restante hace parte de la planicie amazónica, territorios interconectados en mayor parte por vía fluvial y de manera restringida por vía aérea (Figura 2).



Figura 2. Cerros de Mavicure y Río Inírida, domos graníticos en el departamento de Guainía. Sitio sagrado para los pueblos indígenas. Fotografía: Pablo Montoya.

La disponibilidad y acceso a servicios básicos es limitada, especialmente por fuera de los cascos urbanos, y la calidad de los que hay suele ser deficiente. La infraestructura existente es supremamente reducida en todos los campos, el transporte, las comunicaciones, los servicios de agua y alcantarillado, educación, salud, justicia, etc. El Estado está «ausente» en la mayor parte de la geografía regional (Serje, 2012; Garnelo *et alii*, 2020; Zárate y Motta, 2020; Goveia, 2021).

La Amazonía enfrenta múltiples presiones ambientales y sociales de actores estatales y no estatales, nacionales y supranacionales, en especial mas no exclusivamente en zonas de frontera y en los límites con las otras regiones geográficas de Colombia. La deforestación y contaminación por actividades como la minería legal e ilegal, la tala de árboles, los cultivos ilícitos, la apropiación ilegal de tierras, la agricultura y ganadería extensiva y el mantenimiento de corredores por parte de actores armados, entre otros, generan múltiples afectaciones y ponen en riesgo la pervivencia social y cultural de sus habitantes (Serje, 2012; Becker, 2020; Zárate y Motta, 2020; Herrera *et alii*, 2021).

3. ¿Quiénes habitan esta región?

La Amazonía colombiana está habitada por cerca de 1 150 000 personas, que corresponden a aproximadamente 2,2 % de la población nacional. De estos, el 55 % vive en las cabeceras municipales y el 45 % restante en centros poblados y zonas rurales dispersas (Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), 2022). La diversidad étnica es muy alta, se encuentran representantes de 62 grupos indígenas —cada uno con su propia cosmovisión, hablantes de 54 idiomas diferentes y varios de ellos en riesgo de extinción física y cultural—, y población mestiza que ha llegado al territorio en diferentes ondas migratorias promovidas por gobiernos en diferentes momentos de la historia (Zárate y Motta, 2020; Herrera *et alii*, 2021).

Aunque pueda suponer una sorpresa, los pueblos indígenas también son minoría en estos territorios. Solo hay dos departamentos, Guainía y Vaupés, donde la población indígena supera a la no indígena. Los pueblos originarios corresponden a cerca de 170 000 personas, el 14 % de la población de la región. Muchos de estos pueblos viven en uno de los 212 Resguardos Indígenas —propiedad colectiva inenajenable e inembargable—, en más de 1 000 comunidades rurales dispersas que hay en el territorio. Sin embargo, la migración de la población rural, propiciada por la falta de acceso a servicios básicos y por presiones de diversa índole, es cada vez más frecuente, por lo que la población indígena ha aumentado progresivamente en las seis capitales y los cerca de 50 cascos urbanos del territorio (Zárate y Motta, 2020; Herrera; Escobar *et alii*, 2021; Instituto Sinchi, 2022).

4. Situación de salud de la Amazonía colombiana

Históricamente esta región ha estado marginalizada y, dadas la dispersión poblacional y las dificultades de acceso a servicios de salud, los indicadores básicos de salud, especialmente los relacionados con la mortalidad prevenible, han mostrado mayor afectación en estas entidades territoriales que en la mayoría de las restantes del país. Para destacar, la proporción de población con necesidades básicas insatisfechas de los departamentos amazónicos supera hasta en 4,9 veces el promedio nacional (Vaupés); la mortalidad en menores de cinco años hasta en 4,2 veces (Guainía), pero si es específicamente para enfermedad diarreica aguda la diferencia puede aumentar hasta en 16,4 veces (Vaupés); la mortalidad por tuberculosis la duplica en varios de ellos (Caquetá, Guainía y Vaupés), la mortalidad materna hasta en 4 veces (Guainía) y la mortalidad por suicidio hasta 6,6 veces (Vaupés). En contraste, la cobertura de afiliación al sistema de salud es hasta 0,7 veces inferior al promedio nacional (Guaviare y Vaupés) —la cobertura de afiliación a salud es, en promedio, superior al 96 % en Colombia—, el número de camas de UCI por 100 000 habitantes, así como la densidad de médicos por 10 000 habitantes son inferiores a 0,5 respecto a la media colombiana y las coberturas de vacunación están muy por debajo de las cifras nacionales en la mayoría de estos departamentos (MinSalud, 2019 y 2022a; Así Vamos en Salud, 2022; Sinergias, 2022).

Según datos de la última Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (2015), las regiones de la Orinoquía y Amazonía son las que tienen mayor prevalencia de retraso en crecimiento en menores de cinco años, así como población con sobrepeso y obesidad (MinSalud *et alii*, 2015). Además, la Amazonía es una de las regiones con mayor prevalencia de anemia y de doble carga nutricional entendida como la confluencia de retraso de crecimiento y exceso de peso a nivel individual, familiar y poblacional (Fonseca *et alii*, 2014). Todas estas diferencias son prepanémicas, y reflejan décadas de inequidades, de desatención, de falta de acceso a los servicios fundamentales y, en consecuencia, de resultados en salud intolerables.

Pero detrás de estas estadísticas hay diferentes realidades. En el territorio confluyen múltiples sistemas de salud y visiones sobre el tema. Tradicionalmente los grupos indígenas de la Amazonía lograron manejar su ambiente, su estructura social y sus principales problemas de salud gracias al conocimiento tradicional que manejaban y manejan los chamanes y las personas mayores especialmente, al respeto que se tenía por sus figuras y al concepto que se tenía de dicho conocimiento. La red de salud tradicional es reconocida, fuerte e importante (Montoya, 2002).

Dentro de la cosmovisión de los indígenas de la región la salud es la base fundamental de la vida. La gente maneja un concepto de salud en el que el conocimiento tradicional indígena, la protección que ejerzan los curadores, el equilibrio ambiental y social, la familia y la ausencia de enfermedad hacen parte integral y son interdependientes. Para muchos, dentro del concepto también es importante la articulación entre la medicina tradicional indígena y la biomédica. Algunas enfermedades, en especial las que clasifican como enfermedades de los blancos, que llegaron a las comunidades con el proceso de colonización, no las saben manejar con su conocimiento tradicional sino con herramientas de la medicina «alopática» (también conocida como «convencional», «occidental», «científica» o «moderna»), y han sido responsables de muchas muertes en estas comunidades. Entre ellas se encuentran infecciones respiratorias y gastrointestinales, algunos parásitos intestinales, varicela, hepatitis, tuberculosis y malaria. Unas de ellas, en algunas zonas, son endémicas y de muy alta prevalencia (Montoya, 2002; Becker, 2020).

Los chamanes o payés reciben diferentes grados, enfoques y «poderes» durante su formación. El payé es el protector y administrador de los recursos naturales y representa la directriz del mantenimiento de las relaciones sociales. La mayoría de las tribus utiliza las «curaciones» o «rezos» como instrumento de preservación de la salud y mantenimiento del equilibrio ecológico, porque así fue dispuesto desde su origen. Las curaciones —y la vida en general— están enmarcadas en el calendario ecológico tradicional, elemento fundamental de la cosmovisión indígena que marca diferentes

épocas, definidas por las variaciones de los ciclos estelares, lluvias, niveles de los ríos, ciclos lunares, desplazamientos anuales de la vertical del sol, cosechas y abundancias (Montoya, 2002).

Este sistema de salud utiliza las actividades preventivas como pilar fundamental; estas se basan en la comunicación de los chamanes con «los dueños de la naturaleza», que hacen por medio de «curaciones», invocaciones, sueños y conjuros para pedir los permisos y hacer los pagos necesarios para restablecer el equilibrio energético del ecosistema y por consiguiente el bienestar colectivo e individual. Las curaciones deben realizarse en cada época del año según lo define su calendario ecológico, y en etapas clave de la vida iniciando con los controles prenatales, el nacimiento, la menarquía, la iniciación y actividades rituales (Figura 3). Para que las curaciones surtan efecto la sociedad y los individuos deben cumplir las recomendaciones de los curadores: restricciones dietarias, sexuales y el mantenimiento de relaciones armónicas con el medio ambiente, especialmente con los sitios sagrados, y con otras personas de la comunidad. Los sitios sagrados (Figura 2) se consideran reservorios genéticos o de biodiversidad (pueden ser refugios de especies de plantas y animales endémicas y en peligro de extinción en ambientes degradados; almacenes de plantas medicinales; contener parientes silvestres de especies cultivadas; ser lugares de reproducción de especies de animales, entre otras) y son marcas esenciales en las geografías chamánicas para la «curación del mundo» y en mantenimiento de las relaciones ecológicas (Reichel-Dolmatoff, 1997; Verschuuren *et alii*, 2010; Cayón y Chacon, 2014; Wright, 2018). La salud y el bienestar, resultado del consumo controlado de alimentos, constituyen elementos esenciales para el balance de la energía de los ecosistemas y componentes abióticos del sistema, como el movimiento de las estrellas o los fenómenos meteorológicos (Reichel-Dolmatoff, 1997).

Para estos grupos, algunas enfermedades tienen causas externas: 1) la venganza por parte de los animales de caza; 2) la animadversión de otra gente; y 3) la malevolencia de seres sobrenaturales. Los tratamientos de los chamanes actúan sobre las partes del ecosistema que han sido perturbadas, curan disfunciones sociales. Para evitar enfermedades, deben respetarse las restricciones mencionadas (Reichel-Dolmatoff, 1997).



Figura 3. Ceremonia tradicional de prevención y reciprocidad, grupo de oradores y danzadores. Ceima Cachivera, Mitú, Vaupés. Fotografía: Pablo Montoya.

Con el transcurso de los años una parte de la población masculina y femenina aprende algunas curaciones que utilizan para resolver casos sencillos de enfermedad y para hacer actividades de prevención. Está bastante difundido el conocimiento popular de algunas plantas medicinales, silvestres o cultivadas, con aplicaciones terapéuticas específicas. Estos dos factores son esenciales para preservar la salud (Montoya, 2002).

Las mujeres, en virtud de las funciones asignadas a cada género, son proveedoras de atención en salud y tienen la responsabilidad del cuidado y la atención de muchas de las necesidades básicas de las comunidades, especialmente en lo referente al hogar, nutrición, y cuidado y educación de niños y niñas. Ellas tienen su propia historia desde la creación del mundo; los asuntos relacionados con su sistema reproductor tienen representaciones sagradas y deben ser manejados por ellas mismas (Montoya, 2002).

La importancia de este sistema de salud es crucial, no solamente para promover y preservar la salud y los sistemas ecológicos, sino también para afianzar la identidad cultural y favorecer la autonomía de estos pueblos. La Constitución Política colombiana de 1991 contempla la creación de Entidades Territoriales Indígenas como figura del ordenamiento territorial gestionada por las autoridades indígenas de manera autónoma con base en sus usos y costumbres; sin embargo, 30 años después, su reglamentación ha sido parcial y el desconocimiento de las autoridades tradicionales es habitual. El marco legal colombiano evoca la diversidad étnica y cultural del país y las normas exigen procesos de consulta previa y concertación y la adecuación diferencial de los programas a implementar en comunidades indígenas; no obstante, su operativización enfrenta muchos obstáculos y las experiencias de adecuación son escasas. Los pueblos indígenas llevan muchos años demandando el reconocimiento de sus sistemas de salud (Urrego-Rodríguez, 2020). Gracias a las presiones del movimiento indígena, en 2014 se expidió el decreto 1953 para regular parcialmente el funcionamiento de los territorios indígenas con respecto a la administración directa de recursos públicos y del Sistema Indígena de Salud Propio e Intercultural (SISPI), entre otros sistemas (Ministerio del Interior, 2014). La construcción e implementación del SISPI también han sido procesos tortuosos y los avances son muy limitados y en pocos pueblos indígenas.

Como dice un sabedor³ Yucuna en el Amazonas, «en la tutela⁴ que metimos estamos reclamando para que los gobiernos saquen una nueva ley que permita la articulación de las dos medicinas, que reconozca la medicina tradicional» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020), refiriéndose a reclamos que están haciendo por vías judiciales para materializar asuntos que nuestro marco legal concentró hace años. Otro líder Bora lo pone en estos términos: «Si vamos a hablar del SISPI [...] hay mucha contradicción de la Secretaría [...] algunos nos apoyan y algunos no [...] se volvió discurso, polémica, negocio» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020). Opinión que complementa un líder Cocama:

La autonomía también la tenemos nosotros como pueblos [...] como comunidades indígenas y como jurisdicción [...] por un lado, es el llamado muy fuerte a que la comunidad retome, [con] sus mayores, la cuestión de lo propio [...]; frente al otro conocimiento ¿cómo nos articulamos? [...] es un ejercicio que toma su tiempo, que se viene intentando hacer desde diferentes modelos, y para eso se está hablando del SISPI [...] pero [...] se queda en el papel, en la politiquería, en la voz [...] de los que hablan por los pueblos indígenas [...] pero en el fondo [...] ¿cómo se está empoderando realmente la población frente a esos temas? (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

³ Sabedor o sabedora es el término empleado para referirse a la persona que posee conocimientos tradicionales; todos los chamanes son sabedores, pero no todos los sabedores cualifican como chamanes. Generalmente son personas mayores.

⁴ En Colombia la acción de tutela es el mecanismo principal para la protección inmediata de los derechos constitucionales fundamentales, cuando estos son vulnerados o amenazados por acción u omisión.

5. COVID-19 en Colombia

Para mediados de marzo de 2022, dos años después del registro del primer caso de COVID-19 en Colombia y pasados cuatro picos epidémicos, el país reportaba más de seis millones de casos de esta enfermedad, incluidas casi 140 000 personas fallecidas (ver Figura 4). A la fecha se habían aplicado aproximadamente 80 millones de dosis de vacunas y cerca del 67 % de la población había completado su esquema de inmunización (Instituto Nacional de Salud (INS), 2022; MinSalud, 2022c). Estas cifras nos dejan como el decimosexto país con más casos y el décimo con más muertes en el mundo, así como el vigesimotercero con más muertes por habitante a nivel global; en contraste, Colombia ocupa el puesto 83 con relación a la proporción de habitantes completamente vacunados (OMS, 2022).

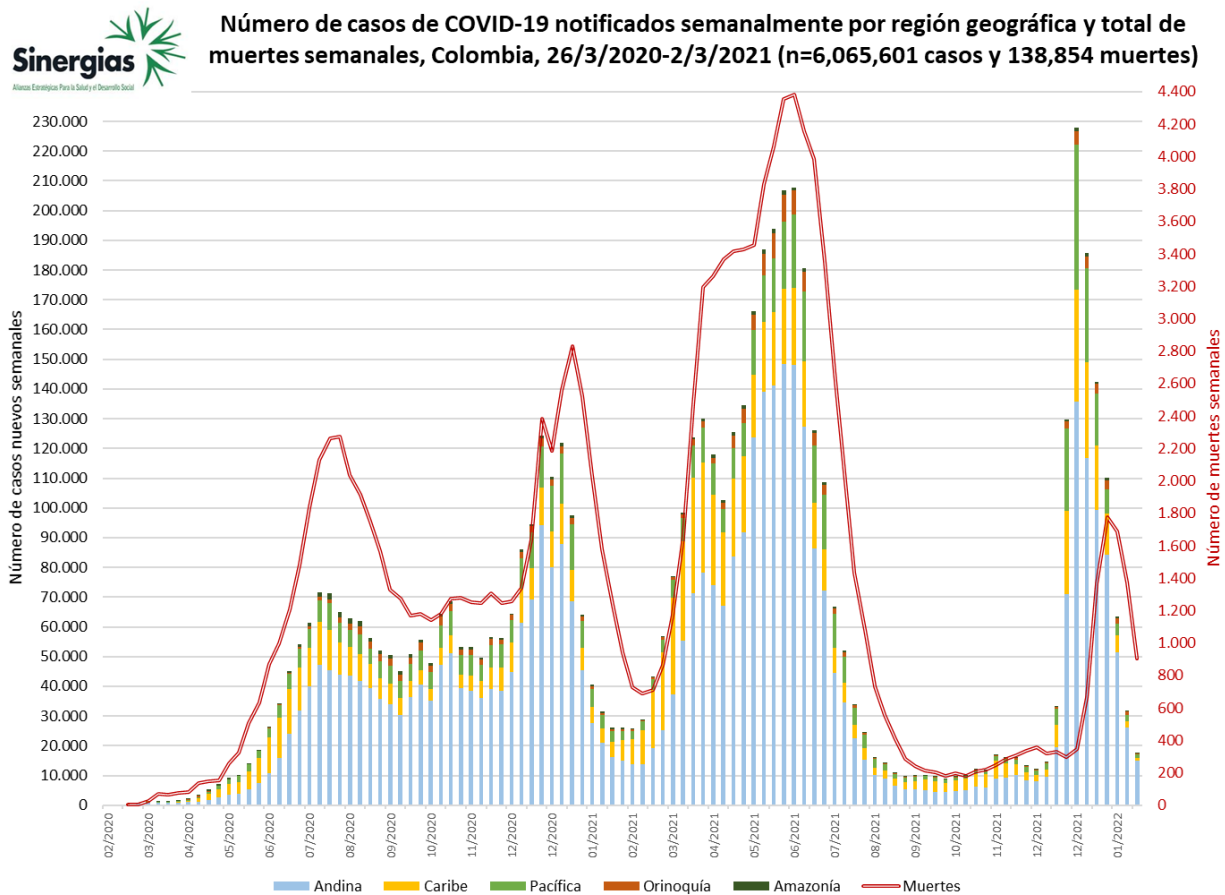


Figura 4. Número de casos de COVID-19 notificados semanalmente por región geográfica (barras, eje izquierdo) y número de muertes semanales (línea roja continua, eje derecho) entre marzo de 2020 y marzo de 2021, con un acumulado de 6 065 601 casos y 138 854 muertes. Elaboración propia con datos publicados por INS, 2022.

La pandemia ha hecho evidente el efecto de las desigualdades socioeconómicas y demográficas en la mortalidad por COVID-19 en Colombia. Las personas con casos confirmados de COVID-19 que son hombres, mayores de 60 años, indígenas, con seguro de salud subsidiado por el Gobierno y que viven en áreas clasificadas en los estratos socioeconómicos más bajos tienen un mayor riesgo de morir por COVID-19 (Cifuentes *et alii*, 2021), tal como se ha reportado en otros contextos (Becker, 2020; Souza *et alii*, 2020; Hotez, Huete y Bottazzi, 2020; Russo y Bastos, 2020; Wang y Tang, 2020; Webb *et alii*, 2020; Matta *et alii*, 2021; Singer y Rylko-Bauer, 2021; Etienne, 2022).

Las cifras presentadas son alarmantes, sin embargo, los casos reportados oficialmente tienen un subregistro que puede ser importante dado que la información se recolecta y transmite por el sistema de vigilancia epidemiológica nacional (SIVIGILA), basado en el reporte de las instituciones de salud de casos confirmados de COVID-19 mediante pruebas de laboratorio (Cifuentes *et alii*, 2021). Además, muchas personas asintomáticas —hasta cuatro de cada cinco infecciones— no

fueron diagnosticadas. En muchos contextos rurales dispersos del país el subregistro es mucho mayor dada la ausencia de servicios de salud, medios de comunicación, etc. (Sinergias, 2022). De por sí, el subregistro en situaciones socioeconómicas desfavorecidas pudo ser mayor dado que tuvieron menos acceso a pruebas diagnósticas (Souza *et alii*, 2020; Singer y Rylko-Bauer, 2021).

6. COVID-19 en la Amazonía colombiana

La PanAmazonía se convirtió en uno de los epicentros de la pandemia en Suramérica, uno de los continentes más golpeados por la COVID-19. Las curvas de contagios y muertes ascendieron vertiginosamente y sin pausa durante más de quince meses. Para noviembre de 2021 la región se aproximaba a cuatro millones de casos y superaba las 106000 muertes. Las regiones amazónicas de Brasil, Perú, Bolivia y Colombia acumulaban más del 95 % de los casos y el 97 % de las muertes de la región, con el 73,4 %, 9 %, 7,5 % y 5,2 % de los casos reportados y el 66,8 %, 13,8 %, 11 % y 5,3 % de las muertes registradas, respectivamente (Red Eclesial Panamazónica (REPAM) 2021; Sinergias, 2022).

Como en todo el mundo, la incertidumbre y el miedo fueron las reacciones iniciales de las comunidades. El desconocimiento sobre la enfermedad y el temor a contraerla dominaban el panorama. La gran velocidad de expansión del virus, la impresionante ola de contagios y la alta mortalidad, las estrictas medidas de confinamiento y control del Estado, las grandes inversiones en medidas socioeconómicas asistenciales y en el fortalecimiento de capacidades clínicas de alta complejidad del sector salud hicieron que las personas aguardaran una respuesta gubernamental oportuna y pertinente.

El virus entró a la región Amazónica colombiana por todos los flancos y la fue envolviendo como una boa. Inicialmente penetró por los grandes ejes fluviales conectados con Brasil (primero por los ríos Amazonas y Putumayo, luego Caquetá, Apaporis, Vaupés, Papurí y Tiquié), posteriormente desde la región Andina y las fronteras con Perú y Ecuador (INS, 2022; Sinergias, 2022).

En los seis departamentos de la Amazonía hay 59 municipios y ANM en zonas rurales dispersas. De acuerdo con la información publicada por el Instituto Nacional de Salud, el 7 de abril de 2020 (35 días después del primer caso registrado en Colombia) se notificó el primer caso de COVID-19 en la Amazonía, específicamente en Leticia, capital del departamento de Amazonas, en la triple frontera entre Colombia, Brasil y Perú (INS, 2022). Para entonces Manaus e Iquitos, desde donde se diseminó el virus a gran parte de la región, vivían situaciones casi apocalípticas (Albuquerque, 2020).

Entre abril y junio se confirmaron casos de COVID-19 en las capitales departamentales y en los mayores centros poblados de 18 de estas 59 entidades territoriales. En julio se reportaron casos en 15 municipios adicionales de tamaño intermedio. Entre agosto de 2020 y septiembre de 2021 se sumaron 12 municipios más pequeños y ANM. Aún hay dos entidades territoriales que a marzo de 2022 no tienen ningún caso registrado oficialmente.

Con todo, los contagios ocurrieron rápidamente en gran parte de esta geografía y desde los primeros meses de la pandemia muchas comunidades rurales dispersas reportaron personas con síntomas concordantes con la definición de caso probable y muertes asociadas; incluso en los lugares que no han confirmado casos. En ese momento el sistema de salud estaba colapsado por la situación que se vivía en las ciudades y la esperada respuesta del Estado no llegó a estos territorios. En muchos sitios los casos registrados representan una fotografía de un corto periodo, resultado de diagnósticos realizados en el momento de la visita de algún equipo de salud con un número limitado de pruebas a un territorio, o de alguien que salió del territorio buscando atención. Actualmente, 17 de las 59 entidades territoriales de estos departamentos registran menos de 100 casos —incluyendo cinco con menos de diez—, cuando varios estudios y testimonios han mostrado que una vez llega el virus a una comunidad en estos contextos la mayoría de los habitantes adquieren la infección (Souza *et alii*, 2020; Castro *et alii*, 2021). Según un líder del pueblo Ocaina del Trapecio Amazónico «vino la Secretaría de Salud a sacar un tamizaje de más o menos 50 pruebas y [...] había 45 o 41 casos» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Las dinámicas sociales, culturales y económicas de la Amazonía; las fronteras arbitrarias; la exclusión de las poblaciones locales y de las autoridades indígenas en la construcción de la respuesta a la pandemia; el racismo y la violencia estructural; la presencia y el tránsito de actores de economías ilegales; la falta de medidas de promoción y prevención y de acceso a campañas de información y educación sobre la pandemia adecuadas a la realidad de estos territorios, así como la imposibilidad de acceder a elementos de protección personal y de limpieza y desinfección —la mayoría de comunidades rurales dispersas no tiene acceso y/o recursos para comprar tapabocas y jabón—, constituyeron el escenario ideal para la propagación irrestricta del SARS-CoV-2 en la región.

En las zonas rurales dispersas la respuesta del sistema de salud fue prácticamente inexistente. En los seis departamentos amazónicos, entre junio de 2020 y marzo de 2022, el número de camas hospitalarias, de cuidados intermedios e intensivos se incrementó en 388, 78 y 106, respectivamente, de las cuales el 61 %, el 90 % y el 94 %, en el mismo orden, se ubicaron en las capitales departamentales. Entre tanto, el 53 % de los municipios y ANM mantuvieron su capacidad hospitalaria inalterada (MinSalud, 2022a). Las personas que se contagiaron y tuvieron síntomas, sus familias y las autoridades territoriales se quedaron esperando que los servicios de salud biomédicos llegaran con una solución. Pero estos no llegaron, o llegaron demasiado tarde y con una capacidad resolutive muy limitada. Como manifestó un líder Tanimuca del Trapecio: «Fue muy tardía la atención que en su momento hizo el sistema de salud occidental acá [...] debido a la cantidad de gente fue muy duro coordinar un sistema de salud intercultural. Debido a eso es que prácticamente nos acogimos a la medicina propia» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Algunas personas fallecieron, especialmente mayores, con comorbilidades y complicaciones subsecuentes, algunas que ni siquiera engrosan las estadísticas. Como todas, estas muertes han sido dolorosas, pero las implicaciones que tienen tantas muertes de personas mayores en las comunidades indígenas de tradición oral son muy graves, fragilizan aún más la pervivencia cultural de muchos pueblos y se llevan conocimientos irremplazables.

Este contexto histórico, potenciado por la deficiente respuesta del sistema de salud durante la pandemia, ha profundizado la desconfianza de los pueblos indígenas en las instituciones. Lo dice claramente un líder Ocaina del Amazonas:

Como población indígena siempre hemos pensado que somos los menos beneficiados por el sistema de recursos, ayudas humanitarias, salud [...] pensamos que vivimos en un abandono total por parte del Gobierno nacional. Desafortunadamente, el sistema de salud para la población indígena es el más discriminatorio [...] Le hemos perdido la fe y la credibilidad a la Secretaría de Salud al no garantizarnos los derechos que hemos exigido tanto en estos tiempos (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

No obstante, paralelamente a estos desencuentros, surgieron algunas iniciativas que se construyeron con los pueblos indígenas y generaron alternativas interculturales. Destacamos tres: 1) la creación de alianzas entre la Organización de Pueblos Indígenas de la Amazonía Colombiana (OPIAC) y muchas organizaciones no gubernamentales (ONG) para generar incidencia, suplir algunas necesidades de la población y aportar insumos, equipos y elementos de protección personal a instituciones de salud locales y a comunidades indígenas; 2) el plan de contingencia contra la COVID-19 que elaboró la Secretaría de Salud Departamental de Vaupés, que desarrolló estrategias basadas en conocimientos y experiencias de los pueblos indígenas y sirvió para canalizar recursos (Secretaría de Salud Departamental de Vaupés, 2020); y 3) el curso de extensión y programa radial El canto del tucán que —en alianza con emisoras comunitarias, donaciones de radio transistores a comunidades, compartiendo pódcast, cápsulas audiovisuales informativas, cartillas y otras piezas educativas impresas y digitales—, fortaleció capacidades, difundió información clave y experiencias significativas de territorios amazónicos con perspectiva intercultural y multilingüe (Blanco *et alii*, 2020; Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020; Sinergias, 2021).

7. Algunos datos epidemiológicos de la COVID-19 en la Amazonía colombiana

Usando las fuentes oficiales disponibles a inicios de marzo de 2022 (DANE, 2022; INS, 2022; MinSalud, 2022c y 2022b), en la región se habían registrado 62979 casos confirmados de COVID-19, incluyendo 2209 muertes derivadas, en 57 de los 59 municipios y ANM de los seis departamentos amazónicos (97 % de sus entidades territoriales). Adicionalmente, se habían aplicado 1056684 dosis de vacunas contra la COVID-19. Ahora veremos cómo se comparan estas cifras con respecto al resto de Colombia.

7.1. Incidencia

La incidencia acumulada de casos de COVID-19, es decir, la sumatoria de los casos reportados oficialmente por habitante en cada entidad territorial a lo largo de la pandemia se presenta en la Figura 5. Las líneas representan el número de personas con casos confirmados de COVID-19 por cada 100 000 habitantes en cada uno de los departamentos amazónicos (líneas punteadas), la región Amazónica (línea verde continua) y el país (línea roja continua). Cuatro de los departamentos tuvieron una incidencia acumulada superior al promedio nacional durante gran parte del 2020, tendencia que mantuvo el departamento de Amazonas hasta mediados de 2021; el tercer pico epidémico en Colombia generó una afectación severa en otras regiones y cambió la posición de los territorios amazónicos con respecto a este indicador. Comparativamente, se observa una gran discrepancia entre territorios, mediada en gran parte por diferencias en el número de exámenes diagnósticos realizados por habitante: el número de pruebas realizadas por cada 100 habitantes está en un rango de 50 a 18, los límites superior e inferior corresponden a los departamentos de Amazonas y Vaupés, respectivamente, que, consecuentemente, tienen la mayor y menor tasa de incidencia acumulada. Según el indicador, aproximadamente el 11 % de las personas a nivel nacional y el 9 % en la Amazonía han tenido COVID-19 y han sido reportadas al SIVIGILA.

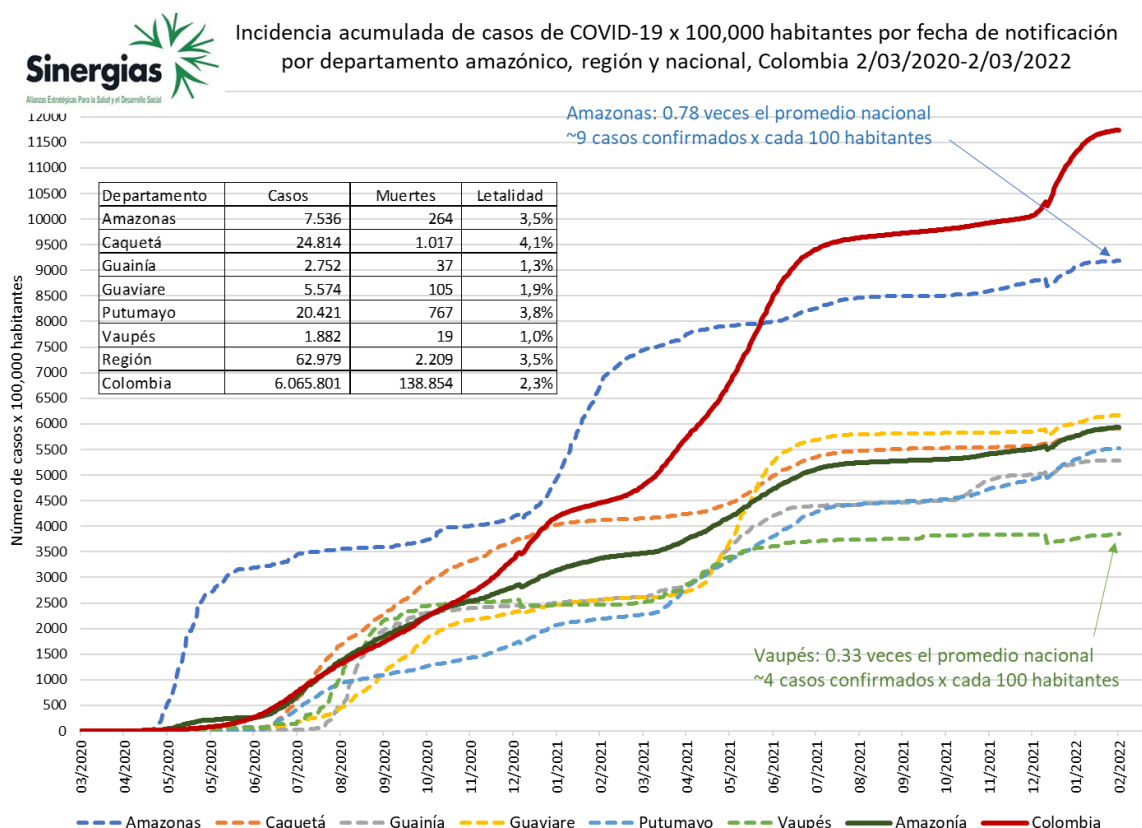


Figura 5. Incidencia acumulada de casos de COVID-19 por 100 000 habitantes por departamento (líneas punteadas), región amazónica (línea verde continua) y Colombia (línea roja continua) entre marzo de 2020 y marzo de 2021. Elaboración propia con datos publicados por DANE, 2022; INS, 2022.

Estas cifras representan principalmente la situación en las capitales departamentales y los municipios más poblados. Teniendo en cuenta que hay tantas comunidades sin acceso a pruebas diagnósticas y que los casos informados en gran parte de este territorio son una «instantánea» del momento en que se tomaron las pruebas, ¿cuántos casos habrá realmente? Probablemente nunca lo sabremos. Sin embargo, si simplificamos los escenarios y asumimos que por cada persona fallecida puede haber un promedio de 200 a 400 personas contagiadas (letalidad de 0,5 % a 0,25 %), dato que tampoco se podrá establecer con claridad (Zárata, 2021), podríamos estimar rudimentariamente el número de casos en la región. Usando esta relación y el número de muertes reportadas, proyectamos que realmente habría entre 442000 y 884000 personas infectadas en la Amazonía colombiana, lo que nos aproximaría a un subregistro de 86 % a 93 %. Esto sin contabilizar las muertes nunca consignadas.

7.2. Mortalidad

La sumatoria de las muertes reportadas oficialmente por habitante en cada entidad territorial a lo largo de la pandemia, la tasa de mortalidad acumulada por COVID-19, se representa en la Figura 6. Las líneas representan el número de personas fallecidas por COVID-19 por cada millón de habitantes por territorio. El departamento de Amazonas ha estado por encima del promedio nacional permanentemente y actualmente lo supera en un 20 %; Leticia, su capital, en la triple frontera entre Colombia, Brasil y Perú, además de ser uno de los primeros grandes focos de la pandemia en el país es de los municipios más afectados. Caquetá también ha sido duramente golpeado, especialmente en Florencia, su capital; durante 14 meses su tasa de mortalidad fue superior al promedio nacional y ahora se mantiene un 10 % por debajo del mismo. De la misma manera, Putumayo ha sufrido una afectación importante, especialmente en sus principales centros poblados. Guainía y Vaupés, los departamentos con mayoría de población indígena y predominio de habitantes rurales son los que menor mortalidad registran, mientras que los más afectados tienen más población urbana y no indígena. De acuerdo con estas cifras, en Amazonas, Caquetá y Putumayo ha habido aproximadamente una muerte por cada 311, 412 y 481 habitantes, respectivamente, y una por cada 367 a nivel nacional.

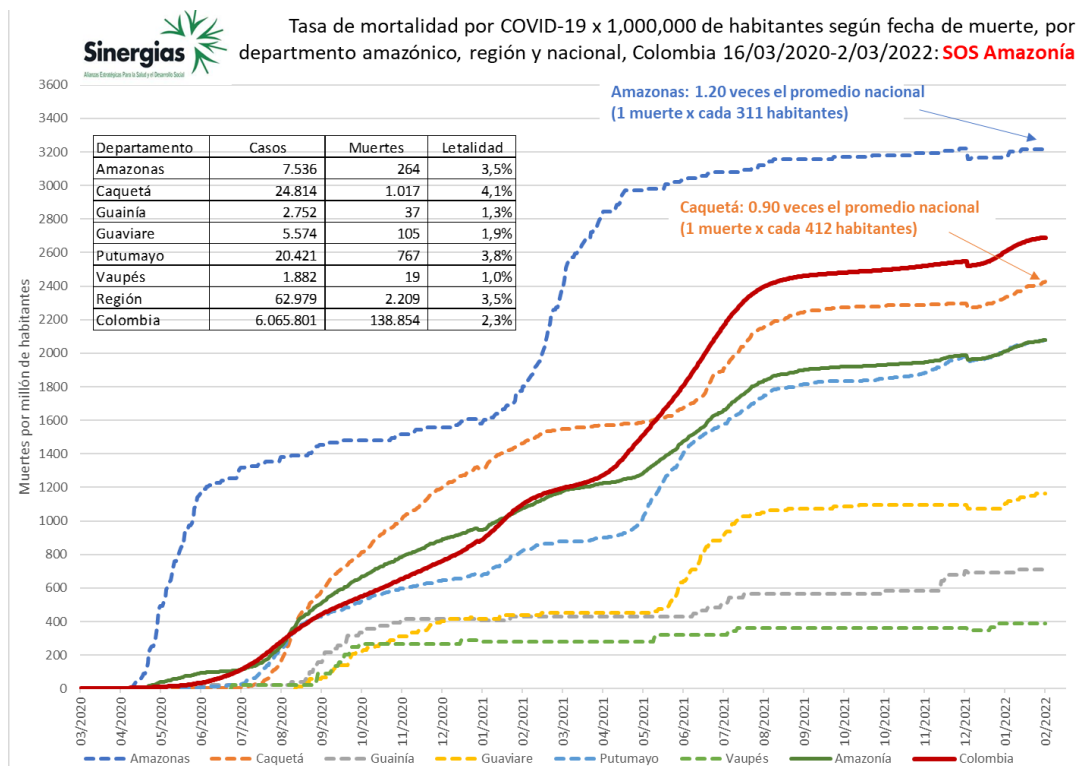


Figura 6. Tasa de mortalidad acumulada por COVID-19 por millón de habitantes por departamento (líneas punteadas), región Amazónica (línea verde continua) y Colombia (línea roja continua) entre marzo de 2020 y marzo de 2021. Elaboración propia con datos publicados por DANE, 2022; INS, 2022.

Si en los datos agregados impresiona la magnitud de la mortalidad por COVID-19, ahora veremos su impacto por grupos de edad. La Figura 7 ejemplifica la situación; allí cada barra representa a las personas de sexo masculino que han fallecido en cada grupo de edad por cada 100 000 habitantes en la Amazonía colombiana comparativamente con el promedio nacional. Para interpretar esta figura es útil saber que 1 000 muertes por 100 000 habitantes se traducen en un deceso por cada 100 personas de ese territorio y grupo de edad, cuando esta cifra llega a 2 000 significa que hay uno por cada 50, a 5 000 uno por cada 20, etc. En la figura inferior las tasas de mortalidad están desagregadas por año calendario y en la superior consolidadas como mortalidad acumulada.

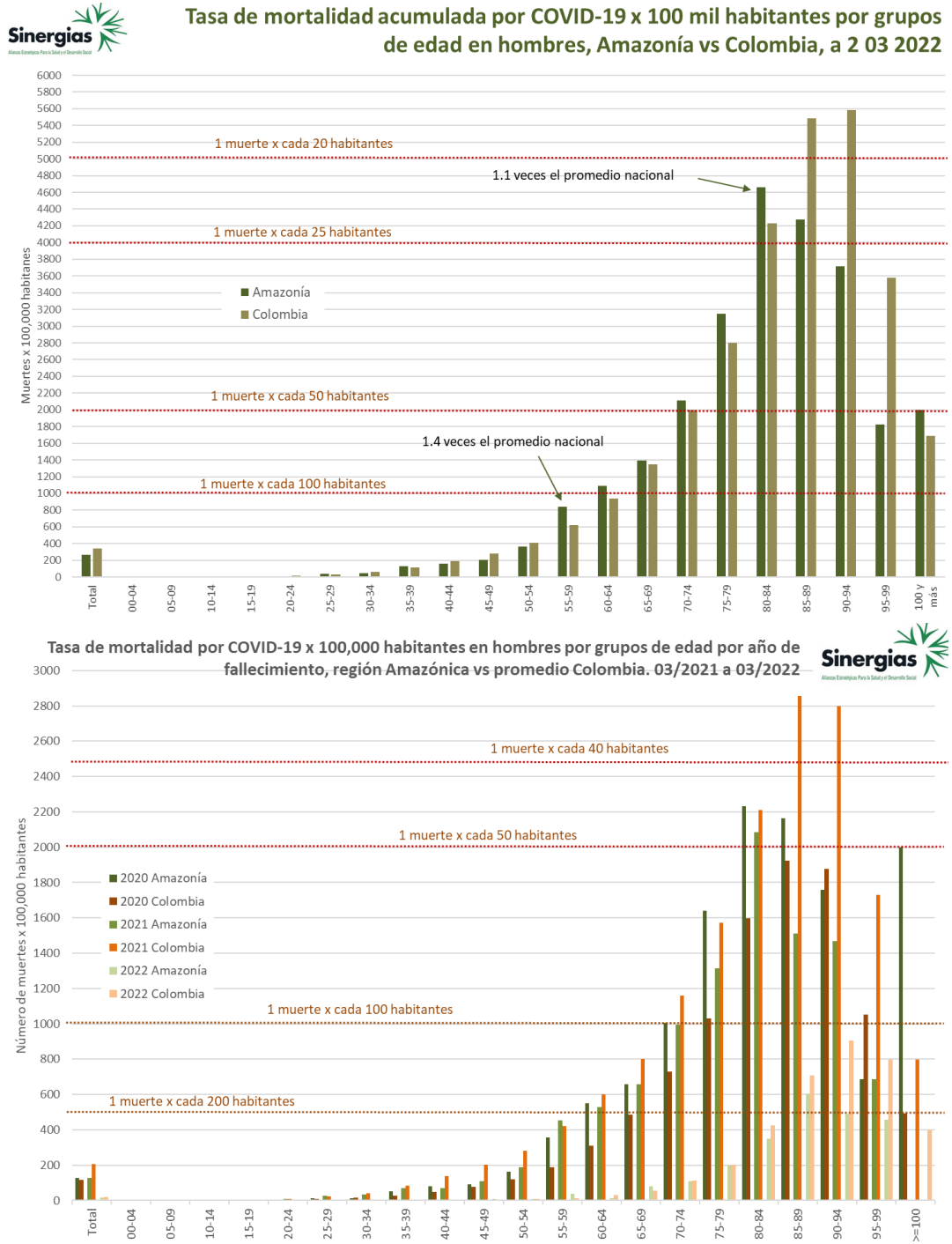


Figura 7. Tasa de mortalidad por COVID-19 por 100 000 habitantes en hombres por grupos de edad comparando los datos de la región Amazónica y el promedio nacional entre marzo de 2021 y marzo de 2022. Abajo, se muestran los datos por año de fallecimiento y arriba la mortalidad acumulada. Nótese que las escalas de cada gráfico son diferentes. Elaboración propia con datos publicados por DANE, 2022; INS, 2022.

La (Figura 7, abajo) evidencia que, si bien en los tres años hay grupos de edad en los que la mortalidad en la Amazonía supera el promedio nacional, el 2020 fue devastador para esta región, con tasas superiores a las nacionales en casi todos los grupos de edad. En contraste, durante el 2021 las tasas nacionales superaron a las amazónicas para la mayoría de los grupos etarios. En el año 2022, aún comenzando, la mortalidad en la Amazonía ha sido superior al promedio nacional en más de la mitad de los grupos de edad por debajo de los 70 años. Aunque no se muestra aquí, para las mujeres se verificó el mismo patrón. Al interpretar esta figura es necesario tener en cuenta que el número de meses incluidos en cada año es diferente, por lo que la intención no es comparar las cifras entre los años sino entre territorios. Si bien la tasa de mortalidad acumulada para los hombres amazónicos corresponde al 77,9 % de la nacional, la segunda figura (Figura 7, arriba) muestra que en nueve de los 21 grupos de edad la tasa regional superó a la nacional (14 grupos para las mujeres). En términos concretos, por complicaciones asociadas a la COVID-19 ha muerto más de un hombre de 70 a 74 años de edad de cada 50 hombres de estas edades, y más de uno por cada 25 hombres entre los 80 y 90 años. Esto, como relata un líder Tanimuca del Trapecio Amazónico, «pone muy en riesgo la vida cultural de los pueblos indígenas y el conocimiento [...] la enfermedad afecta prácticamente a los conocedores, a las personas mayores. Pueden desaparecer y afectar culturas enteras» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Al analizar el mismo conjunto de datos con regresión logística multivariada⁵, elaboramos un modelo en el que las variables asociadas a la mortalidad por COVID-19 fueron edad, sexo, pertenencia étnica —donde por múltiples factores históricos convergen las condiciones socioeconómicas (Singer y Rylko-Bauer, 2021)—, vivir o no en una capital departamental y región geográfica. De esta manera sabemos que, controlando las otras variables asociadas (es decir, comparando personas del mismo sexo, edad, pertenencia étnica y que viven o no en una capital departamental), la posibilidad de que una persona muera por complicaciones de la COVID-19 por el solo hecho de vivir en la región Amazónica es un 58 % más alta que en el resto del país (*Odds Ratio*, *OR*, 1,58, Intervalo de Confianza, *IC*, de 95 % [1,50, 1,65]). En el mismo modelo, alguien que vive fuera de una capital departamental tiene un 42 % más posibilidades de morir por esta causa que quien vive en una de estas ciudades (*OR* 1,42, *IC* 95 % [1,41, 1,45]). En la misma lógica, controlando por las demás variables, una persona indígena tiene un 23 % más posibilidades de morir por complicaciones de esta infección que otra no indígena (*OR* 1,23, *IC* 95 % [1,17, 1,29]). Si combinamos estos factores, tenemos que, para personas del mismo sexo y de la misma edad, la posibilidad de que una persona indígena, que vive fuera de una capital departamental en la Amazonía colombiana, muera por COVID-19 es casi tres veces más alta que otra no indígena que viva en una capital departamental fuera de esta región (*OR* 2,77, *IC* 95 % [2,52, 3,11]).

Pareciera materializarse así el sentimiento de mucha gente que, en medio de su indignación, puntualizó un líder Murui del Trapecio Amazónico: «Estamos condenados todos a morir. No por el coronavirus [...] sino por la irresponsabilidad, la incompetencia del Gobierno nacional que no tiene una línea de trabajo estratégico articulado con las demás instituciones ni con los pueblos indígenas» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

7.3. Letalidad

Volviendo un poco más atrás en el texto, al comparar las Figuras 5 y 6 es evidente la diferencia que hay entre las líneas departamentales y la media nacional. Las curvas de mortalidad de los tres departamentos con mayores tasas están mucho más cerca al promedio nacional (o lo superan) que las de incidencia. Es decir, proporcionalmente, las tasas de mortalidad son muy superiores a las de incidencia. Esto ocurre porque, a pesar del subregistro de casos y muertes, el de las últimas es menor.

⁵ Análisis realizado por el autor con el programa estadístico *Stata 15* usando la base de datos publicada por el Instituto Nacional de Salud el 3 de marzo de 2022 (INS, 2022).

Esta relación corresponde a la tasa de letalidad, otro indicador ya mencionado, que nos señala el número de personas que mueren por cada 100 personas que se enferman o que se sabe que han tenido la enfermedad. La letalidad en la región Amazónica es un 53 % superior al promedio nacional (3,5 % y 2,3 %, respectivamente) y tiene una alta variabilidad. La Figura 8 muestra la tasa de letalidad por COVID-19 en los 59 municipios y ANM por departamento amazónico, 32 de los cuales (54 %) superan el promedio nacional, incluyendo 17 (27 %) que lo duplican o más.

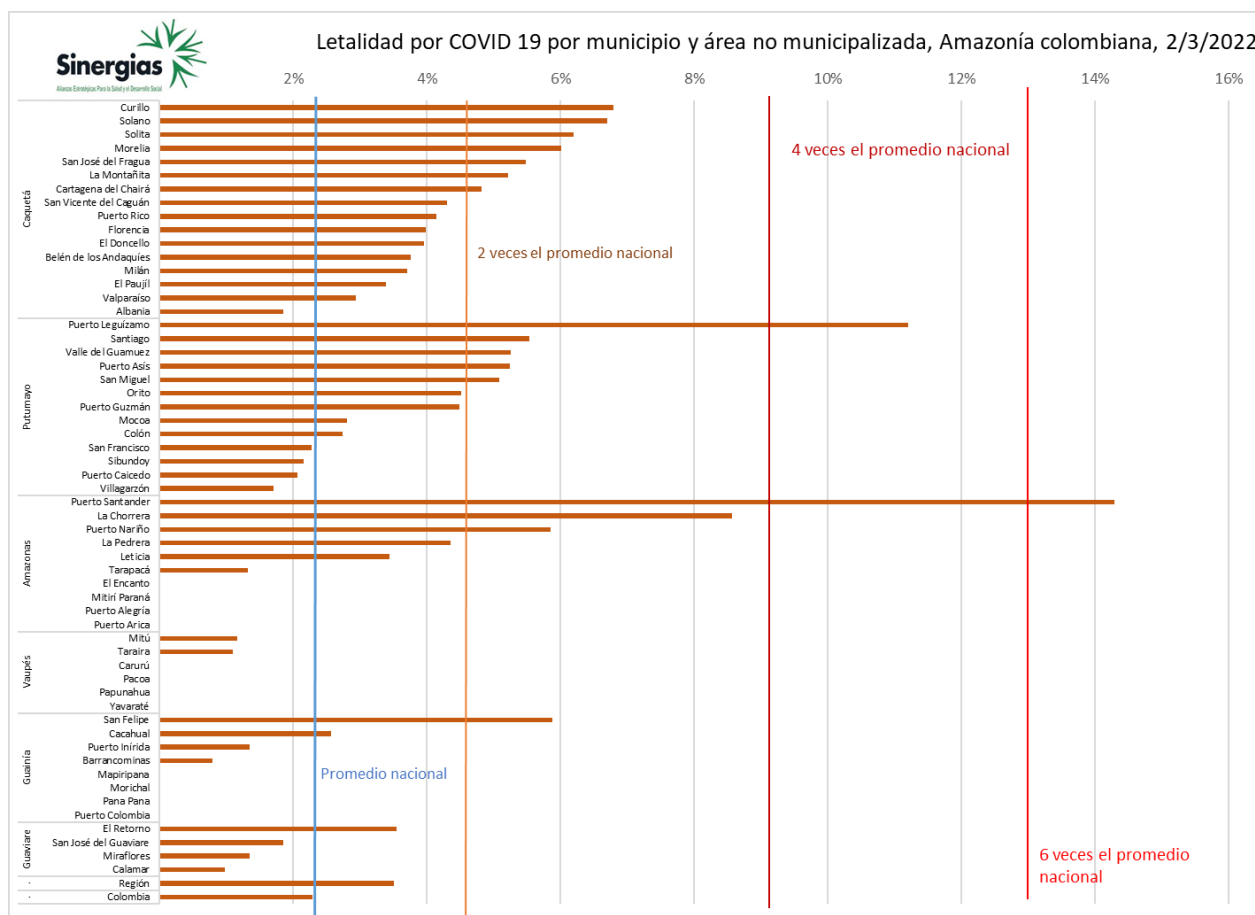


Figura 8. Tasa de letalidad acumulada por COVID-19 por municipio y área no municipalizada, región Amazónica y Colombia (barra inferior) a marzo de 2021. Elaboración propia con datos publicados por DANE, 2022; INS, 2022.

La letalidad puede aumentar por varias razones: 1) hay subregistro de las infecciones y por consiguiente hay más muertes por cada caso diagnosticado, lo que ocurre con las personas asintomáticas o con síntomas leves que no se diagnostican o con las que no son detectadas por las pruebas, 2) las infecciones son agresivas, como podría ocurrir con diferentes variantes del virus o cuando el sistema inmune de las personas no está preparado para combatirlos, 3) hay más población susceptible a complicaciones (enfermedades de base, mayor edad), 4) no hay protocolos adecuados de manejo de la enfermedad, esta no se sabe manejar debidamente o no hay tratamiento, 5) no hay acceso a servicios de salud, sea porque colapsa el sistema o porque no existen, o 6) la gente no acude a los servicios por desconfianza, entre otras. ¿Cómo explicar la alta letalidad en tantos territorios? Seguramente hay una mezcla de varias de estas explicaciones. Por el contrario, ¿cómo explicar la baja letalidad en Vaupés, o partes de Amazonas y Guainía? Además de los beneficios de la medicina tradicional y de la menor proporción de personas susceptibles, en estos territorios rurales dispersos algunas muertes no cumplirán los criterios para ser contabilizadas (Sinergias, 2022). Con tantas incertidumbres la utilidad del indicador es limitada, sin embargo, estos análisis permiten comprender mejor el contexto territorial.

7.4. Vacunación

La Figura 9 muestra la gran variabilidad con respecto a las coberturas de vacunación contra la COVID-19 en las entidades territoriales de la Amazonía. Cada barra representa el número de dosis de vacunas aplicadas⁶ por cada 100 habitantes en la región⁷. De los 59 municipios y ANM de estos departamentos, solo seis (10 %) superan el promedio nacional (el 90 % están por debajo), 25 (42 %) están debajo de dicho promedio pero encima del 50 %, y 28 (47 %) no alcanzan el 50 %, incluyendo 10 (17 %) que están por debajo del 10 % de la media nacional. En este momento, en el que Colombia ha aplicado más de 1,5 dosis de vacunas por habitante, 39 (66 %) de estas entidades territoriales no ha llegado a una.

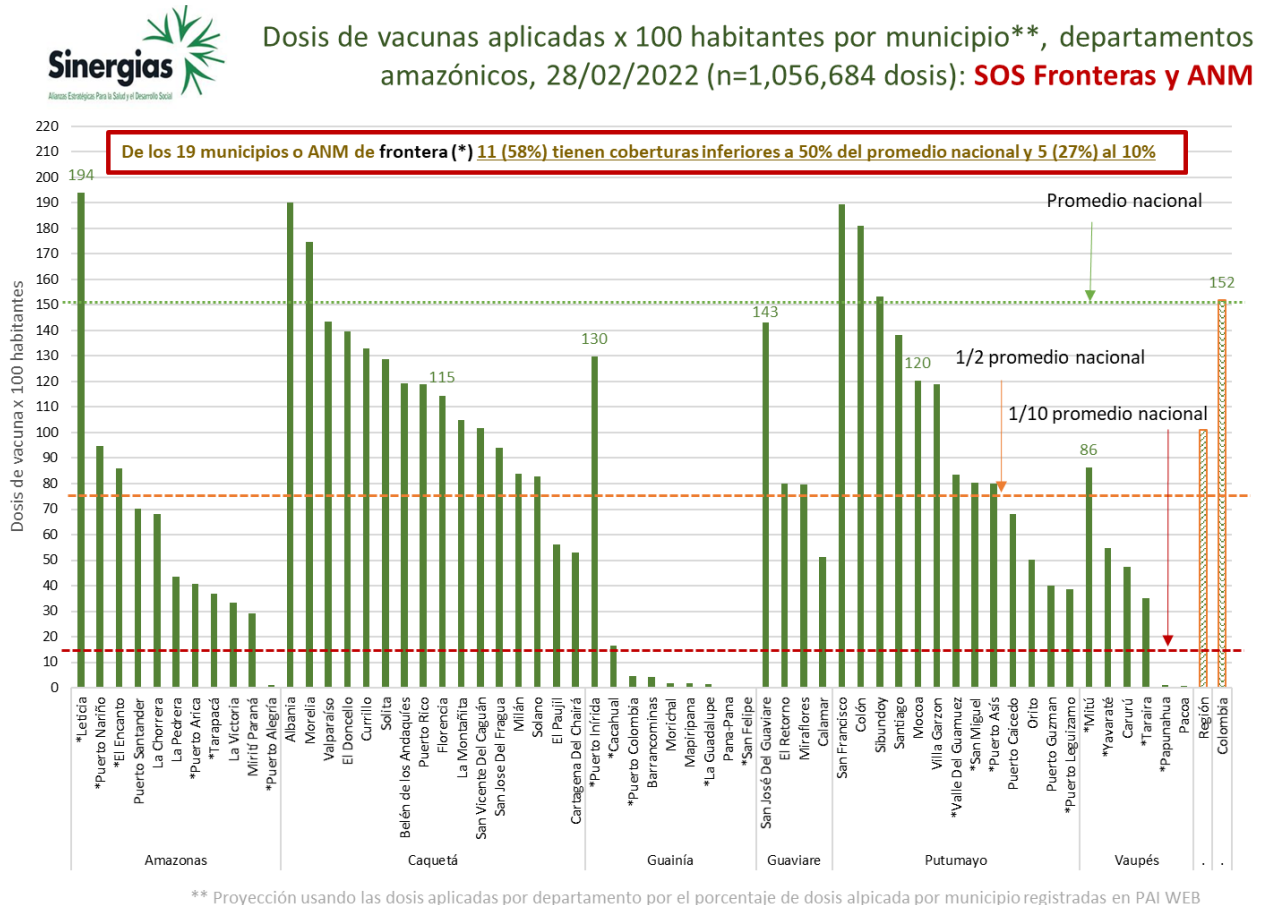


Figura 9. Número de dosis de vacunas contra COVID-19 aplicadas por 100 habitantes por municipio y área no municipalizada por cada departamento Amazónico, promedio regional y nacional (barras a la derecha) a 28 de febrero de 2022. Los números verdes corresponden a la cifra de dosis administradas en las capitales departamentales. Las entidades territoriales con asterisco están en alguna frontera internacional. Elaboración propia con datos publicados por DANE, 2022; Ministerio de Salud, 2022a y 2022b.

Cuando comenzó la vacunación y estaba en expansión la variante P.1 o Gamma (inicialmente llamada «brasileira»), Amazonas, Guainía y Vaupés fueron priorizados para generar una «barrera inmunológica» en la frontera con Brasil, lo que fue muy positivo en su momento. Sin embargo, prácticamente la totalidad de los biológicos (del laboratorio Sinovac principalmente) se aplicaron en las

⁶ La asignación de vacunas por laboratorio a nivel nacional, en términos proporcionales, se ha comportado de la siguiente manera: 28,9 % de Pfizer, 28,3 % de Sinovac, 16,7 % de Moderna, 15,9 % de Astra Zeneca y 10,2 % de Janssen. Para los seis departamentos de la región Amazónica estas proporciones son 21,2 %, 37,4 %, 11,7 %, 13,7 % y 15,9 %, respectivamente (MinSalud, 2022d).

⁷ Dado que estos datos no están actualizados en las fuentes disponibles, se calcularon multiplicando las dosis aplicadas en cada departamento (MinSalud, 2022c) por el porcentaje de dosis aplicadas por municipio y ANM según los datos publicados a la fecha por los hospitales y centros de salud (MinSalud, 2022b). La discrepancia entre las dos fuentes el 28 de febrero de 2022 era de 24,3 % para Putumayo, 28,1 % para Guainía, 28,8 % para Caquetá, 29,8 % para Guaviare, 34 % para Amazonas, y 41,5 % para Vaupés.

capitales departamentales y no llegaron a las zonas rurales dispersas ni a las fronteras. Actualmente, de los 19 municipios y ANM de frontera, marcados con asterisco en la Figura 9, 11 (58 %) tienen coberturas inferiores al 50 % del promedio nacional, incluyendo cinco (27 %) que no llegan al 10 %. Aún peor, de las 18 ANM, habitadas en su gran mayoría por pueblos indígenas en comunidades rurales dispersas, 17 (94 %) están por debajo del 50 % del promedio nacional, incluyendo ocho (44 %) que no alcanzan el 10 %. Además, la mayoría de estas vacunas se aplicaron en el segundo trimestre de 2021 y las coberturas en estos territorios son de las que menos han aumentado desde entonces.

En los últimos nueve meses (25/05/2021-28/02/2022) se aplicaron 135,5 dosis de vacunas por cada 100 habitantes en Colombia, en promedio. Sin embargo, muchos de los departamentos de la ‘periferia’, habitados principalmente por población indígena, afrocolombiana y campesina, rural y rural dispersa y en territorios de frontera, donde la presencia del Estado, sus instituciones y servicios sigue siendo una utopía, tuvieron incrementos significativamente más bajos (Sinergias, 2022). No es una coincidencia que Vaupés (aplicó 38,4 dosis por cada 100 habitantes), Guainía (52,3), Amazonas (73,4), Putumayo (78,8) y Caquetá (96,7), sean cinco de los ocho departamentos que no lograron aplicar ni una dosis por habitante en esos 275 días (los otros son Vichada, Chocó y Cauca, que aunque están en otras regiones, tienen características similares).

La vacuna contra la COVID-19 enfrentó amplias resistencias a escala global, alimentadas por la desinformación que ha acompañado a la pandemia, la velocidad de producción de la vacuna y al cambio de grupos poblacionales objetivo frente a otros biológicos, entre otros factores. Aunque aún hay grupos poblacionales contrarios a la vacunación, mucha gente se ha inmunizado en la medida que se hicieron campañas de comunicación mejor orientadas y fue evidente su beneficio en la reducción de la mortalidad y las complicaciones. Si bien los pueblos indígenas tienen una larga experiencia con los programas de vacunación, que en general son bien aceptados, también tuvieron muchas inquietudes frente a esta campaña, algunas reflejadas en el testimonio de un líder Ticuna del departamento de Amazonas:

Es importante primero una capacitación a los líderes, a las autoridades sobre las vacunas, de qué están compuestas. Porque eso sí es preocupante, que hagan el proceso sin consulta en el territorio... es importante vacunarse, sí, pero teniendo en cuenta los efectos [secundarios]. Me interesa vacunarme [...], es importante complementar con el conocimiento tradicional [...]. Una de las recomendaciones que daría yo como autoridad es coordinar una capacitación, una consulta, para que las personas salgan de esas dudas; porque eso es lo que mata, la desconfianza (Sinergias, 2021).

8. Medicina tradicional, autocuidado e interculturalidad

A casi todos los rincones del mundo ha llegado la noticia de la pandemia, si es que no a todos. La mayoría nos enteramos de lo que sucedía en China cuando aún no era una afectación global. Cuando se evidenció la alta transmisibilidad de persona a persona y los casos salieron de China muchos gobiernos comenzaron a actuar, varios incluso de forma un tanto teatral. En el momento en el que los pueblos indígenas de la Amazonía se enteraron de esta situación comenzaron a trabajar en sus procesos de prevención tradicionales (Figura 10). Como un líder indígena Bora del Trapecio Amazónico puntualizó, «en mayo todos los abuelos tradicionales comenzaron a hacer unos conjuros con los inciensos y otros productos [...] que en el momento estamos aplicando» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020). Otro líder del mismo pueblo, habitante del Igará-Paraná contó que:

El baile es ya como la última fase de eso, pero antes hay otros espacios como, por ejemplo, la mezcla de sal, de ambil con sal, hicimos también mambes direccionados para evitar eso, utilizábamos también el incienso. Rituales pequeños pero direccionados para enfrentar eso. Antes de que hubiera llegado y que tuviéramos pacientes con esos síntomas ya hicimos esos rituales para enfrentar toda esa enfermedad [...] se hicieron narraciones [...] de diferentes grupos, del Yucuna, del Bora, del Murui [...] de los que había mayores (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).



Figura 10. Ceremonia tradicional de prevención y reciprocidad, danza de guarumo. Ceima Cachivera, Mitú, Vaupés. Fotografía: Pablo Montoya.

Cuando comenzaron a aparecer casos en las comunidades indígenas y fueron conscientes de que no obtendrían respuesta de las instituciones del Estado, empezaron a usar sistemáticamente la medicina tradicional, especialmente las plantas para manejar los síntomas respiratorios, la fiebre y el malestar general. Esto redujo las complicaciones y cambió significativamente el curso de la epidemia en muchas comunidades (Mendes, Belaunde y Bolívar-Urueta, 2021; Remali y Aizat, 2021; Sinergias, 2021; Villena *et alii*, 2021). Como dijo un líder Bora del Trapecio Amazónico: «Hay mucho testimonio muy bueno [...] muchos amigos, conocidos [...] ya no van al hospital porque solamente están haciendo sus tratamientos en casa [...] y esa gente es la que se está salvando» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020). De hecho, la población evitó las instituciones de salud cuando se empezaron a conocer los desenlaces de muchas personas atendidas en servicios de alta complejidad; un líder Ticuna del río Putumayo decía que «como organización [...] recomendamos los remedios caseros [...]. Llevar un paciente [al hospital] [...] es desconocer el valor que tiene la medicina ancestral [...]; la intubación es sinónimo de muerte» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

El conocimiento botánico fue bastante difundido empleando las redes de intercambio de los pueblos indígenas, y su uso es muy amplio. Como anotó un líder Cocama, el voz a voz fue importante: «Mira, yo probé esto, me sirvió, me funcionó, por qué no pruebas esto [...] empezaron a salir muchas recetas y muchas fórmulas y medicamentos naturales que se decía que combatían el virus» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Para los sabedores, el origen de las enfermedades, lo que está en sus narraciones, es el elemento fundamental para poder neutralizar un problema. Un líder Tanimuca afirmaba que «si no se conoce el origen es muy difícil hacer un tratamiento tanto desde la parte propia como desde la parte occidental. [Cuando] se conozca el origen, desde la parte tradicional se pueden buscar alternativas para contrarrestarlo». Al igual que otro líder Ticuna: «Ha aterrorizado al mundo entero, es una muerte segura siempre y cuando las personas no tengan el origen para curar esa pandemia». Y, como todo, que la COVID-19 tiene un origen espiritual, lo que requiere un manejo desde ese punto de vista (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020). Según sus mayores, relataba

otro líder Cocama: «Mucha gente se va a enfermar y no se va a salvar porque así viene, así está», pero resaltaba que desde las narraciones aportaban «pautas de autocuidado, de cómo protegernos desde la alimentación, pasando por cuestiones espirituales, digamos apoyos que dan a través de los elementos sagrados. Que permiten [...] “blindar” el lugar donde uno está» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020). Es decir, en el origen también está la solución.

Como resultado adicional, el impacto de la implementación autónoma de estas medidas de manejo, que en el territorio la gente reconoce frecuentemente como más efectivas que muchas de las intervenciones biomédicas realizadas, fue muy importante con respecto a la revalorización de la medicina tradicional, que suscitó el interés y reconocimiento de personas indígenas jóvenes y no indígenas. Esto se refleja en las reflexiones de una lideresa y de un líder Ticuna del Trapecio Amazónico, transcritas en los dos párrafos siguientes.

Ellos usaron su medicina tradicional [...] muchas veces las familias piensan «bueno, yo tengo que ir al médico cuando me enfermo», pero con esta pandemia [...] retomaron lo propio [...], la chagra para la comida [...], [sembraron] plantas medicinales [...]. Fue como un empuje [para] retomar eso que ya estábamos olvidando (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Uno de los aprendizajes que viví, es que nosotros como pueblos indígenas nos tenemos que unir más, [...] para defender esos saberes [...] y tenernos más confianza, como lo hemos hecho. Esta pandemia nos ha traído un ejemplo muy grande, tenemos que [...] seguir trabajando el conocimiento tradicional y ejercerlo, porque una cosa es tenerlo en la mente y otra cosa es tenerlo en la mano y [...] debemos tener la medicina en la mano para proteger a nuestra gente. [...] Esa es la ruta que nosotros como pueblos indígenas tenemos [...] porque toda la medicina natural está en nuestro botiquín de la selva [...]. Nos adaptamos a las medidas de bioseguridad y complementamos con los rituales que hacemos y con la medicina tradicional que cada uno usa (Sinergias, 2021).

No obstante, la mayoría de pueblos indígenas consideran necesario trabajar de la mano con la biomedicina y obtener el reconocimiento de su medicina tradicional. Las palabras de varios líderes ilustran claramente esta posición: «Para el manejo de ambos sistemas, tradicional y occidental, es importante organizar el sistema propio [...] complementando el trabajo en cada territorio. Es importante llegar a acuerdos con las instituciones y [que los] respeten» (líder Makuna, Vaupés. Sinergias, 2021). «Una recomendación a la institución competente [...], faltó una coordinación desde el conocimiento tradicional de nuestros sabedores tradicionales [...], nos tapan, nos invisibilizan» (líder Ticuna, Trapecio Amazónico. Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020). Lo que complementa un líder Andoque del Trapecio Amazónico:

Es muy importante [activar o construir] un protocolo de atención perfectamente coordinado [entre] la parte occidental y la tradicional para mitigar esta enfermedad. [...] Requeriríamos que la medicina occidental reconozca, y conozca, que la parte indígena también tiene argumento... hemos sentido un poco de rechazo de la medicina occidental frente a este tipo de actividades que como pueblos indígenas decidimos hacer. No le dan importancia porque dicen ellos que [...] no se puede comprobar científicamente un efecto favorable [...]. Y escucharlos y que nos escuchen, para articular un trabajo de prevención (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

En diálogo con un líder Tanimuca, los pueblos indígenas perciben que «el trabajo que hacen los mayores al interior de sus territorios se ha visto más bien como una forma de no acceder al sistema de salud occidental» y que los están poniendo en una posición de competencia entre sistemas, cuando el propósito es «salvar la vida desde cualquier punto de vista». Dice que los pueblos indígenas están aportando desde su conocimiento, pero «necesitamos que el sistema de salud occidental [...] ponga su grano de arena para que los centros de salud estén dotados con medicinas, bioseguridad [...], personal capacitado». Concluye diciendo que «en estos momentos dependemos de que ambos sistemas puedan caminar [juntos por] el bien común de los pueblos indígenas» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Frente a la vacunación hubo discusiones muy interesantes. Los dos párrafos siguientes, en ese orden, corresponden a los testimonios de un sabedor Macuna y otro Barasano del departamento del Vaupés. Enfatizan en la importancia de las vacunas tradicionales y de complementarlas con las biomédicas:

Inicialmente, yo con mi trabajo del saber ya me vacuné con ají de protección, para que no me diera tan fuerte la pandemia, hice trabajo curativo, eso fue a comienzos de la pandemia. Cuando dijeron que iba a llegar la vacuna, conversamos con la familia y las comunidades porque había mucho miedo, decían que era para acabar con la población. Mucha información poco clara. Nosotros dijimos, ya tenemos una vacuna, [...] con nuestras plantas medicinales nos protegemos y esto es complemento, no tengamos miedo (Sinergias, 2021).

Cuando fueron creados los diferentes grupos étnicos recibieron caraña, [...] la más importante para que no se [afecte] el crecimiento de los niños, para que los ancianos no tengan enfermedades [...] es como calmante de la energía de los cuerpos, para la respiración, para evitar las enfermedades del mundo... es como una vacunación [...]. Cuando se huele, el cuerpo coge energía de salud calmante. Y el carayurú es una protección, como una defensa, lo mismo que el *wee*, eso es defensa. Y el breo, es como calmante del mundo, de las enfermedades o de la época, del tiempo. Y tabaco para oler, para sentir, para pensar, esa es la vida, el futuro... es como ir abriendo compuertas. Eso es lo más importante para prevenir, para el acompañamiento de las vacunas (Sinergias, 2021).

Este tipo de información, en diálogo con argumentos biomédicos, fue difundida por *El canto del tucán*, lo que ayudó a generar discusiones en las comunidades y a aumentar la aceptación de las vacunas. Lo mismo sucedió con la información básica sobre el virus y su prevención. De acuerdo con algunas personas de comunidades indígenas, estos pódcast les permitieron entender que la COVID-19 no era una sentencia de muerte y que había estrategias que podían adecuar y aplicar para manejar la situación.

Desde las organizaciones indígenas se hicieron intentos por adecuar la respuesta institucional a la pandemia, pero muchos resultados no fueron satisfactorios. Como ejemplo, se incluye el testimonio de un líder Tanimuca del Trapecio Amazónico:

Tenemos una estructura macro a nivel departamental en la cual se reúnen todas las organizaciones indígenas, todos los pueblos indígenas del departamento [...], [allí] se le planteó a la Secretaría de Salud un protocolo [...] [definiendo] cómo debería ser [...] la pedagogía y la atención en caso de afectación [...], [pero] comenzaron a actuar por cuenta propia, rompiendo todos esos protocolos [...]. Los [asesores] jurídicos de la gobernación descartaron todo [lo] de bioseguridad, pedagogía, el trabajo que hacen los mayores tradicionales en sus territorios... prácticamente se relegaron a la ayuda humanitaria, [...] no incluía ni un tapabocas [...]. Simplemente contemplaba una ayuda alimentaria básica como para la gente que vive en un centro urbano (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

Como se ha anotado, las formas organizativas indígenas son fundamentales para lograr un manejo adecuado de la salud en sus territorios y esperan oportunidades que permitan fortalecer sus capacidades y ejercer el papel que pretendió la Constitución. Un líder Andoque decía: «No necesitamos que vayan a nuestro territorio, sino que se capacite a nuestra gente [...] y esa persona, como es de la comunidad, también va a saber cómo enfrentarlo [desde] los sistemas propios» (Sinergias; Universidad Nacional de Colombia, 2020).

El plan de contingencia del Vaupés sirvió como ejemplo para otros territorios. Una de las estrategias más exitosas fue la «Picure», «animal escurridizo y muy ágil que se escapa fácilmente ante cualquier amenaza», evocando las prácticas de aislamiento voluntario que practicaban los mayores para evitar la transmisión de enfermedades contagiosas como el sarampión, varicela, o tosferina (Secretaría de Salud Departamental de Vaupés, 2020). Para facilitar este proceso y evitar que las familias visitaran los cascos urbanos, se propuso la distribución de un «kit de aislamiento» con elementos de pesca, caza, herramientas para la agricultura, etc., que fue financiado por instituciones públicas y privadas.

La alianza de la OPIAC con las ONG permitió suplir parte de estos elementos de protección personal y «kits de aislamiento», adecuar material educativo y protocolos, y realizar capacitaciones para fortalecer las capacidades de las organizaciones y contribuir con procesos autónomos al interior de las comunidades. Esta alianza también facilitó asesoría jurídica y realizó acciones de incidencia a diferentes niveles del Estado y en medios de comunicación.

Un sabedor fallecido durante la pandemia dijo: «Sin naturaleza no hay medicina, sin naturaleza no hay alimento, sin lo natural no hay sombra... sin naturaleza no hay vida... cada árbol purifica el aire contaminado para respirar el aire puro, eso es lo que tiene el Amazonas, lo que el mundo no tiene, lo que el mundo quiere» (Sinergias, 2021). Esta máxima es un buen cierre para la sección y la reflexión. Resalta elementos fundamentales para los pueblos indígenas, deja implícitas contradicciones entre los modelos de vida de nuestras sociedades, conecta con lo que consideran originó la situación actual, y sugiere un camino que podríamos —y a todas luces deberíamos— recorrer.

9. A manera de conclusión

El mundo ve a la Amazonía como un gran pulmón que hay que conservar; paradójicamente, el bienestar de las personas que viven en ella y la están cuidando ocupa un lugar secundario. Esta región, afectada históricamente por múltiples flagelos que la degradan progresiva y constantemente, concentra grandes inequidades. El racismo estructural, la ausencia del Estado y de servicios, la falta de reconocimiento de los gobiernos indígenas y de su autonomía, el desconocimiento y menosprecio de las cosmovisiones y saberes ancestrales, el choque de visiones sobre salud, bienestar e interculturalidad, entre otras, marcan las relaciones de la sociedad mayoritaria con estos territorios. Con este trasfondo, la COVID-19 generó un gran impacto negativo en la población —como ha ocurrido y ocurrirá con otros problemas de salud—, elevando el riesgo de extinción física y cultural de algunos pueblos indígenas.

Las dinámicas de la Amazonía no responden a las lógicas de las fronteras político-administrativas nacionales e internacionales. Para afrontar situaciones como la actual, se requieren intervenciones que trasciendan esos límites, e involucren a las diferentes formas organizativas locales en la construcción e implementación de las soluciones. Para ello, es fundamental reconocer la legitimidad de los gobiernos indígenas y generar espacios reales de participación y toma de decisiones autónomas orientadas al manejo de estos territorios, como lo establece la Constitución Política colombiana.

A lo largo del texto es claro que los pueblos indígenas tienen un sistema de salud propio, que identifican como uno de sus pilares para conseguir el bienestar. Igualmente, que quieren y necesitan complementarlo con el sistema de salud nacional, especialmente para resolver problemas que no manejan desde su saber tradicional. También demandan el reconocimiento de sus saberes por parte del Estado y la construcción de procesos interculturales que respondan a sus necesidades. Con la posibilidad de construir el SISPI, los pueblos indígenas ven un camino para mejorar su situación de salud. No obstante, todos estos elementos han hecho parte de nuestro marco legal por décadas y no ha sido posible materializarlos.

El enfoque diferencial hace parte de todas las políticas nacionales, pero las capacidades para operativizar este enfoque son limitadas, especialmente en estos territorios. Además, cuando hablamos de pueblos indígenas no hay un enfoque diferencial, son muchas cosmovisiones y al menos el mismo número de alternativas. La interculturalidad, entendida como un proceso respetuoso de los saberes, con interés genuino de incorporar las diferentes visiones y prácticas, reconociendo a las contrapartes como pares, requiere inversión en gestión de conocimiento, talento humano preparado para responder a este desafío, plataformas institucionales que acojan las adecuaciones y decisiones que garanticen la sostenibilidad. De otra manera, la interculturalidad se puede transformar en equívocos de comunicación, traducciones literales y uso del poder simbólico para legitimar o imponer

las intervenciones biomédicas (Pontes *et alii*, 2015; Pesantes y Gianella, 2020; Silva, 2020). La co-construcción de modelos de salud diferenciales que reconozcan el conocimiento propio, articulen los sistemas de salud y respondan a las necesidades locales corregirá algunas de las inequidades y mejorará algunos resultados en salud.

Pero, ¿qué es salud y qué la afecta?, esta es una gran pregunta con innumerables respuestas. Los «problemas de salud» suelen ser el resultado de múltiples factores que con frecuencia no tienen «nada que ver» con lo que nuestro sistema fragmentado considera responsabilidad de dicho sector. Es indispensable ampliar la mirada y generar respuestas intersectoriales participativas para incidir en esos factores y, ahí sí, poder decir que realmente se está trabajando en salud.

Bibliografía

- ALBUQUERQUE, L. (2020): «Manaos: una ciudad azotada por el nuevo coronavirus». *Deutsche Welle*, 24 de abril de 2020. Disponible en: <https://p.dw.com/p/3bLm0> [Consulta: 10 de septiembre de 2020].
- ASÍ VAMOS EN SALUD (2022): *Indicadores sobre estado de salud*. Disponible en: <https://www.asivamosen.salud.org/indicadores/estado-de-salud> [Consulta: 10 de septiembre de 2020].
- BECKER, M. (2020): «Class Contradictions of the Coronavirus: The Picture in Latin America». *Against the Current*, 35 (3), pp. 7-11.
- BLANCO, A., MARTÍNEZ, P., MONTOYA, P., MONTOYA, M., CÁRDENAS, E., DALLOS, M., PARRA, E., RIVEROS, M., RIVEROS, V., MAHECHA, D., FRANKY, C. y MARTÍNEZ, T. (2020): *Elementos para mejorar la prevención, atención y vigilancia epidemiológica de los casos de COVID-19 en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana*. Bogotá D.C.: Instituto de Investigaciones Amazónicas; Universidad Nacional de Colombia; Sinergias Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social. Disponible en: https://www.sinergiasong.org/_files/ugd/842017_517c66df3703430886fddfd9e53b98ed.pdf.
- CASTRO, R. R., SANTOS, R. S. C., SOUSA, G. J. B., PINHEIRO, Y. T., MARTINS, I. M., PEREIRA, M. L. D. y SILVA, R. A. R. (2021): «Spatial dynamics of the COVID-19 pandemic in Brazil». *Epidemiology and Infection*, 149, e60. Disponible en: <https://doi.org/10.1017/S0950268821000479>.
- CAYÓN, L. y CHACÓN, T. (2014): «Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar». *Anuario Antropológico*, 39 (2), pp. 201-236. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/aa.1294>.
- CIFUENTES, M.P.; RODRIGUEZ, L., ROJAS, M., ALVAREZ, C. y FERNÁNDEZ, J. (2021): «Socioeconomic inequalities associated with mortality for COVID-19 in Colombia: A cohort nationwide study». *Journal of Epidemiology and Community Health*, 75 (7), pp. 610-615. Disponible en: <https://doi.org/10.1136/jech-2020-216275>.
- DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (DANE) (2022): *Proyecciones de población calculadas con base en los resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018, Departamento Administrativo Nacional de Estadística*. Disponible en: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/proyecciones-de-poblacion> [Consulta: 17 de marzo de 2022].
- ETIENNE, C. F. (2022): «COVID-19 has revealed a pandemic of inequality». *Nature Medicine*, 28, p. 17. Disponible en: <https://doi.org/10.1038/s41591-021-01596-z>.
- FABIANO, E. y ARAHUATA, S. (2021): «Kurunavirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana)». *Mundo Amazónico*, 12 (1), pp. 187-200. Disponible en: <https://doi.org/h933>.
- FONSECA, Z., AYALA, D., URIBE, L.J. y CASTAÑO, T. (2014): *Aproximación a los Determinantes de la Doble Carga Nutricional en Colombia, Boletín n.º 004*. Bogotá D.C. Disponible en: minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/PP/SNA/Boletin-04-2014-Aproximacion-Determinantes-doble-carga-nutricional-colombia.pdf.
- GARNELO, L., PARENTE, R. C. P., PUCHIARELLI, M. L. R., CORREIA, P. C., TORRES, M. V. y HERKRATH, F. J. (2020): «Barriers to access and organization of primary health care services for rural riverside populations in the Amazon». *International Journal for Equity in Health*, 19 (54), pp. 1-14. Disponible en: <https://10.1186/s12939-020-01171-x>.

- GOVEIA, L. (2021): «COVID-19 e acesso à água na Amazônia brasileira». *Mundo Amazónico*, 12 (1), pp. 18-42. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/ma.v12n1.88651>.
- HERRERA, J., ESCOBAR, P., CORTÉS, J. A., PULIDO, R. y CAICEDO, L. (2021): *Territorios indígenas amazónicos: contribución al cumplimiento de los compromisos en materia de cambio climático y biodiversidad en Colombia*. Bogotá D.C.: OPIAC y WWF. Disponible en: <https://wwflac.awsassets.panda.org/downloads/portada.pdf>.
- HOTEZ, P., HUETE-PEREZ, J. y BOTTAZZI, M. (2020): «COVID-19 in the Americas and the erosion of human rights for the poor». *PLoS Neglected Tropical Diseases*, 14 (12), pp. 1-7. Disponible en: <https://doi.org/10.1371/journal.pntd.0008954>.
- INSTITUTO NACIONAL DE SALUD (INS) (2022): *Casos de COVID-19 en Colombia*, Instituto Nacional de Salud. Disponible en: <https://www.ins.gov.co/Noticias/Paginas/coronavirus-casos.aspx> [Consulta: 17 de marzo de 2022].
- INSTITUTO SINCHI (2022): «PanAmazonía». En *Instituto Sinchi*. Disponible en: <https://sinchi.org.co/panAmazonia1> [Consulta: 17 de marzo de 2022].
- MATTA, G. C., REGO, S., SOUTO, E. y SEGATA, J. (2021, orgs.): *Os impactos sociais da COVID-19 no Brasil populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia, Série Informação para ação na COVID-19*. Rio de Janeiro: Fiocruz; SciELO books. Disponible en: <https://books.scielo.org/id/r3hc2/pdf/matta-9786557080320.pdf>.
- MENDES, G., BELAUDE, L. y BOLÍVAR-URUETA, E. (2021, eds. n.º especial): *Mundo Amazónico. Reflexões e perspectivas sobre a pandemia de COVID-19 (Parte II)*, 12 (1). Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/issue/view/5527>.
- MINISTERIO DEL INTERIOR (2014): «Decreto 1953 de 2014». En *Ministerio del Interior Gobierno Colombia*. Disponible en: <https://www.mininterior.gov.co/la-institucion/normatividad/decreto-1953>.
- MINISTERIO DE SALUD (MINSALUD) (2019): *Análisis de Situación de Salud (ASIS) Colombia, 2019*. Bogotá D.C.: Dirección de Epidemiología y Demografía. Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/sites/rid/Lists/BibliotecaDigital/RIDE/VS/ED/PSP/asis-2019-colombia.pdf>.
- (2022a): *Capacidad instalada para la prestación de servicios de salud, Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia*. Disponible en: <https://minsalud.maps.arcgis.com/apps/opsoptions/index.html#/1de89936b24449edb77e162d485ed5d9> [Consulta: 28 de agosto de 2020].
- (2022b): *Dosis aplicadas contra COVID-19. Plan Nacional de vacunación contra COVID-19, Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia*. Disponible en: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoibW90NDk1ZlY2IiwidCI6ImJmYjdlMTNhLTdmYjctNDExNi04MzBjLWQzZlZThkZDhiOCJ9> [Consulta: 25 de marzo de 2022].
- (2022c): *Vacunación contra COVID-19. Plan Nacional de vacunación contra COVID-19, Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia*. Disponible en: <https://www.minsalud.gov.co/salud/publica/Vacunacion/Paginas/Vacunacion-covid-19.aspx> [Consulta: 23 de marzo de 2022].
- (2022d): *Vacunas contra COVID-19 asignadas a entidades territoriales en Colombia. Plan Nacional de Vacunación contra COVID-19, Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia*. Disponible en: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoibW90NDk1ZlY2IiwidCI6ImJmYjdlMTNhLTdmYjctNDExNi04MzBjLWQzZlZThkZDhiOCJ9> [Consulta: 5 de julio de 2022].
- MINISTERIO DE SALUD (MINSALUD), INSTITUTO NACIONAL DE SALUD (INS), INSTITUTO COLOMBIANO DE BIENESTAR FAMILIAR (ICBF) y UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA (UNAL) (2015): *Encuesta Nacional de la Situación nutricional-ENSIN 2015-Indicadores priorizados*. Bogotá D.C.
- MONTOYA, P. (2002): *Portafolio para la prestación de servicios en el área rural del departamento del Vaupés*. Mitú: Grupo Funcional para la Prestación de Servicios en la Zona Rural, Servicio Seccional de Salud del Vaupés. Documento sin publicar.
- OJO PÚBLICO (2021): «Visiones del coronavirus, Ojo público Especiales». En *Ojo Público*. agosto de 2021. Disponible en: <https://ojo-publico.com/especiales/visiones-del-coronavirus/es/> [Consulta: 6 de julio de 2022].

- PESANTES, M. A. y GIANELLA, C. (2020): «¿Y la salud intercultural?: Lecciones desde la pandemia que no debemos olvidar». *Mundo Amazónico*, 11 (2), pp. 93-110. Disponible en: <https://doi.org/10.15446/ma.v11n2.88659>.
- PONTES, A. L. DE M., REGO, S. y GARNELO, L. (2015): «O modelo de atenção diferenciada nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas: reflexões a partir do Alto Rio Negro/AM, Brasil». *Ciencia e Saude Coletiva*, 20 (10), pp. 3199-3210. Disponible en: <https://doi.org/h936>.
- PROYECTO ESPERANZA (2021): *Cosmovisión & pandemia. Qué podemos aprender de las respuestas indígenas a la actual crisis de salud* [serie transmedia]. Disponible en: <https://cosmopandemic.esperanzaproject.com/>.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. (1997): *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. Dartington: Themis.
- REMALI, J. y AIZAT, W.M. (2021): «A Review on Plant Bioactive Compounds and Their Modes of Action Against Coronavirus Infection». *Frontiers in Pharmacology*, 11 (January), pp. 1-13. Disponible en: <https://doi.org/10.3389/fphar.2020.589044>.
- RED ECLESIAL PANAMAZÓNICA (REPAM) (2021): «COVID-19 en la PanAmazonía». En *Red Eclesial Panamazónica*. Disponible en: <https://redamazonica.org/covid-19-panAmazonia/> [Consulta: 23 de marzo de 2022].
- RUSO, G. y BASTOS, M. (2020): «Necropolitics in the Jungle: COVID-19 and the Marginalisation of Brazil's Forest Peoples». *Bulletin of Latin American Research*, 39 (S1), pp. 92-97. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/blar.13177>.
- SECRETARÍA DE SALUD DEPARTAMENTAL DE VAUPÉS (2020): *Plan de Contingencia COVID-19 del Vaupés*. Mitú, Vaupés. Disponible en: https://www.sinergiasong.org/_files/ugd/842017_ca5bdd6e89384024ad76c5ee6cee6a0b.pdf?index=true.
- SERJE, M. (2012): «El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las “zonas de frontera” en Colombia». *Cahiers des Amériques latines*, 3 (71), pp. 95-117. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/cal.2679>.
- SIERRA, J. R. (2020): «La inexistente respuesta regional a la COVID-19 en América Latina». *Geopolítica(s)*, 11 (n.º especial), pp. 209-222. Disponible en: <https://doi.org/h94b>.
- SILVA, J. (2020): «A COVID-19 na Terra Indígena Vale do Javari: entraves e equívocos na comunicação com os Korubo». *Mundo Amazónico*, 11 (2), pp. 145-168. Disponible en: <https://doi.org/h94x>.
- SINERGIAS-ALIANZAS ESTRATÉGICAS PARA LA SALUD Y EL DESARROLLO SOCIAL Y UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA (2020): *Programa de radio: El canto del Tucán. Curso de Extensión para la prevención, atención y vigilancia epidemiológica de los casos de COVID-19 en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana* [Pódcast]. Disponible en: <https://www.sinergiasong.org/elcantodeltucanamazonas> [Consulta: 23 de marzo de 2022].
- SINERGIAS-ALIANZAS ESTRATÉGICAS PARA LA SALUD Y EL DESARROLLO SOCIAL (2021): *El Canto del Tucán: Podcast para la prevención, atención y vigilancia epidemiológica de los casos de COVID-19 en comunidades indígenas de la Amazonía colombiana* [Pódcast]. Disponible en: <https://www.sinergiasong.org/elcantodeltucancovid19> [Consulta: 23 de marzo de 2022].
- (2022): «Observatorio de Salud Amazónico». En *Sinergias-Alianzas estratégicas para la salud y el desarrollo social*. Disponible en: <https://www.sinergiasong.org/observatorio-de-salud-amazonico> [Consulta: 23 de marzo de 2022].
- SINGER, M. y RYLKO-BAUER, B. (2021): «The Syndemics and Structural Violence of the COVID Pandemic: Anthropological Insights on a Crisis». *Open Anthropological Research*, 1 (1), pp. 7-32. Disponible en: <https://doi.org/10.1515/opan-2020-0100>.
- SOUZA, W. DE, BUSS, L., DARLAN, C., CARRERA, J., LI, S., ZAREBSKI, A., MORAES, R., PRETE, C., DE SOUZA, A., PARAG, K., BELOTTI, M., VINCENTI, M., MESSINA, J., DA SILVA, F., DOS SANTOS, P., NASCIMENTO, V., GHILARDI, F., ABADE, L., GUTIERREZ, B., ... RODRIGUES, N. (2020): «Epidemiological and clinical characteristics of the COVID-19 epidemic in Brazil». *Nature Human Behaviour*, 4 (8), pp. 856-865. Disponible en: <https://doi.org/10.1038/s41562-020-0928-4>.
- URREGO-RODRÍGUEZ, J.H. (2020): «Las luchas indígenas por el derecho fundamental a la salud propia e intercultural en Colombia». *Saúde em Debate*, 44 (spe1), pp. 79-90. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/0103-11042020s106>.

- VERSCHUREN, B., WILD, R., MCNEELY, J. y OVIEDO, G. (2010, eds.): *Sacred natural sites: conserving nature and culture*. Londres: Earthscan; International Union for Conservation of Nature and Natural Resources. Disponible en: <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2010-045.pdf>.
- VILLENA, M., VERA, I., CARDONA, A., ZAMALLOA, R., QUISPE, M., FRISANCHO, Z., ABARCA, R. C., ALVAREZ, S. G., MEJIA, C. R. y YAÑEZ, J. A. (2021): «Use of medicinal plants for COVID-19 prevention and respiratory symptom treatment during the pandemic in Cusco, Peru: A cross-sectional survey». *PLoS ONE*, 16 (9), pp. 1-18. Disponible en: <http://doi.org/10.1371/journal.pone.0257165>.
- VITTOR, A. Y., LAPORTA, G. Z., SALLUM, M. A. M. y WALKER, R. T. (2021): «The COVID-19 crisis and Amazonía's indigenous people: Implications for conservation and global health». *World Development*, 145, p. 105533. Disponible en: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2021.105533>.
- WANG, Z. y TANG, K. (2020): «Combating COVID-19: health equity matters». *Nature Medicine*, 26 (4), p. 458. Disponible en: <https://doi.org/10.1038/s41591-020-0823-6>.
- WEBB, M., NÁPOLES, A. y PEREZ-STABLE, E. (2020): «COVID-19 and Racial/Ethnic Disparities». *Journal of the American Medical Association*, 323 (24), pp. 2466-2467. Disponible en: <https://doi.org/10.1001/jama.2020.8598>.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS) (2022): «WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard». En *World Health Organization*. Disponible en: <https://covid19.who.int/table> [Consulta: 17 de marzo de 2022].
- WRIGHT, R. M. (2018): «The Kuwai Religions of Northern Arawak-Speaking Peoples: Initiation, Shamanism, and Nature Religions of the Amazon and Orinoco». *Boletín de Antropología*, 33 (55), pp. 123-150. Disponible en: <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a07>.
- ZÁRATE, C. G. y MOTTA, J. A. (2020): «Las fronteras amazónicas: un mundo desconocido». *Nueva Sociedad*, 289, pp. 126-137. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/las-fronteras-amazonicas-un-mundo-desconocido/>.
- ZÁRATE, J. (2021): «Tasa de letalidad de la covid-19: la cifra de la discordia». *Diario Médico*, 27 de julio de 2021. Disponible en: <https://www.diariomedico.com/medicina/medicina-preventiva/tasa-de-letalidad-de-la-covid-19-la-cifra-de-la-discordia.html>.

Pueblos indígenas y COVID-19 en Brasil: vulnerabilidades y estrategias de resistencia¹

Indigenous peoples and COVID-19 in Brazil: vulnerabilities and strategies of resistance

Ana Lúcia de Moura Pontes*, Andrey M. Cardoso**, Leonardo S. Basto*** y Ricardo V. Santos****
Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz)

Resumen: En Brasil, la pandemia de COVID-19 ha impactado gravemente a los pueblos indígenas, grupo social con reconocida vulnerabilidad socioeconómica y sanitaria. Presentamos un panorama de la respuesta del gobierno frente al COVID-19, particularmente de la Secretaría Especial de Salud Indígena del Ministerio de Salud de Brasil, y las estrategias del movimiento indígena, destacando la formulación de la Ley 14.021 y la propuesta de *Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental* (ADPF) 709 en el Supremo Tribunal Federal (STF) por la Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Destacamos también las desigualdades del impacto del COVID-19 en las poblaciones indígenas del país, con su mayor gravedad con relación a la población en general, con datos de tasas de mortalidad por COVID-19 y letalidad por Síndrome Respiratorio Agudo Grave (SARS-CoV-2) en los primeros 6 meses y en el primer año de la pandemia.

Palabras clave: población indígena, Brasil, COVID-19, políticas de salud, mortalidad, letalidad.

Abstract: In Brazil, the COVID-19 pandemic has seriously impacted indigenous peoples, a social group with recognized socioeconomic and health vulnerability. We present an overview of the government's response to COVID-19, particularly by the Special Secretariat for Indigenous Health of the Brazilian Ministry of Health, and the strategies of the indigenous movement, highlighting the formulation of Law 14,021 and the *Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental* (ADPF) 709 in the Federal Supreme Court (STF) by the Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). We also analyze the impact of COVID-19 during the first 6 months and in the first year of the pandemic. The data on mortality rates and lethality from Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS-CoV-2) by COVID-19 shows greater severity on indigenous population in relation to the general population.

Keywords: indigenous population, Brazil, COVID-19, health policy, mortality, lethality.

¹ Este texto es una versión actualizada y traducida del capítulo: Pontes *et alii* (2021a): «Pandemia de COVID-19 e os povos indígenas no Brasil: cenários sociopolíticos e epidemiológicos» (ver referencia completa en bibliografía). Los datos actualizados también fueron publicados en el *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil- dados de 2020* del Conselho Indigenista Missionário (CIMI) de 2021 (Pontes *et alii*, 2021b). Este trabajo es resultado del proyecto de investigación apoyado por la Wellcome Trust (financiación 203486/Z/16/Z).

* Investigadora Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fiocruz: analupontes64@gmail.com.

** Investigador Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fiocruz: andrey.ensp@gmail.com.

*** Investigador en salud pública del Programa de Computação Científica, Fiocruz: lsbastos@Fiocruz.br.

**** Investigador Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca, Fiocruz y profesor del Departamento de Antropologia del Museu Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1. Introducción

El avance de la pandemia de COVID-19 en Brasil impactó de manera desigual a los diversos segmentos poblacionales, especialmente a aquellos en extrema vulnerabilidad socioeconómica. Ha sido particularmente alarmante la situación de los pueblos indígenas, por lo que varias entidades nacionales y extranjeras comenzaron a emitir notas técnicas e informes advirtiendo sobre la necesidad de medidas gubernamentales específicas para frenar la propagación y minimizar los impactos sobre este segmento de la población (Santos, Pontes y Coimbra Jr., 2020).

Según el Censo Demográfico del Instituto Brasileiro de Geografía e Estatística (IBGE) de 2010, la población indígena en Brasil suma aproximadamente 900 000 personas, que pertenecen a 305 pueblos, hablantes de 274 lenguas indígenas. Aunque constituyen solo el 0,4 % de la población nacional, representan una de las más expresivas sociodiversidades nativas de América Latina. En el 2010, 572 000 (63,8 %) de las personas que se declararon indígenas en el Censo Demográfico residían en áreas rurales y de estos, 517 000 en Tierras Indígenas reconocidas por el Gobierno Federal. Una parte significativa de la población indígena, poco conocida desde el punto de vista de los indicadores socioeconómicos y de salud, vive en áreas urbanas, con evidencias de desigualdades significativas con relación a la población brasileña en general (IBGE, 2012; Santos *et alii*, 2019).

La cuestión de la vulnerabilidad socioeconómica y sanitaria de los pueblos en Brasil ha sido destacada en diversos análisis que han apuntado indicadores socioeconómicos y de salud desfavorables en comparación con la población nacional (Coimbra *et alii*, 2013). Estudios con datos del IBGE y otras agencias gubernamentales mostraron la fragilidad de las condiciones de saneamiento en las Tierras Indígenas y la falta de infraestructura de los servicios de salud en las regiones del país con mayor concentración de Tierras Indígenas (Azevedo *et alii*, 2020). Estos diferentes niveles de expresión de las desigualdades sanitarias y de la marginalización se observan en diferentes regiones del mundo (Anderson *et alii*, 2016).

Si bien el Estado brasileño fue históricamente silencioso e ineficaz en ofrecer acciones de salud dirigidas a los indígenas, la Constitución brasileña de 1988 reconoció a los indígenas como sujetos de derechos y principalmente garantizó sus derechos socioculturales y territoriales. Estas prerrogativas constitucionales, vinculadas a la reivindicación de los indígenas por el derecho a la salud en el contexto de la reforma sanitaria brasileña, que tuvo lugar durante las décadas de 1980 y 1990, viabilizaron la creación del Subsistema de Atención a la Salud Indígena (SASI) en 1999, en el marco del Sistema Único de Salud (SUS) (Pontes, Machado y Santos, 2021; Pontes y Santos, 2020). El SASI tiene como propósito ofrecer atención primaria en salud a los pueblos indígenas, de forma diferenciada y articulada con la red SUS, y está organizado a partir de 34 Distritos Especiales de Salud Indígena (DSEI). Su gestión a nivel federal la realiza la Secretaría Especial de Salud Indígena (SESAI), vinculada al Ministerio de Salud (MS). Sin embargo, luego de más de 20 años de la implementación de este subsistema persisten varias debilidades y limitaciones, como vínculos de trabajo precarios y elevada alternancia laboral, falta de preparación específica para la atención intercultural, infraestructura precaria, dificultades para la garantía de la integralidad del cuidado, con discontinuidad de atención en los niveles secundario y terciario, falta de transparencia en las informaciones sobre salud, entre otros, que impactan directamente en la calidad de la atención ofrecida y en la situación de salud de los pueblos indígenas.

También es necesario recordar que antes de la pandemia de COVID-19, las infecciones respiratorias agudas ya se encontraban entre las principales causas de morbilidad y mortalidad en la población indígena de Brasil, afectando sobre todo al segmento infantil (Farias *et alii*, 2019). Además, la introducción de virus respiratorios en las comunidades indígenas tiene un alto potencial de propagación, lo que resulta en altas tasas de hospitalizaciones, con el potencial de causar óbitos (Cardoso *et alii*, 2019). En este escenario, la gravedad de la exposición de los pueblos indígenas al nuevo coronavirus se agudiza a través de múltiples adversidades relacionadas con el violento contacto interétnico, agravado por las crecientes violaciones de derechos, amenazas e invasiones a los territorios indígenas (APIB, 2020).

Durante los primeros meses de la pandemia la dinámica de transmisión del COVID-19 en el territorio nacional se tradujo en un incremento acelerado de la proporción de la población indígena en situación de alto riesgo inmediato para la introducción de la epidemia, tanto en zonas urbanas como rurales (Lana *et alii*, 2021). Llegó incluso a áreas de ocupación de pueblos aislados y de

contacto reciente. Actualmente, la epidemia afecta a más de la mitad de los 305 pueblos indígenas, habiendo causado cerca de 1 200 muertes y más de 70 000 casos confirmados².

Es importante resaltar que desde las primeras alertas sobre la propagación del SARS-CoV-2 en el territorio nacional varias comunidades y organizaciones indígenas adoptaron estrategias de autoprotección, como el aislamiento voluntario, la reducción de la circulación de personas de las aldeas a los centros urbanos, la producción y difusión de materiales educativos y la organización de campañas para garantizar la seguridad alimentaria de las familias indígenas (Rosa, 2021). Estas acciones se entienden como complementarias a las medidas gubernamentales, que deben garantizar el derecho a la salud de los pueblos indígenas.

2. Escenarios de acciones gubernamentales y de movilización indígena

La pandemia puso de relieve las deficiencias del SASI y su frágil articulación con los demás niveles de complejidad de la red SUS. La respuesta gubernamental del área de salud, dirigida a los pueblos indígenas ha sido coordinada por la SESAI del Ministerio de Salud y se basó en varias notas y documentos orientadores. A pesar de las especificidades de la salud indígena, tales documentos³, en general, se caracterizaron por reproducir las normas del Ministerio de Salud y de los órganos vinculados. Un asunto clave fue el hecho de haber sido delegada la responsabilidad de la estructuración regional y local del combate a la pandemia a los gestores de los DSEI, sin la necesaria coordinación de acciones por parte de la gestión federal. Al mismo tiempo, los procesos de compra y licitación de insumos y transporte se mantuvieron centralizados, retrasando la implementación de las acciones. Según Saraiva y Cardoso (2020), en los primeros meses de la pandemia, la ejecución del presupuesto federal en salud indígena fue inferior a la observada en el mismo período de 2019, manteniendo la tendencia de recortes observada en años anteriores.

La oferta e implementación de un plan operativo de combate al COVID-19 dirigido a los pueblos indígenas fue un tema candente a lo largo de 2020. El 13 de marzo, la SESAI dio a conocer el Plan Nacional de Contingencia para la Infección Humana por el Nuevo Coronavirus (COVID-19) en Pueblos Indígenas - Versión Preliminar (SESAI, 2020a). Este plan tuvo pocas adaptaciones a la realidad de los pueblos indígenas y a las características del SASI-SUS, además de no presentar indicaciones detalladas en cuanto a la planificación de acciones. Como resultado, hubo falta de claridad sobre las normas y agilidad insuficiente en la organización de los flujos de atención en los DSEI. El plan de marzo de 2020 no ha sido actualizado por SESAI desde entonces, aunque los 34 DSEI han formulado sus propios planes distritales, que en su conjunto han resultado ser bastante heterogéneos.

Se pueden señalar varias debilidades en la implementación de las medidas gubernamentales destinadas a reducir los impactos de la propagación de la pandemia en la población indígena, tales como: baja realización de exámenes de diagnóstico; criterios desactualizados y poco sensibles para la sospecha clínica de la enfermedad y el uso poco eficiente de la vigilancia sindrómica; y la falta de claridad en la recomendación de estrategias de búsqueda activa de casos y de investigación de contactos, entre otros puntos. La tardía o insuficiente provisión de equipos de protección personal (EPP), la precaria calificación técnica específica para enfrentar la pandemia, la dificultad de acceso a medios de comunicación remotos y la demanda incrementada por la progresión de la enfermedad, factores agravados por la frecuente ubicación de los territorios indígenas en regiones que requieren una compleja logística de atención y en municipios con precarias estructuras de servicios de salud, afectaron la capacidad de atención, resultando en un manejo de la pandemia por debajo de lo deseable y posible en estas poblaciones. Otra característica de la respuesta gubernamental ha sido el escaso diálogo con las instancias de control social indígena y con las representaciones indígenas en

² A fecha 31 de marzo de 2022. Se pueden consultar los datos en https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/. Fuente: Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena de la Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

³ Disponibles en: <http://www.saudeindigena.net.br/coronavirus/> [Consulta 18 de marzo de 2022].

la formulación y ejecución de las medidas, a pesar del amplio interés e implementación de iniciativas propias por parte de los y las líderes y de las comunidades indígenas.

Ante este panorama, los líderes y organizaciones indígenas han desarrollado varias estrategias para presionar al gobierno federal a cumplir con los derechos constitucionales de acceso a la salud y protección de los pueblos indígenas. En ese sentido, el Frente Parlamentar Mista em Defesa dos Povos Indígenas (FPM DPI), liderado por la primera diputada federal Joenia Wapichana, lanzó varias iniciativas, como la Propuesta de Fiscalización y Control (PFC) para monitorear las acciones gubernamentales y realizar gestiones ante la Organización Mundial de la Salud (OMS) en relación con la situación de los pueblos indígenas. Se debe hacer hincapié en la formulación del Proyecto de Ley 1.142, que propone medidas específicas para proteger y combatir el COVID-19 en el contexto de los pueblos indígenas, quilombolas y otras comunidades tradicionales. El Proyecto de Ley 1.142 fue presentado en la Cámara de Diputados en marzo de 2020 y, tras una intensa tramitación, sancionado por el presidente de la república en julio como Ley 14.021. A pesar de sufrir alteraciones y vetos, se trata de un proyecto robusto, que establece una amplia gama de medidas necesarias para enfrentar la pandemia, relacionadas, entre otras dimensiones, con insumos para la prevención y asistencia, protección territorial, protocolos sanitarios y seguridad alimentaria. La ley está dirigida a acciones para un amplio conjunto de poblaciones vulnerables, incluidos los indígenas aislados y recientemente contactados, los indígenas que viven en aldeas, y los que viven fuera de las Tierras Indígenas, los quilombolas, los pescadores artesanales y otros pueblos y comunidades tradicionales. La ley también trata sobre mecanismos financieros para estas acciones, el registro obligatorio de la variable raza y color en los sistemas de información y la integración de las informaciones generadas entre el Sistema de Información de Atención a la Salud Indígena (SIASI) y los demás sistemas de información de la red SUS.

La otra estrategia ocurre en el ámbito del Supremo Tribunal Federal (STF), a través de la *Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental* (ADPF) 709 presentada por la APIB, que cuestiona la omisión del Estado y, en consecuencia, el agravamiento de la situación de la pandemia en las poblaciones indígenas. Esta acción se considera un hito histórico, ya que por primera vez se reconoció a los indígenas con legitimidad para interponer acciones legales en esta instancia del poder judicial (Eloy, 2020). En los documentos de la ADPF 709, el ministro relator Luís Roberto Barroso determinó el 8 de julio que la Unión⁴ debe tomar medidas para enfrentar la pandemia en varios frentes. Entre ellas, la creación de barreras sanitarias y la puesta en marcha de una sala de mando para discutir, planificar y monitorear la protección de los pueblos indígenas aislados y recién contactados; la elaboración de un plan para la expulsión de invasores de las tierras indígenas; la extensión del SASI-SUS a las comunidades indígenas ubicadas en territorios que no han sido reconocidos, y a los indígenas que viven en zonas urbanas y que enfrentan obstáculos para acceder al SUS, y la elaboración y monitoreo de un plan de combate al COVID-19 por parte del gobierno federal, con participación indígena, del Consejo Nacional de Derechos Humanos (CNDH), del Ministerio Público Federal (MPF), de la Defensoría Pública de la Unión (DPU) y de consultores especialistas designados por la APIB, particularmente de la Fiocruz y del Grupo Temático (GT) de Salud Indígena de la Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO).

En el mes de octubre, el STF autorizó parcialmente el Plan de Barreras Sanitarias y solicitó mantener las reuniones de la sala de mando para la protección de los pueblos indígenas aislados y de reciente contacto. Por otro lado, después de 8 meses y 4 reformulaciones del llamado Plano de Enfrentamento e Monitoramento da COVID-19 para Povos Indígenas Brasileiros, este fue parcialmente aprobado por el ministro Barroso en marzo de 2021. Cabe señalar que, a pesar de la demora en la aprobación del Plan de la Unión, hubo avances en la propuesta, como la reactivación del Foro de Presidentes de Consejos Distritales; la elaboración de protocolos sanitarios para el ingreso de profesionales de la salud en territorios indígenas; actualizaciones de informes técnicos de la SESAI; disponibilidad parcial de los datos sobre COVID-19 del SIASI; el reconocimiento por parte de la SESAI de que el seguimiento de las muertes por COVID-19 solo cubre una parte de los casos efectivamente observados

⁴Dentro de la organización político-administrativa de Brasil, término referido a la integración de todos los territorios federales del país.

en la población indígena del país, y la inclusión de los indígenas como grupo prioritario en el Plan Nacional de Inmunización para el COVID-19. Sin embargo, frente al lento avance y las deficiencias de la acción gubernamental, la ADPF 709 aún sigue siendo un importante mecanismo del movimiento indígena para garantizar la protección de los indígenas y las medidas de control del COVID-19.

3. Evidenciando las desigualdades: aspectos epidemiológicos del COVID-19 en la población indígena

Los datos oficiales sobre la ocurrencia de casos y muertes por COVID-19 en la población indígena, como para la población brasilera en general, provienen del Sistema de Información de Eventos de Notificación Obligatoria (SINAN), que incluye SIVEP-Gripe⁵ y e-SUS Notifica⁶, y del Sistema de Informaciones sobre Mortalidad (SIM), que utilizan la variable color/raza. Además de estos, existe el SIASI, restringido a la población indígena atendida por el SASI-SUS, residente básicamente en áreas rurales. Los eventos de notificación obligatoria de interés para la salud identificados en el SASI-SUS, como el COVID-19, en principio, alimentan los sistemas universales de información (SIVEP-Influenza, e-SUS y SIM), salvo posibles fallas en el proceso de notificación. De esta forma, las limitaciones en la calidad, comparabilidad, complementariedad, oportunidad y transparencia de los datos de estos sistemas de información dificultan analizar con mayor precisión la situación del COVID-19 en la población indígena a nivel nacional.

Cabe destacar que la base de datos del SIASI es de acceso restringido, a diferencia de las otras bases de datos mencionadas, lo que limita el potencial de análisis comparativo. Los datos del SIASI solo se han puesto a disposición de forma agregada a través de informes y boletines epidemiológicos, por lo que no es posible realizar análisis distintos a los presentados oficialmente.

Tras la divulgación de casos y muertes por COVID-19 por parte de la SESAI, los y las líderes indígenas comenzaron a advertir que los datos oficiales puestos a disposición por el gobierno federal parecían corresponder a estadísticas parciales. Como resultado, las organizaciones indígenas se organizaron para realizar su propio monitoreo participativo, a través de la plataforma Emergencia Indígena⁷. La disparidad entre los datos oficiales y los reportados por la APIB fue ampliamente discutida y fue un argumento fundamental para justificar la solicitud que subvencionó la ADPF 709. Otro punto de controversia se refiere a la gravedad del COVID-19 en los pueblos indígenas, expresada en tasas de mortalidad y letalidad. Si bien el gobierno ha señalado que las tasas serían inferiores a las de la población en general, organizaciones indígenas e investigadores han planteado interrogantes sobre este importante punto, destacando la necesidad de análisis más allá de los informados por la SESAI.

Una posibilidad de evidenciar las desigualdades en el impacto de la pandemia entre los indígenas atendidos por el SASI-SUS y la población en general es a través de la comparación de las tasas de mortalidad por edades reportadas por la SESAI, con base en el SIASI, y las obtenidas para la población general, a partir del SIVEP-Gripe⁸. Como puede verse en la Figura 1, este análisis apunta a

⁵ Sistema de Vigilância Epidemiológica da Gripe del Ministerio de Salud de Brasil.

⁶ Herramienta online de registro de notificación de casos de síndrome Gripel leve sospechosos y confirmados de COVID-19.

⁷ Ver: http://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/.

⁸ El Informe Epidemiológico 17, publicado por la SESAI, presenta datos sobre el COVID-19 hasta la Semana Epidemiológica (SE) 35 (29/08/2020) (SESAI, 2020b). Con los datos proporcionados en este informe fue posible recomponer la población indígena por grupos de edad correspondientes a los presentados en las proyecciones del IBGE para la población general en 2020, lo que permitió estimar tasas específicas de mortalidad por edad y COVID-19 que son mínimamente comparables a los de la población general, obtenidos del SIVEP-Gripe. Debido a los retrasos en la confirmación por laboratorio de los casos, que por lo general tardan un mes, se considera adecuado para el cálculo de la tasa de mortalidad por COVID-19, aun existiendo limitaciones metodológicas, excluir de la base de datos del SIVEP-Gripe las observaciones (muertes) relativas a las últimas cuatro semanas de la serie histórica, con el fin de minimizar posibles sesgos. Por lo tanto, para los análisis aquí presentados se utilizaron datos de la población general brasilera disponibles en la Semana Epidemiológica (SE) 40, descartando las observaciones cuya fecha de inicio de los síntomas fue posterior a la SE 35 (30/08/2020). Como no fue posible aplicar el mismo procedimiento a los datos del Informe Epidemiológico 22 (SE 40) de la SESAI (debido a la indisponibilidad de la fecha de inicio de los síntomas), se decidió utilizar los datos indígenas publicados en el Informe Epidemiológico 17 de la SESAI para esta comparación, en relación con SE 35.

tasas de mortalidad superiores en al menos un 50 % entre los indígenas en prácticamente todos los grupos de edad. Los diferenciales de mortalidad entre indígenas y población general tienden a ser más expresivos en los extremos de edad, con énfasis en los grupos de 0 a 9 años (razón de tasas: 7,1), 10 a 19 años (razón de tasas: 3,6), 50 a 59 años (razón de tasas: 2,3) y 80 años o más (razón de tasas: 2,1), que alcanza una tasa de mortalidad alarmante de 1 369,4 muertes por cada 100 000 habitantes⁹.

Buscamos repetir el análisis presentado anteriormente considerando los datos acumulados entre SE 9/2020 y SE 8/2021, a fin de consolidar el panorama de los primeros 12 meses de la pandemia en el país (Figura 2). Observamos un aumento en las tasas de mortalidad específica por edad en todos los grupos de edad, tanto en indígenas como en no indígenas, además del mantenimiento del patrón de mayor mortalidad entre los indígenas, particularmente en los extremos de edad. Por otro lado, encontramos una atenuación de las disparidades con respecto a las observadas en el primer momento del análisis (Figura 1), lo que puede explicarse por el aumento aún más pronunciado de la mortalidad en los no indígenas en el período más reciente de la pandemia, como reflejo del escenario epidemiológico de alta actividad viral, mayor riesgo de complicaciones en jóvenes y aumento de muertes concomitante al colapso de los sistemas de salud en muchas ciudades del país.

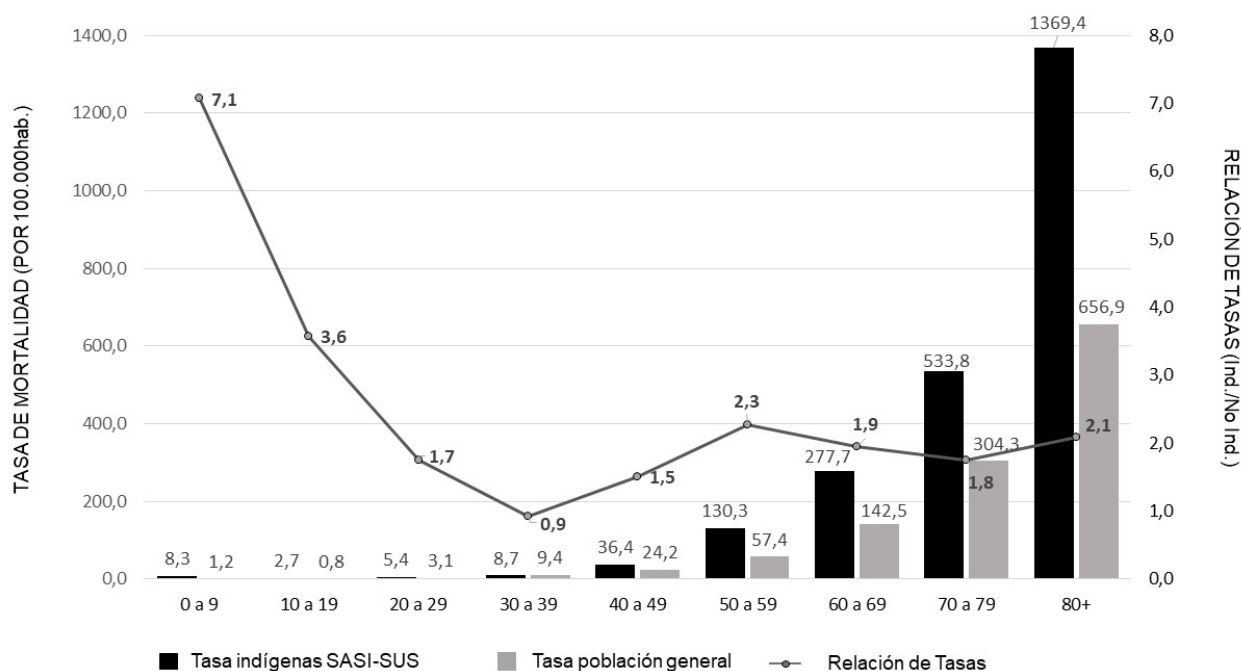


Figura 1. Tasas de mortalidad específica por edad del Síndrome Respiratorio Agudo Grave derivado del COVID-19 (SRAG-COVID) en la población general brasileña y en indígenas atendidos por el Subsistema de Atención a la Salud Indígena. Brasil SE 9/2020 a SE35/2020¹⁰.

⁹ En este texto presentamos comparaciones de datos sobre indígenas con la población brasileña en general, destacando la importancia de los análisis desagregados según categorías de color o raza. Al igual que con otros resultados de salud, hay evidencia de desigualdades significativas en la mortalidad por COVID-19 según el color o la raza en Brasil (Araújo y Caldwell, 2020; Baqui *et alii*, 2020), lo que está relacionado con una multiplicidad de factores sociopolíticos y económicos, incluidos los relacionados con el acceso a los servicios de salud.

¹⁰ Fuentes: Población general: proyección de población del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE), disponible en DATASUS (<http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?ibge/cnv/projpopuf.def>); muertes por SARS: SIVEP-Gripa. Indígenas: defunciones entre indígenas y tasas específicas de mortalidad por grupo de edad, proporcionadas en el Informe Epidemiológico 17 de la SESAI del Ministerio de Salud (ver bibliografía). Nota: datos acumulados hasta la semana epidemiológica 35.

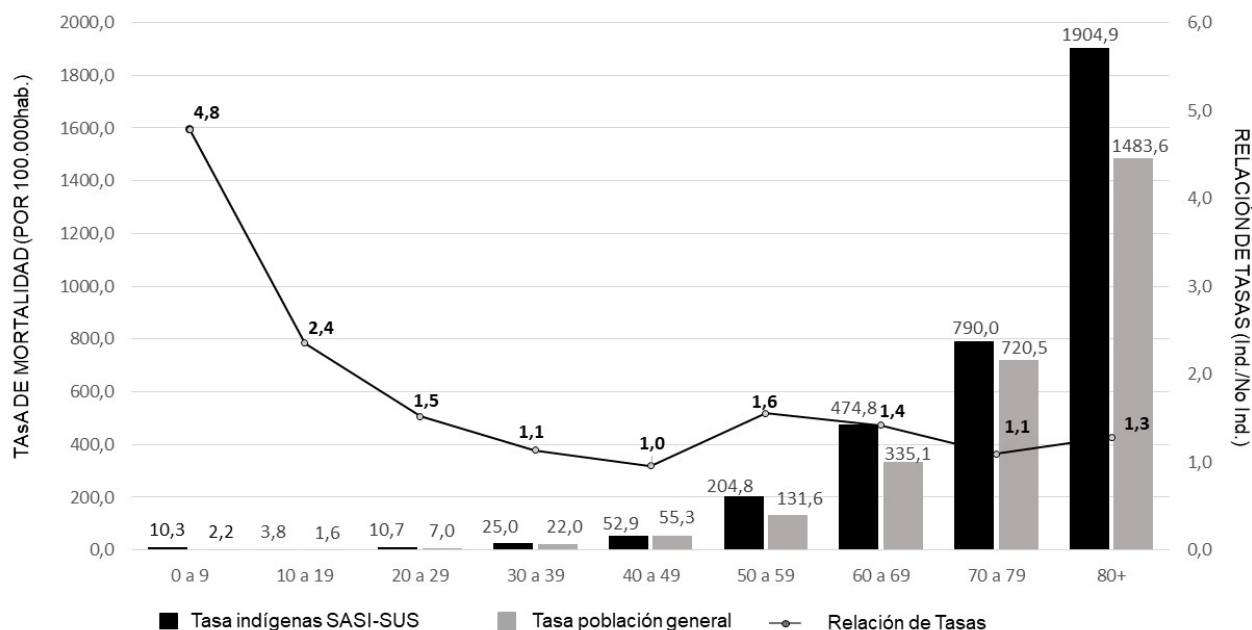


Figura 2. Tasas de mortalidad específica por edad del Síndrome Respiratorio Agudo Grave derivado del COVID-19 (SRAG-COVID) en la población general brasileña y en indígenas atendidos por el Subsistema de Atención a la Salud Indígena. Brasil, SE 9/2020 a SE 8/2021¹¹.

Una alternativa para superar algunas de las limitaciones antes mencionadas al comparar las tasas de mortalidad de diferentes fuentes de datos (SIASI y SIVEP-Gripe) es utilizar datos sobre indígenas y no indígenas de la misma base de datos, en este caso SIVEP-Gripe. Esta opción permite un análisis más sólido de los casos graves de COVID-19 (SRAG) y de las muertes por SARS-CoV-2 en el país. Por otro lado, persisten limitaciones de comparabilidad en relación con los datos oficiales de la SESAI, ya que incorpora las notificaciones de SARS y las muertes por SARS en la totalidad de los indígenas del país, incluyendo una parte adicional de alrededor del 20 % de la población indígena total, que vive en las ciudades o en diversos territorios no reconocidos legalmente.

La Figura 3 muestra las frecuencias de hospitalizaciones y muertes por SARS-CoV-2 notificadas por SE (de SE 8 a SE 35) en SIVEP-Gripe en Brasil y regiones, para indígenas y no indígenas. Se observa que la frecuencia de las hospitalizaciones y las muertes en los indígenas presentan patrones similares a los no indígenas en Brasil y en sus respectivas regiones de residencia, así como una secuencia cronológica en la ocurrencia de hospitalizaciones y muertes que refleja el patrón de difusión e interiorización de la pandemia de COVID-19 en el país. Tanto en indígenas como en no indígenas, el registro de casos y muertes se inició en las regiones sudeste y norte, seguidas del nordeste, centro-oeste y sur. Hay una frecuencia más expresiva de casos y muertes entre los indígenas de la región norte y, en particular, de la región centro-oeste.

Con el fin de verificar con mayor claridad los impactos del COVID-19 en la letalidad de los indígenas del país, se comparó la relación entre las muertes por COVID-19 y los casos de hospitalización por SRAG acumulados entre la SE 8 y la SE 35 de 2020, o sea, la letalidad de las formas graves de COVID-19, a partir del SIVEP-Gripe. La letalidad acumulada por SRAG resultante del COVID-19 en Brasil hasta la SE 35 (30/08/2020) alcanzó el 41,8 % en indígenas, superando la letalidad en no indígenas en un 19 % (35,1 %). Se encontraron diferencias en la letalidad entre las regiones del país

¹¹ Fuente: Población general: proyección de población del Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE), disponible en DATASUS (ver enlace en nota anterior); muertes por SRAG: SIVEP-Gripe. Indígenas: defunciones en indígenas y tasas específicas de mortalidad por grupo de edad proporcionadas en los Informes Epidemiológicos de la SESAI del Ministerio de Salud de la SE9/2020 a la SE08/2021 (ver en <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/informes-tecnicos/2021/informe-n-43-04-03-2021.pdf/view>).

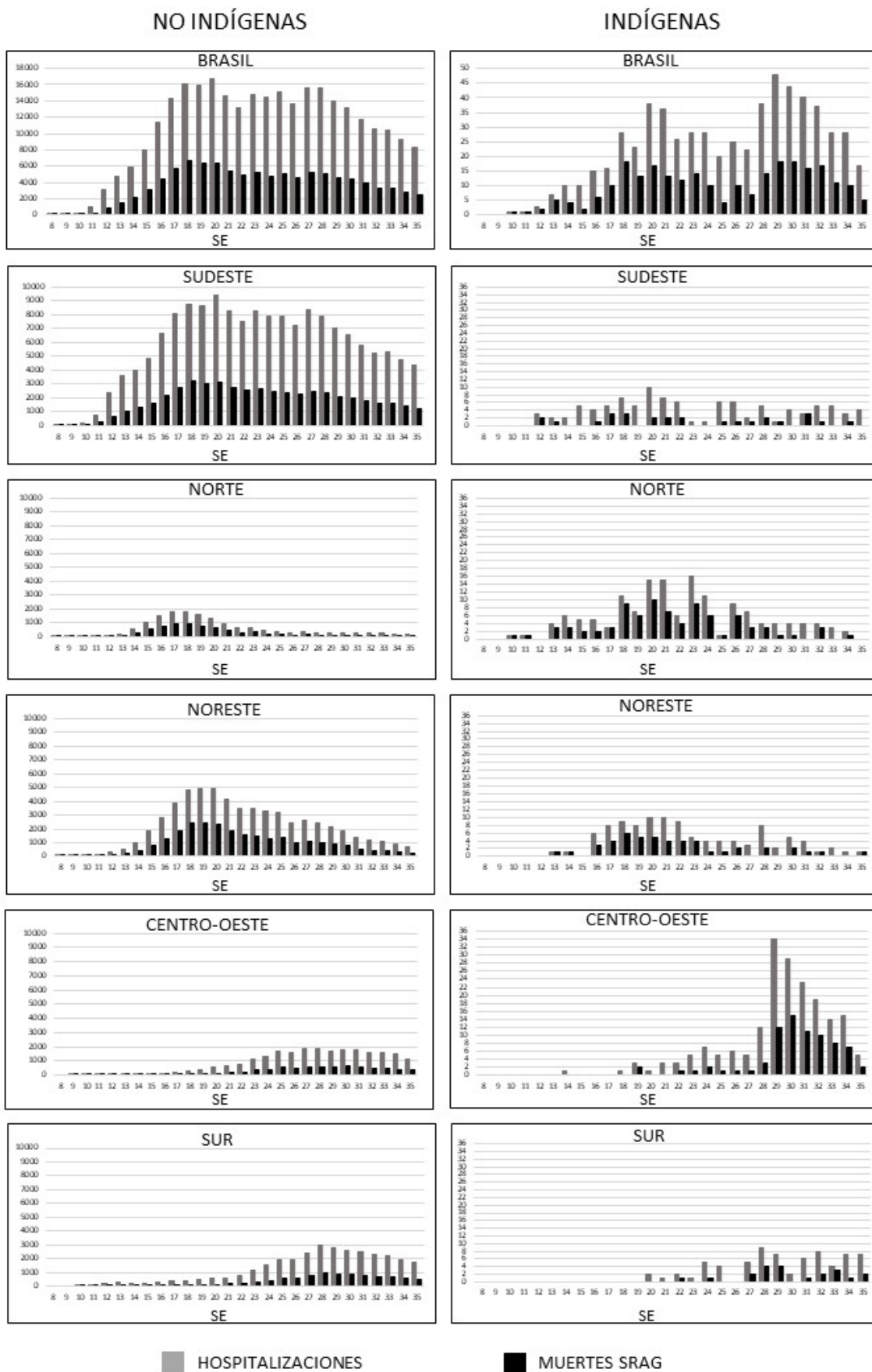


Figura 3. Frecuencia de hospitalizaciones y muertes por Síndrome Respiratorio Agudo Grave por COVID-19 (SRAG-COVID) por semana epidemiológica, en indígenas y no indígenas. Brasil y regiones, 2020, SE 8 a SE 35.

(Figura 4). La región norte tuvo la mayor letalidad entre todas las regiones, tanto en indígenas (57,4 %) como en no indígenas (48,8 %). La región noreste tuvo la segunda letalidad más alta, con similitud entre indígenas y no indígenas, mientras que el centro-oeste tuvo la tercera letalidad más alta, siendo la diferencia de letalidad entre indígenas y no indígenas la más alta entre todas las regiones (26 % más alta entre los indígenas). Las regiones sur y sudeste presentaron letalidades similares y menores, destacándose la sudeste con menor letalidad en indígenas que en no indígenas. Vale la pena mencionar que el avance del COVID-19 hacia las regiones del interior de Brasil ocurrió en diferentes momentos en cada región, condición que puede afectar en alguna medida a los diferenciales de letalidad por región, si consideramos la hipótesis plausible de que las poblaciones rurales o remotas tienen mayores barreras de acceso a los cuidados de alta complejidad y peor calidad de la información en salud.

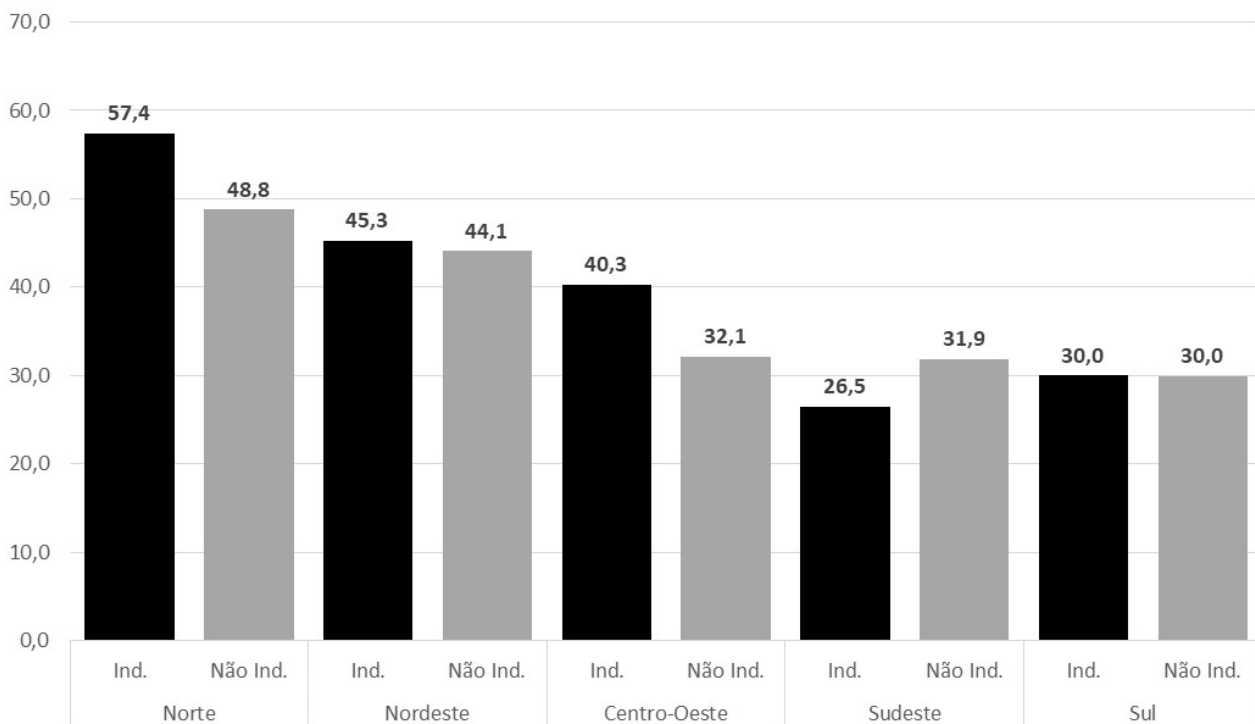


Figura 4. Letalidad acumulada por Síndrome Respiratorio Agudo Severo por COVID-19 (SRAG-COVID) en indígenas y no indígenas por región. Brasil, 2020, SE 8 a 35. Fuente: SIVEP-Gripa.

En vista de la alta tasa de mortalidad por COVID-19 en los indígenas mayores de 50 años (Figura 1), sería posible suponer que la letalidad también podría ocurrir de manera desigual entre los grupos de edad, siendo mayor por encima de los 50 años. Ante ello, se repitió el cálculo de la letalidad acumulada, considerando solo el subconjunto de registros relativos a personas de 50 años o más. Este análisis mostró el mismo patrón observado en el conjunto de la población, pero con una mayor magnitud de letalidad (aumento absoluto de alrededor del 10 %), tanto para los indígenas (Brasil: 50,7 %; norte: 70,3 %; nordeste: 51,4 %; centro-oeste: 49,2 %; sudeste: 32,9 %; sur: 40 %) como para personas no indígenas (Brasil: 43,67 %; norte: 60,2 %; nordeste: 52,5 %; centro-oeste: 41 %; sudeste: 40 %; sur: 38 %). En ese grupo de edad hubo un exceso de letalidad en indígenas del 16 %, 17 % y 20 %, respectivamente, en todo Brasil y en las regiones norte y centro-oeste. También se destaca la menor letalidad de indígenas en el sureste (18 % menor). Por lo tanto, los niveles de letalidad por COVID-19 de los indígenas superan a los de la población brasilera en general en prácticamente todas las regiones del país¹².

¹² Los diferenciales de letalidad analizados aquí están influenciados por la calidad de la información en el formulario sobre la variable color/raza, la cual, además de ser menos que deseable, puede ser diferente dependiendo, por ejemplo, de la categoría de color/raza a registrar y la región de residencia de las personas afectadas. Los esfuerzos para mejorar el registro de la variable color/raza en SIVEP-Gripe fueron adoptados por el gobierno federal, particularmente en respuesta a las presiones sociales, que incluyeron las acciones del movimiento indígena, el Ministerio Público Federal y la Asamblea Legislativa. En cualquier caso, existe cierto consenso en que los datos de letalidad del SRAG se encuentran entre los de mayor consistencia y comparabilidad.

La actualización de los análisis de letalidad por COVID-19 para un período acumulado de un año (SE 9/2020 a SE 8/2021) muestra una leve reducción de la letalidad en el nordeste (indígenas: SE 35/20 – 45,3 %, SE 8/21 – 43,1 %; no indígenas: SE 35/20 – 44,1 %, SE 8/21 – 41,8 %) y centro-oeste (indígenas: SE 35/20 – 40,3 %, SE 8/21 – 37,7 %; no indígenas: SE 35/20 – 32,1 %, SE 8/21 – 31,8 % y reducción más acentuada en el norte (indígenas: SE 35/20 – 57,4 %, SE 8/21 – 40 %; no indígenas: SE 35/20 – 48,8 %, SE 8/21 – 40,9 %), tanto en indígenas como en no indígenas. Por otro lado, hubo un aumento de la letalidad en indígenas y no indígenas en el sudeste (indígenas: SE 35/20 – 26,5 %, SE 8/21 – 29,1 %; no indígenas: SE 35/20 – 31,9 %, SE 8/21 – 34,7 %) y en no indígenas del sur (indígenas: SE 35/20 – 30 %, SE 8/21 – 25,6 %; no indígenas: SE 35/20 – 30 %, SE 8/21 – 31,8 %). Llama la atención que, a pesar de la tendencia de reducción de la letalidad en algunas regiones del país, esta aún se mantiene en niveles muy altos, tanto en indígenas como en no indígenas, particularmente en las regiones norte, nordeste y centro-oeste. Los cambios en la magnitud de la letalidad acumulada entre los dos momentos de análisis revelaron una atenuación en las disparidades de letalidad entre indígenas y no indígenas (Relaciones de letalidad: norte: SE 35/20 – 1.18, SE 8/21 – 0.98; nordeste: SE 35/20 – 1.03, SE 8/21 – 1.03; centro-oeste: SE 35/20 – 1.26, SE 8/21 – 1.18; sudeste: SE 35/20 – 0.83, SE 8/21 – 0.84; sur: SE 35/20 – 1.00, SE 8/21 – 0.80), permaneciendo un exceso de letalidad de un 4 % entre los indígenas de Brasil, con una desigualdad significativa en el centro-oeste, donde la letalidad indígena supera a la no indígena en un 18 %.

A pesar de las limitaciones inherentes a los desafíos de clasificar a las personas por color/raza y garantizar la calidad de los datos, así como la integración entre diferentes fuentes de datos, particularmente en el contexto de una pandemia, los análisis realizados aquí demuestran contundentemente que el impacto de la pandemia ha sido desigual entre regiones y que afecta de forma particular a los indígenas. Como ha sido ampliamente enfatizado por líderes y movimientos indígenas, la muerte de adultos mayores (y la información detallada en este estudio confirma un mayor nivel de mortalidad por COVID-19 a partir de los 50 años en los pueblos indígenas en comparación con los no indígenas) representa una amenaza concreta para la preservación de las culturas e identidad de estos pueblos, ya que los ancianos son comúnmente los líderes religiosos o políticos de sus comunidades y los mayores poseedores de los saberes tradicionales.

4. Consideraciones finales

Santos, Pontes y Coimbra Jr. (2020) han señalado que la pandemia de COVID-19 puede tomarse como un «hecho social total», en el que se manifiestan e interconectan una amplia gama de dimensiones (economía, religión, legislación, moralidad, estética, ciencia), en imbricaciones altamente complejas. Según estos autores, particularmente en el caso de los pueblos indígenas, la expansión y los impactos de la pandemia muestran «las múltiples dimensiones y tensiones provocadas por la actuación del Estado en la implementación de políticas públicas dirigidas a las minorías étnico-raciales en Brasil. No solo son evidentes los impactos, sino también las modalidades de resistencia y confrontación del movimiento etnopolítico indígena» (p. 01).

En este texto, además de recuperar, aunque sea brevemente, los debates y enfrentamientos que involucraron la vulnerabilidad de los pueblos indígenas, las respuestas gubernamentales y las múltiples líneas de acción de la sociedad civil, en particular del movimiento indígena, frente al COVID-19, presentamos evidencias con base en datos epidemiológicos de los sistemas de información que apuntan, en términos de mortalidad y letalidad hospitalaria, sobre la gravedad de la enfermedad en los pueblos indígenas. Una vez más, tristemente, se evidencia la magnitud de la deuda histórica de la sociedad brasilera, por cierto, agravada por las condiciones políticas contemporáneas, con este segmento de la población, reiterada en las presentes condiciones de grave crisis sanitaria.

Bibliografía

- ANDERSON, I., ROBSON, B., CONNOLLY, M., AL-YAMAN, F., BJERTNESS, E., KING, A., TYNAN, M., MADDEN, R., BANG, A., COIMBRA, C., PESANTES, M. A., AMIGO, H., ANDRONOV, A., ARMIEN, B., AYALA OBANDO, D., AXELSSON, P., SHAKOOR BHATTI, Z., AHMED BHUTTA, Z., BJERREGAARD, P., ... YAP, L. (2016): «Indigenous and tribal peoples' health (The Lancet–Lowitja Institute Global Collaboration): a population study». *The Lancet*, 388, pp. 131-157. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(16\)00345-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(16)00345-7).
- APIB (2020): *Nossa luta é pela vida: COVID-19 e povos indígenas, o enfrentamento das violências durante a pandemia*. Brasília DF: APIB. Disponible en: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/files/2020/12/APIB_nossalutaepelavida_v7PT.pdf.
- ARAÚJO, E. M. y CALDWELL, K. L. (2020): «Por que a COVID-19 é mais mortal para a população negra?». *GT Racismo e saúde*. 20 de junio de 2020. Disponible en: <https://www.abrasco.org.br/site/gtracismoesaude/2020/07/20/>.
- AZEVEDO, M., DAMASCO, F., ANTUNES, M., MARTINS, M. E. y PINTO REBOUÇAS, M. (2020): *Análise de Vulnerabilidade Demográfica e Infraestrutural das Terras Indígenas à COVID-19 - Caderno de insumos*. Disponible en: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2020/04/caderno-demografia-indigena.pdf>.
- BAQUI, P., BICA, I., MARRA, V., ERCOLE, A. y SCHAAR, M. van der (2020): «Ethnic and regional variations in hospital mortality from COVID-19 in Brazil: a cross-sectional observational study». *The Lancet Global Health*, 8, e1018-1026. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/S2214-109X\(20\)30285-0](https://doi.org/10.1016/S2214-109X(20)30285-0).
- CARDOSO, A. M., RESENDE, P. C., PAIXAO, E. S., TAVARES, F.G., FARIAS, Y. N., BARRETO, C.T.G., PANTOJA, L. N., FERREIRA, F. L., MARTINS, A. L., BARBOSA LIMA, A., FERNANDES, D. A., MACHADO SANCHES, P., ALMEIDA, W. A. F., RODRIGUES, L. C. y SIQUEIRA, M. M. (2019): «Investigation of an outbreak of acute respiratory disease in an indigenous village in Brazil: Contribution of influenza A(H1N1)pdm09 and human respiratory syncytial viruses». *PLoS ONE* 14 (7), e0218925. Disponible en: <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0218925>.
- COIMBRA, C. E., SANTOS, R. V., WELCH, J. R. CARDOSO, A. M., CARVALHO DE SOUZA, M., GARNELO, L., RASSI, E., FOLLÉR, M.-L. y HORTA, B. L. (2013): «The First National Survey of Indigenous People's Health and Nutrition in Brazil: rationale, methodology, and overview of results». *BMC Public Health*, 13 (52). Disponible en: <https://doi.org/10.1186/1471-2458-13-52>.
- ELOY, L.H. (2020): «ADPF709noSupremo:PovosIndígenaseodireitodeexistir!». *APIB*. 01 Agosto. Disponible en: <https://apiboficial.org/2020/08/01/adpf-709-no-supremo-povos-indigenas-e-o-direito-de-existir/>.
- FARIAS, Y. N., LEITE, I. C., TEIXEIRA DE SIQUEIRA, M. A. M. y CARDOSO, A. M. (2019): «Iniquidades étnico-raciais nas hospitalizações por causas evitáveis em menores de cinco anos no Brasil, 2009-2014». *Cadernos de Saúde Pública* 35 (supl.3), e00001019. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00001019>.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE) (2012): *Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas. Resultados do universo*. Rio de Janeiro: IBGE. Disponible en: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/95/cd_2010_indigenas_universo.pdf.
- LANA, M. L., SANTOS, R. V., COELHO, F. C., CALDAS, A. D. R., BASTOS, L. S., GOMES, M. F. C., DAL'ASTA, A. P., ESCADA, M. I. S., VILLELA, D. A. M., CODEÇO, C. T., CUNHA, B., CRUZ, O. G., DE SOUZA, M. C., PONTES, A. L. M., TAVARES, I. N., RORATO, A. C., CARVALHO, L. M., DAMASCO, F. S. y CARDOSO, A. M. (2021): «Vulnerabilidade das Populações Indígenas à Pandemia de COVID-19 no Brasil e os Desafios para o seu Monitoramento». En: Freitas, C. M., Barcellos, C., y Villela, D.A.M. (Eds.). *COVID-19 no Brasil: cenários epidemiológicos e vigilância em saúde*. Rio de Janeiro: Observatório Covid-Fiocruz; Editora Fiocruz, pp. 127-142. Disponible en: <https://doi.org/10.7476/9786557081211>.
- PONTES, A. L. M. y SANTOS, R. V. (2020): «Health reform and Indigenous health policy in Brazil: contexts, actors and discourses». *Health Policy and Planning*, 35, pp. i107–i114. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/heapol/czaa098>.
- PONTES, A. L. M., CARDOSO, A. M., BASTOS, L. S. y SANTOS, R. V. (2021a): «Pandemia de COVID-19 e os povos indígenas no Brasil: cenários sociopolíticos e epidemiológicos». En: Matta, G. C., Rego, S.; Paiva, E. y Segatta, J. (Coords.). *Os Impactos Sociais da COVID-19 no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, pp. 123-136.
- (2021b): «Os impactos da pandemia de COVID-19 entre os povos indígenas no Brasil». *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados de 2020*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), pp. 49-53.

- PONTES, A. L. M., MACHADO, F. R. S. y SANTOS, R. V. (2021, orgs.): *Políticas antes da Política de Saúde Indígena*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- ROSA, M. (2021): «Isso é uma emergência!»: panorama da mobilização da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) para o enfrentamento da COVID-19». *Espaço Ameríndio*, 15 (2), pp. 60-97.
- SANTOS, R. V., GUIMARÃES, B. N., TRALDI SIMONI, A., SILVA, L. O. DA, ANTUNES, M. O., DAMASCO, F. S., COLMAN, R. S. y AZEVEDO, M. M. A. (2019): «The identification of the Indigenous population in Brazil's official statistics, with an emphasis on demographic censuses». *Statistical Journal of the IAOS*, 35, pp. 29-49. Disponible en: <https://doi.org/10.3233/SJI-180471>.
- SANTOS, R. V., PONTES, A. L. y COIMBRA JR., C. E. A. (2020): «A “total social fact”: COVID-19 and indigenous peoples in Brazil». *Cadernos de Saúde Pública*, 36 (10), e00268220. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/0102-311X00268220>.
- SARAIVA, L. y CARDOSO, A. (2020): *Nota técnica: Execução Orçamentária da Saúde Indígena diante da pandemia do novo coronavírus*. Brasília: INESC.
- SECRETARIA ESPECIAL DE SAÚDE INDÍGENA (SESAI). MINISTÉRIO DA SAÚDE (2020a): *Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus (COVID-19) em Povos Indígenas - versão preliminar*. Brasília: SESA. Disponible en: <https://saude.es.gov.br/Media/sesa/Publica%C3%A7%C3%B5es%20em%20PDF/Plano%20de%20Conting%C3%Aancia%20da%20Sa%C3%BAde%20Indigena%20Preliminar.pdf>.
- (2020b): *Informe Epidemiológico 17: Semana Epidemiológica (SE) 35 (23/08/2020 a 29/08/2020)*. Disponible en: <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/informes-tecnicos/2021/informe-n-43-04-03-2021.pdf/view>.

Pandemia y territorio de muerte: los obituarios de las víctimas indígenas del COVID-19¹

Pandemic and territory of death: the obituaries
of the indigenous victims of COVID-19

Alfredo Wagner Berno de Almeida

Antropólogo. Profesor visitante de PPGCSPA-Universidade do Estado do Maranhão-UEMA.
Investigador del Conselho Nacional de Pesquisa-CNPq.
pnca.ufam@yahoo.com.br

Resumen: El primer paso de esta investigación consiste en un trabajo de conceptualización del obituario como instrumento crítico de descripción del «territorio de la muerte», buscando alcanzar progresivamente, mediante sucesivas observaciones, la constelación de significados derivados del mismo a través de la problematización de la noción corriente de los registros necrológicos. La comprensión sociológica de estos significados proporciona posibilidades para un análisis crítico de cómo las múltiples narrativas de la muerte reflejan las concepciones de la vida, haciéndolas rehenes de la lógica de los elogios sepulcrales y los rituales fúnebres con su compleja secuencia ceremonial. Las narrativas seleccionadas son expresadas por los familiares de estas víctimas, ya sea por lazos de sangre o de afinidad, incorporando a vecinos y amigos, todos denominados «parientes» y, en la mayoría de casos, miembros de las mismas asociaciones, movimientos y unidades sociales (comunidades, pueblos, tribus).

Palabras clave: obituario, territorio de muerte, pandemia, biopolítica, pueblos indígenas.

Abstract: The first step of this research consists in the conceptualization of the obituary as a critical instrument for describing the «territory of death», seeking to progressively reach, through successive observations, the constellation of meanings derived from it through the problematization of the current notion of obituary records. The sociological understanding of these meanings provides possibilities for a critical analysis of how the multiple narratives of death reflect conception of life, making them hostage to the logic of sepulchral eulogies and funeral rituals with their complex ceremonial sequence. The selected narratives are expressed by the families of these victims, whether by blood or affinity ties, incorporating neighbors and friends, all referred to as «relatives» and in most cases, members of the same associations, movements and social units (communities, peoples and tribes).

Keywords: obituary, territory of death, pandemic, biopower, indigenous peoples.

¹Agradezco la invitación de la Asociación para el Estudio de la Ecología Humana y del Museo de América para participar en las Jornadas Los Pueblos Indígenas de la Amazonía frente a la COVID-19: Vulnerabilidad y Resiliencia, celebradas en diciembre de 2021 y de las cuales se derivó este texto. Esta invitación me honra mucho.

1. Introducción

Propuse este título para las Jornadas y lo acepté con muchas reservas y ciertos recelos, ya que para mí, íntimamente, la muerte no debería interesarnos, así como el miedo y la depresión que las pestes y pandemias traen consigo en su seno. Tampoco nos debería movilizar intelectualmente, como dicen los filósofos Michel Foucault (2009) y Alain Badiou (2011). Pero si para algo sirven la filosofía y la ecología humana es para alejar de nosotros el «cáliz de las pasiones tristes» y la insensatez del navío de los desesperados, convidándonos a comprender los efectos sociales de esta pandemia, que es también la invitación que hago a los lectores con este texto.

El objetivo del mismo es analizar críticamente los datos necrológicos de indígenas víctimas del COVID-19 a partir de los obituarios expresados por los propios familiares de estas víctimas, frente a las lagunas de los registros gubernamentales y los negacionistas. Ante las dificultades de trabajar con datos estadísticos oficiales fidedignos, me vi obligado a consultar el conjunto de información proporcionada por los principales órganos de prensa y movimientos indígenas. Solo en Brasil las víctimas fatales de COVID-19 ya superan los 610 000 muertos (a principios de diciembre de 2021), admitiendo el alto número de subregistros (certificados de defunción no registrados como COVID). De este total, según las organizaciones indígenas Articulación de Pueblos Indígenas del Brasil (APIB) y Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (COIAB), más de 1 200 son indígenas fallecidos y existen otros tantos miles de cimarrones y miembros de pueblos y comunidades tradicionales como ribereños, rompecocos babasú, castañeros, sirangueros, gitanos, etc. En total, más de 60 000 indígenas se han contagiado.

Estos tiempos pandémicos nos imponen reflexiones críticas, disipando las trágicas ilusiones de un pesimismo que no solo nos deprime y entristece, sino que nos prepara para una ardua lucha en la que hablamos de la muerte como instrumento de combate por la belleza de la vida, no permitiendo que una visión piadosa de las víctimas y de nosotros mismos domine nuestras interpretaciones y argumentos.

Por ello, este texto habla de obituarios (Figura 1) y pretende discutir los entretelones de esta llamada «obra/trabajo de la muerte», que es una expresión que extraje de Achille Mbembe (2018: 7-16) en su libro titulado *Necropolítica*.

El primer paso de esta investigación consiste en un trabajo de conceptualización (Canguilhem, 1990) del obituario como instrumento crítico de descripción del «territorio de la muerte», buscando alcanzar progresivamente, mediante sucesivas observaciones, la constelación de significados derivados de dicho «territorio» a través de la problematización de la noción corriente de los registros necrológicos. La comprensión sociológica de estos significados (Pinto, 2014) —que gravitan en torno a un género narrativo que se publica como columna diaria en la prensa periódica y cuyo objetivo es informar sobre la muerte de un individuo— proporciona posibilidades para un análisis crítico de cómo las múltiples narrativas de la muerte reflejan las concepciones de vida, haciéndolas rehenes de la lógica de los elogios sepulcrales y los rituales fúnebres con su compleja secuencia ceremonial. La extensión de esta comprensión crítica permite que se otorgue al término una forma flexible y abierta, capaz de aunar la extrema variedad de los diferentes géneros narrativos especialmente compuestos para las etapas de los rituales fúnebres susceptibles de realizarse bajo los límites impuestos por estos tiempos de pandemia.

Trabajar el concepto aquí consiste en componer con criterio un denso repertorio de narrativas concernientes a las víctimas fatales del COVID-19, especialmente los indígenas, y en utilizar técnicas de observación directa relacionadas con las formas de velar a los muertos y sepultar los cuerpos en medio de severas restricciones sanitarias por el necesario aislamiento de estos.



Figura 1. Cartel de obituarios².

La norma médica del distanciamiento social incide directamente en las reacciones ante la pérdida, impacta las emociones y acontecimientos que caracterizan los diversos procesos de luto de las diferentes religiones y pueblos. Las etapas de los rituales ya no incluyen actos colectivos, genéricamente clasificados como «aglomeraciones» en estos tiempos de pandemia. La soledad que rodea a los funerales se convierte en la regla del entierro y redefine las formas de velar a los muertos. Por lo tanto, para los propósitos de esta investigación, se privilegió la diversidad de materiales narrativos que informan públicamente sobre las muertes de pueblos indígenas por COVID-19 entre abril de 2020 y septiembre de 2021. Las informaciones sobre muertes de quilombolas y otros agentes sociales, integrantes de comunidades tradicionales, fueron utilizadas analíticamente para fines de contraste.

Las narrativas seleccionadas (ver Figuras 2 a 10) son expresadas por los familiares de estas víctimas, ya lo sean por lazos de sangre o de afinidad, incorporando a vecinos y amigos, todos ellos denominados «parientes» y, en la mayoría de los casos, miembros de las mismas asociaciones, movimientos y unidades sociales (comunidades, pueblos, tribus). Estas organizaciones, reforzando los mecanismos de cohesión social en torno a sus propósitos, difunden sus propias narrativas fúnebres. Aparte de estos, existen manifestaciones de una pluralidad de participantes referidos a una extensa red de solidaridad, la cual incluye investigadores académicos, miembros de diferentes instituciones de apoyo —confesionales o no— y asociaciones voluntarias del tercer sector, las denominadas ONG, que propugnan una acción llamada filantrópica. Todos ellos integran el elenco de autores de diferentes géneros narrativos que registran públicamente los fallecimientos. Estos tipos se denominan como «notas de pesar», «memorias», «a quien le pueda interesar», o «notas sobre un hombre». Los

² Todas las fotografías de este texto son de dominio público por decisión de las familias y de los movimientos.

SEU CLARO, CLARO FERREIRA DA COSTA, SEXTA GERAÇÃO DO LÍDER NEGRO TIMÓTEO

“Hoje, dia 5 de agosto de 2021, por volta de meio dia, faleceu, vítima de COVID, Seu Claro (Claro Ferreira da Costa), sexta geração do líder negro Timóteo, que recebeu as terras de Saco das Almas por serviços guerreiros prestados na Guerra dos Balaios. Claro nasceu em 2 de março de 1931, lutou até seus últimos dias pela recomposição do território coletivo de Saco das Almas que foi usurpado. Foi vítima do latifúndio, teve sua casa incendiada várias vezes e respondeu a vários processos por lutar pelo chão onde nasceu. A pé, chegou a ir a Bacabal e São Luís em busca de solução para os conflitos fundiários que até hoje ameaçam o território. Fez promessas a Nossa Senhora Aparecida para que a “terra prometida” ficasse em poder dos quilombolas. Morreu em paz, no fundo da rede, pobre, surdo, acometido pelas sequelas da velhice e do trabalho da roça. É um símbolo da luta quilombola no País.” L. A. Pedrosa, advogado.

Também enviou fotos e manifestou pesar: o antropólogo Aniceto Cantanhede, da UEMA e do CCN.



Figura 2. Sr. Claro Ferreira da Costa. Quilombola / cimarrón del Saco das Almas, Maranhão.

registros necrológicos, como se pudo comprobar durante esta investigación, también aparecen en artículos, entrevistas y cartas. Incorporamos todos estos géneros en el campo de significación del concepto de obituario. También hay un conjunto de agencias de representación (federaciones, asociaciones, coordinaciones, articulaciones y consejos) que elaboraron otros tantos tipos narrativos de expresión colectiva, tales como «manifestos», «homenajes fúnebres» y «notas de pesar». El significado de este último concepto atraviesa diferentes agentes y agencias sociales, instituciones oficiales y ONG, mostrándose transitivo y externalizando, al mismo tiempo, posiciones institucionales y políticas, todas ellas ancladas en una unidad discursiva encomiástica.



Figura 3. Claudete Pereira Cruz. Tupiniquim.

Esta propuesta de obituario se fundamenta, por tanto, en estas narrativas y no se sustenta en datos notariales ni en documentos de la FUNAI —la cual, por cierto, habría negado el Registro Administrativo de Nacimiento Indígena (RANI) a Kokamas fallecidos y otros pueblos indígenas que se encuentran en las ciudades—, ni en certificados de fallecimiento, ni en estadísticas oficiales —que estarían subnotificadas—, ni tampoco en los boletines médicos. Los repertorios se basan en la palabra de los familiares y en la información producida por las organizaciones indígenas. Estos

repertorios de narrativas se completan con los «elogios fúnebres», redactados como oraciones fúnebres o como laudemios en homenaje a una persona o personas que han fallecido recientemente. Al ser elaborados por organizaciones indígenas y referidos a un grupo de víctimas del COVID-19, conforman las llamadas «listas», que contienen exclusivamente los nombres de los muertos, en secuencia cronológica y sin ninguna otra información específica.

Estas listas son difundidas por federaciones (Federación Indígena del Kukama-Kukamiria Pray+iuka Perukariai Kurumpiaka, Cacicazgo General del Pueblo Kokama, Federación de las Organizaciones Indígenas del Río Negro - FOIRN), coordinaciones (COIAB), o movimientos y consejos (Movimiento Munduruku Ipereg Ayu y Concejo Indígena de Roraima), que las producen y divulgan. Y también organizaciones transnacionales (Coordinación Indígena de la Cuenca Amazonica - COICA).

No detectamos, sin embargo, ninguna publicación sistemática de seguimiento de los casos de contagio y muerte realizada por las ONG o por dos de las entidades confesionales. Esta ausencia, por parte de instituciones que durante siglos realizaron la mediación de los pueblos indígenas con el Estado —en un momento tan trágico y con debates sobre prácticas genocidas—, requiere una atención considerable. Aparentemente hay un cambio en los ámbitos de mediación entre los pueblos indígenas, la sociedad y el Estado, constatándose cada vez más un volumen expresivo de acciones autónomas de los movimientos indígenas y, concomitantemente, nuevas estrategias de intervención de la cooperación internacional, de las ONG y de los organismos gubernamentales, cuyas formas de actuación se han vuelto más céleres y con mayor poder tecnológico de comunicación, dado que ostentan el monopolio de las tecnologías digitales, teniendo también más capacidad de causar posibles daños. A través de esta dinámica de transformaciones se intentan instituir nuevas reglas de tutela frente a los pueblos indígenas y otras identidades colectivas emergentes. El campo de la mediación, en consecuencia, se vuelve más complejo y con la perspectiva de alteraciones radicales en su regulación, redefiniendo probablemente las tutelas, que parecen desgastadas y con menor grado de efectividad en sus modalidades de sumisión, todas ellas con una conocida inspiración colonialista. Al asumir públicamente los medios del conocimiento, así como la responsabilidad de elaborar las series estadísticas trágicas y su difusión en listas, los movimientos, consejos, coordinaciones y federaciones indígenas expresan no solo una posición de autonomía en la gestión del control de los muertos por COVID-19, sino, sobre todo, un reto a las históricas subordinaciones. Como resultado, desde el punto de vista de las organizaciones indígenas, existe una creciente negativa a delegar poderes en agencias y agentes externos.

Este campo de significados relacionados con la conceptualización del obituario se ha ido construyendo, en un proceso de discusiones, en el ámbito de la red Nova Cartografía Social. Tuvo como punto de partida el supuesto de que la muerte no debería interesarnos, sino para alejar de nosotros mismos y de nuestras preocupaciones intelectuales el «cáliz de las pasiones tristes», como diría Badiou, levantando un panteón al revés, capaz de colocarse críticamente frente a obituarios anclados en laudemios, encomios e ilusiones biográficas, que pontifican en las «galerías de notables» y en los rituales de consagración habitualmente registrados en las historias de la ciencia, de la literatura y del pensamiento social brasileño. De tal forma, los obituarios en la principal prensa periódica dedican sus publicaciones a celebridades, figuras «notables» y de reconocimiento amplio y difuso, relegando las referidas a pueblos indígenas, quilombolas/cimarrones u otras categorías de pueblos y comunidades tradicionales.

A partir de esta constatación, en una perspectiva crítica, extendemos el significado de obituario a agentes sociales anónimos, desconocidos o conocidos solo localmente. Atendemos, para las víctimas del COVID-19, a situaciones reales poco conocidas o ignoradas. El encubrimiento como regla, en relación con tales categorías y respectivas situaciones reales, nos dispone críticamente frente a los medios de repercusión de la muerte y sobre la noción misma de muerte como propósito de investigación.

2. Los obituarios de las víctimas indígenas del COVID-19

Porque yo sostengo que la muerte no debe interesarnos, y la depresión tampoco. Si para algo sirve la filosofía es para alejar de nosotros el cáliz de las pasiones tristes, para enseñarnos que la piedad no es una emoción leal, ni la queja una razón para tener razón, ni la víctima aquello a partir de lo cual debemos pensar (Badiou, 2011: 9).

Los obituarios aquí presentados constituyen, por tanto, simultáneamente, un objeto de reflexión y una aproximación crítica del «trabajo de la muerte», un objeto de investigación y una forma de pensar, problematizando al extremo su negatividad. En virtud de esto, el enfoque aquí definido consiste en realizar un análisis concreto de una situación concreta, consonante a una descripción abierta y detallada, que contiene una lectura crítica sobre las prácticas cotidianas de los rituales funerarios en este período pandémico.

Al focalizar el registro de la muerte en los obituarios como factor de resistencia en la lucha contra la pandemia, efectuamos una ruptura con la visión compasiva de las víctimas y, en un movimiento contrario, privilegiamos las formas vividas y activas de lucha por la vida, iniciadas por los movimientos indígenas que rechazan pasividades y resignaciones. Esta ruptura se extiende al rechazo del obituario como una narrativa hagiográfica, mostrando que las vidas narradas no forman parte del culto a las divinidades ni equivalen a una biografía de un santo con extremada exaltación de virtudes. ¡No! Los obituarios tampoco consisten en una exaltación del martirologio, como si estuviéramos ante listas de mártires con sus dolores, heridas y sufrimientos por una causa, o ante un extenso catálogo de víctimas heroicas de una hagiografía. ¡No! La pandemia estimula una retórica de guerra, pero de ninguna manera significa una guerra santa o un castigo de los dioses acoplado a pasajes bíblicos referentes a períodos de peste, hambre y guerra. Así, al recopilar y elaborar obituarios, los investigadores del Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) validaron la implosión de los duros límites del «territorio de la muerte», imponiéndoles opciones intrínsecas al acto de vivir y a una pauta de reivindicaciones sobre cómo vivir con dignidad. ¡Sí!

De al menos 1182 muertes de indígenas por COVID-19 registradas hasta octubre de 2021, según la APIB (2021), seleccionamos 172 casos, recopilando «manifiestos», cartas, listas y «notas de pesar» ya elaboradas y difundidas, o promoviendo contactos con familiares de los muertos a fin de obtener la autorización para producir los obituarios. No incluimos el primer registro de muerte indígena por COVID-19 en Brasil, referente a la muerte de Alvaney Xerixana, de 15 años, del pueblo Yanomami, en el Hospital General de Roraima, en Boa Vista, el 9 de abril de 2020.

En al menos dos docenas de casos contactamos a las familias y solicitamos que escribieran un obituario, u obtuvimos autorización para hacerlo, o incluso tuvimos acceso a mensajes escritos por familiares. En 60 situaciones entramos en contacto con organizaciones indígenas, que confirmaron listas. A través de estas vías de acceso fue posible disponer de obituarios conteniendo lo que los propios indígenas consideran relevante para hablar sobre las muertes: Karapaña (João Gâncio y su padre Manoel Paulino —Figura 4—), Tikuna (Aldenor, Maria Antonia, Cleubir), Baniwa (Aldevan), Kokama (Cacique Messias, Domingos Sávio —Figura 10—), Mura (Carlos Nobre da Costa Santos, Figura 9), Arara (Jorge Valera), Quilombolas (Tia Uia, Maria José, Sr. Claro —Figura 2— y Pe. José Bráulio).

Las dificultades en la elaboración de obituarios fueron mayores entre los Kokama, que residen en las ciudades. Algunas familias se negaron a aceptar una divulgación de la muerte de sus seres queridos como causada por COVID-19, temiendo una posible intensificación del estigma y nociones preconcebidas contra ellos. Otras familias, por haber frecuentado cultos religiosos durante períodos de interdicción y pandemia, se negaron a informar por temor a que esto pudiera tener implicaciones sobre sus respectivas iglesias y sacerdotes. Otros, temiendo no poder velar a sus muertos, solicitaron que los certificados de defunción no incluyan el COVID-19 como causa de muerte. En el mapeo

social realizado por el trabajo de investigación que dio lugar a estos obituarios, fueron objeto de descripción una cuarta parte de los indígenas muertos, con diversas informaciones aportadas por nietos, hijos e hijas, hermanos y hermanas, así como por investigadores académicos que mantienen o mantenían relaciones de investigación con familias de esas unidades sociales mapeadas. El alcance del mapeo alcanzó 33 pueblos y etnias: Baniwa, Tikuna, Kokama, Tukano, Dessano, Assurini, Karapaña, Arara, Sateré Mawé, Tuyuka, Mura, Macuxi, Wapichana, Munduruku, Kaiapó, Taurepang, Kaingang, Paumari, Wai Wai, Karipuna, Xavante, Borari, Guajajara, Kaxinawá, Apinãwa, Warao, Parintitin, Yawanawá, Puyanawa Krikati, Yawalapiti, Marubo y Ocaina. En el caso de los Marubo consta que están ubicados en la Tierra Indígena (T.I.) Vale do Javari, región con el registro más alto de pueblos indígenas aislados y de reciente contacto.

MANOEL PAULINO: TUXAUA, ANCIÃO E PATRIARCA KARAPÃNA

María Alice Paulino Karapãna



No centro da foto Sr. Manoel Paulino Karapãna agradece e compartilha a emoção do seu povo durante a inauguração do Centro de Ciências e Saberes Karapãna. 26 de outubro de 2019.

Nascido no Alto Rio Negro do município de São Gabriel do Rio Negro, Pertencente a família da fala de origem do Tukano oriental dos Karapãna saiu na sua adolescência da aldeia para acompanhar os trabalhos de missões religiosas, das missões dos padres, foi da linhagem do clã dos xamã, pajé e sakakas karapãna. Era um observador, conhecedor da cultura tradicional dos Karapãna, discreto, solidário, que gostava de ajurí, "mutirões" e construía barracões para festa, campos de futebol, além de participar do início da formação de várias comunidade e até de bairros indígenas. Era um profundo conhecedor das ervas, raízes, árvores medicinais.

Sabia fazer a leitura dos elementos da natureza, dominava o teçume do cipó, arumã, palhas e fazia paineiro, tipiti, kuamatã, abano, matapi, peneira e balaio. Pescador nato, armava armadilhas como: "pulado", matapi, entre outros.

Extrativista nas matas virgens, capoeiras e igapós, conhecedor de diversas qualidades de medicina natural. Agricultor. Onde ia fazia roçado, plantava de tudo um pouco o suficiente para alimentar a família.

Como funcionário do SPI atual FUNAI, trabalhou em vários rios da Amazônia e em inúmeras reservas e Terras Indígenas.

Testemunhou a ação colonizadora religiosas de salesianos e protestantes, como chamava. Testemunhou na ditadura militar, massacres de indígenas. Viveu nos rios Tarumã, Tarumã-Açú, Tarumã-Mirim e Rio Cuieiras, afluente do Rio Negro.

Tuxaua, ancião e patriarca Karapãna de 8 filhos, 28 netos e 9 bisnetos, distribuídos em três Aldeia: Aldeia Kuanã, Aldeia Santa Maria e Aldeia Yupirungã Karapãna. Morreu de COVID-19 acompanhado de seu filho João Cãncio.

Sobreviveu a massacres de indígenas e a epidemias em aldeias, durante a ditadura militar, mas sucumbiu diante da COVID-19 no dia 09 de julho de 2020 após duas internações hospitalares sucessivas. Ele estava convalescente das internações. Estava também depondo em ação judicial junto ao MPF, que investiga o massacre dos Waimiri Atoari quando da construção da rodovia Manaus - Boa Vista. O Seu Paulino era testemunha ocular dessa tragédia e estava depondo em sua própria língua com apoio de tradutor junto ao MPF, quando foi a óbito.

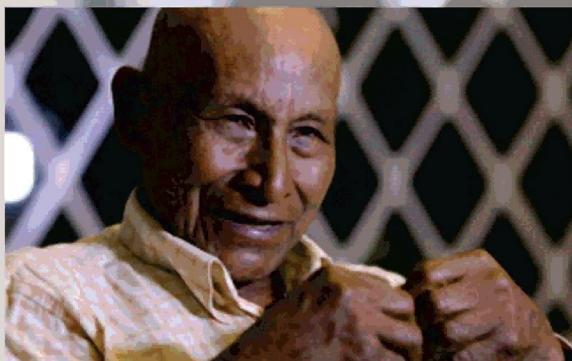


Figura 4. Sr. Manoel Paulino. Karapãna.

Las contribuciones voluntarias de miembros de estos pueblos, dispuestos a registrar los efectos de estas muertes, permitieron relativizar las series estadísticas, tratándose incluso de una de las víctimas, integrante del último pueblo mencionado, los Ocaína, localizado en Colombia próximo a la frontera con Brasil, que frecuentaba Tabatinga. Con este procedimiento apuntamos a una dura crítica de los registros que se limitan a números, expresados en gráficos, cuadros y tablas estadísticas con los muertos. Estos incurren en una compleja personificación de colectivos y en una denominación genérica de «indios» al interpretar la letalidad del COVID-19, a saber: «murieron x indios» o «llegaron indios al hospital de campaña». Los obituarios, tal como aquí fueron pensados, tejerían, por tanto, una crítica a la práctica oficial de contar víctimas del COVID-19, reduciéndolas a números que integran series estadísticas, en un procedimiento que presagia el control de la extensión de las muertes y de los significados que el poder les atribuye. La transformación de las víctimas fatales en sujetos de acción, nombrándolos y ofreciendo informaciones sobre ellos, retira de la muerte la imaginada clasificación de absoluta pasividad, como «seres inanimados sin vida y sin alma», y la trae vívidamente al corazón de los centros de poder. En este lugar social los muertos hablan. Estamos ante un proceso de politización de la muerte. Aquí es donde el obituario se inscribe como una forma de resistencia, que no disocia la vida de la muerte y se coloca en la construcción de la propia existencia colectiva referida a las víctimas, confrontando incisivamente los intentos de reducirlas a un objeto pasivo, inerte y sin forma.

ANTONIO BOLIVAR “O INDÍGENA OCAINA E ATOR DOM ANTÔNIO BOLÍVAR”

Nikolas Victorino



La noche del 30 de Abril de este año 2020 falleció el abuelo Antonio Bolívar. Don Antonio, indígena de Pueblo Ocaína tenía 75 años y era descendiente de los pueblos de la región de La Chorrera, lugar de su nacimiento, en el interfluvio Putumayo - Caquetá, departamento de Amazonas, Colombia. Esta región es recordada por el proceso de resistencia histórica que movilizó a la totalidad de población indígena frente a la cauchería a inicios del siglo XX, especialmente por los violentos hechos sucedidos en la Casa Arana, fundada en la misma Chorrera durante el período de explotación del caucho, y de la cual los pueblos indígenas Ocaína, Muruí, Bora, Miraña, Andoque fueron directamente victimizados.

A Don Bolívar lo conocí en el año de 2005, en la maloca de los curanderos William e Isabel en la comunidad Jittoma en la vía Leticia - Tarapacá. El hacía parte de los mayores tradicionales que mantienen un sistema de relaciones entre malocas de distintos pueblos indígenas que han migrado hacia las cercanías de Leticia, durante los últimos cincuenta años por distintas causas, destacándose los efectos del conflicto armado colombiano, y se han constituido en el resguardo indígena Ticuna - Utoto, en el municipio de Leticia.

Don Antonio fue mundialmente conocido, durante los últimos años, por su papel de “Karamatake” protagonista en la película “el Abrazo de la Serpiente”, la cual fue nominada al premio Oscar en el año 2016 en la categoría de mejor película extranjera. El éxito obtenido por la película y particularmente don Antonio como actor, se consolidó posteriormente, cuando volvería a actuar en la mini serie de televisión “Frontera Verde” producida por Ciro Guerra (Director también del famoso filme) para la multinacional de entretenimiento NETFLIX. Actualmente era miembro de la Escuela Indígena de Comunicaciones de la Amazonia Ka’ Jana Uai y participaba en otros proyectos culturales indígenas del municipio.

La visibilidad como figura icónica de “último chaman” o “guardián de selva” que logró el personaje interpretado por don Antonio, en gran parte promovida por un exotismo comercial generado por los medios masivos de comunicación, contrastaba con la tranquilidad de un hombre de conocimiento, heredero de luchas indígenas y con la fuerza alegre de humanidad que emitía su presencia en distintos escenarios locales en los que habitualmente era invitado debido esa figura de icono indígena.

A pesar de que don Antonio no estuvo vinculado directamente a los procesos organizativos indígenas, sí se manifestaba continuamente exigiendo el mejoramiento de las condiciones básicas de vida de los pueblos indígenas que viven en las actuales ciudades amazónicas como Leticia.

En el año 2018 había sufrido un accidente por caer de una palma al recolectar frutos de asái, lo que había deteriorado su salud. El año pasado, compartí con él por última vez en las calles de Leticia, junto con Don Antonio, participamos de las masivas movilizaciones y marchas que a nivel nacional se realizaron en el mes de octubre de 2019, contra las nefastas políticas sociales del actual gobierno colombiano. Ese día nos despedimos con una voz de lucha y esperanza colectiva, junto a estudiantes y trabajadores del sector público en el parque Santander frente a la Gobernación del Amazonas, en el centro de Leticia.

Hoy, primero de mayo, el testimonio, en radio local, de su compañera Celia, no confirmaba que la muerte de Don Antonio hubiera sido a causa de infección por el virus covid19. Según Celia, el abuelo Antonio tenía síntomas de neumonía, la cual persistía en él durante el último año, por lo que había sido internado en el hospital de Leticia, donde finalmente murió, y aunque los médicos dictaminaron que su muerte fue a causa del virus Covid 19, la escasez de pruebas disponibles no permitieron confirmar su infección. Esto es reflejo del difícil panorama que se presentará durante los siguientes días y semanas, en el cual los principales afectados serán los pueblos indígenas.

Descanso y honra para el abuelo Ocaína Antonio Bolívar.
Leticia, mayo 1 de 2020.

Figura 5. Antônia Bolívar. Ocaína.

Si estas estadísticas siempre se refieren a números abstractos con cantidades innominadas, acentuando solamente la condición de víctimas, los obituarios, por el contrario, describen con mayor detalle los acontecimientos y utilizan datos concretos de casos de vívida resistencia como los que subrayan los agentes sociales que mantenían relaciones con la víctima. Como ya hemos subrayado, las críticas al «trabajo de la muerte» convergen directamente para los obituarios, que idealmente se oponen a la descripción de una trayectoria lineal de vida, contenida de forma recurrente en ilusiones biográficas y en textos con intención memorialista, permitiendo una lectura crítica y detenida de las estadísticas fatales.

En una breve retrospectiva se puede afirmar que, mediante las primeras víctimas del COVID-19 y los criterios cuantitativos adoptados para su registro, fuimos impelidos a pensar en una sección del sitio web Projeto Nova Cartografia Social que homenajeara a los indígenas, quilombolas, rompecocos de babaçu, sirringueros y otros miembros de pueblos y comunidades tradicionales, que sabíamos serían mantenidos bajo un ocultamiento histórico, ya que fueron colocados al margen de la vida social como ciudadanos de segunda clase, sin pleno acceso a los derechos de ciudadanía.



Foto: Antônio Banavita

Figura 6. Cacique Domingos Mahoro. Xavante.

CACIQUE DOMINGOS MAHORO, XAVANTE

Domingos Mahoro, 60 años, cacique dos Xavante da Terra Indígena Sangradouro, na região do Município General Carneiro (MT), morreu vítima da Covid-19, no dia 06 de julho, enquanto estava internado no Hospital Estadual Santa Casa, em Cuiabá. Mahoro dirigiu o projeto “Independência Indígena” com instruções para desenvolvimento da agricultura nas aldeias.

“Dia muito difícil, perdi um grande amigo, um irmão, o Xavante Domingos Mahoro e a amizade de mais de 20 anos. O povo Xavante perde um grande líder, um diplomata, um ser humano conciliador, educado, inteligente, um grande orador, um defensor e divulgador da sua cultura, conheceu vários países, mas nunca saiu de sua aldeia, saía para as viagens na busca de fortalecer o seu povo, sua cultura, voltava para a sua aldeia, sempre”, escreveu o fotógrafo e publicitário Antônio Banavita

Boletim do Ministério da Saúde: 102 indígenas Xavante foram infectados pela Covid-19 no Mato Grosso. Nove morreram.

Cf. Sáfira Campos - “Com a morte de Domingos Mahoro, povo Xavante perde importante liderança.” pNbonline.com.br/geral Terça-feira, 07 de julho de 2020. 11h 53

Enfrentamos de inmediato un dilema: ¿Cómo homenajear a estas víctimas? No focalizamos el obituario como un rosario de «oraciones fúnebres» o como un *locus* de «elogios fúnebres» en un tiempo en que algunas etapas de los ritos funerarios son inexequibles, dados los requisitos de aislamiento social o las normas para que las aglomeraciones sean evitadas a cualquier costo. Tratamos de entender el significado de obituario, no como una lista de fallecimientos, de anuncios fúnebres, de «notas de pesar» o como series estadísticas dispuestas en gráficos, tablas y cuadros demostrativos. Lo entendemos como mucho más que un simple registro necrológico publicado por los medios de comunicación, informando la muerte de un individuo en particular. Evitamos aceptar el obituario como un mero anuncio de defunción como los estampados en la prensa diaria.

Con base en estas sucesivas negaciones, se puede decir que el título *Territorio de la Muerte* tal vez sea inexacto, así como los certificados de defunción que, por falta de exámenes apropiados o pruebas para detectar contaminación, mencionan la *causa mortis* —o causa determinante de la muerte de alguien— no al COVID-19 propiamente dicho, sino a una «insuficiencia respiratoria» o «paro cardíaco», a pesar de que los familiares señalen todos los síntomas que lo caracterizan (tos, fiebre, dificultad respiratoria, pérdida del gusto y distinción de aromas). El certificado niega el reconocimiento, del mismo modo que se les negó en vida el reconocimiento como ciudadanos plenos o incluso el reconocimiento de derechos elementales. El resultado de esto es el riesgo creciente de un vasto subregistro.



Figura 7. Bekwyjkà Metuktire. Kayapó.

PURAKÉ ASSURINI E IRANOA ASSURINI, NOTA DE PESAR



Eu Waremoa Assurini, o popular prof. Peppe, venho através deste informar o falecimento daqueles que em vidas se chamaram cacique Puraké Assurini e Iranoa Assurini, carinhosamente chamada de dona Luzia, ambos irmãos, ocorrido ontem entre 22:00 as 23:00 horas da noite. Seu puraké se encontrava no HRT e dona Luzia estava internada na UPA aguardando leito. A comunidade Assurini lamenta muito dessas duas perdas imensuráveis que ficaram em nossas memórias. Uma enciclopédias viva de conhecimentos tradicionais históricas e milenares do povo Assurini que se fecha e vai para a biblioteca divina. Eu enquanto filho do cacique Puraké Assurini fico muito abalado e muito triste com tudo isso que está acontecendo, até porque dia 22 perdi minha mãe, dia 23 o cacique Sakamiramé e ontem dia 24 perdi meu pai. Então isso é muito doloroso para mim.

#AssuriniEmLuto.

Figura 8. Puraké Assurini. Assurini.

Hay enormes dificultades que superar para vencer los diversos aspectos de este subregistro. Por ejemplo, reiterar las dificultades impuestas por las iniciativas político-institucionales de clasificar la enfermedad causada por el Coronavirus como «enfermedad de trabajo». El resultado de esta clasificación inesperada es que si varias pólizas de seguro excluyen las enfermedades ocupacionales, significa decir que el contagio por COVID-19 se convertiría en una exclusión de cobertura por parte de seguros y planes de salud. Los efectos de esta clasificación pueden ser enumerados como uno de los factores de subregistro de casos de víctimas por COVID-19. Los familiares de los enfermos temen perder la cobertura monetaria que brindan las pólizas de seguro y por ello se movilizan para que el COVID -19 no sea señalado como *causa mortis*. Tal negativa se ha verificado incluso cuando todos los síntomas del virus se manifiestan en las víctimas fatales. Este rechazo se refleja en las categorías de «bajos ingresos», donde muchas familias imaginan que si registran a sus familiares como víctimas de coronavirus serán excluidos de los beneficios sociales y estigmatizados en las comunidades locales. Esto se ve facilitado por el hecho de no haber una prueba masiva. Son inmensos, por lo tanto, los riesgos de endosar el subregistro y otras formas de ocultamiento del cuadro de las víctimas de COVID-19, practicadas por un gobierno que minimiza la pandemia y sus efectos.



Figura 9. Carlos Nobre da Costa Santos Mura. Kokama.

Se imponen, por lo tanto, algunas preguntas: ¿Es el obituario, como instrumento de afirmación étnica en este contexto pandémico, sinónimo de resistencia a la acción de los poderes, con la prerrogativa de elegir quién debe vivir y quién debe morir? ¿La pandemia, como la guerra, sería una forma de ejercer el derecho a matar? ¿Cuántos y quiénes fueron los líderes indígenas perdidos por el COVID-19? ¿Quiénes fueron los profesionales de la salud que perdieron la vida? ¿Cuál es la trayectoria de los maestros en las aldeas, cuya actividad fue interrumpida violentamente? ¿Cuáles fueron las circunstancias de atención que se agravaron y llevaron a un final trágico? ¿Cuál es el sentimiento colectivo —ansiedad, inconformidad, dolor, revuelta— por la ausencia de rituales funerarios? ¿Qué acontecimientos de estigmatización de los «contaminados» generaron conflictos dentro de las comunidades? Las respuestas significan describir la organización social y las condiciones sanitarias —inclusive en los dominios de religiosidad dentro de los cuales se mueven las unidades sociales— con el propósito de aliviar la «asfixia» a la que están sometidas, como sugiere Mbembe (2018: 7-12).



Figura 10. Domingos Sávio Corrêa Rubim. Kokama.

El repertorio de indagaciones señala que los obituarios, antes de elogiar, se colocan como una forma de lucha o como una estrategia de resistencia constante, tal y como lo fueron los esfuerzos para garantizar el derecho al entierro o la lucha por los entierros que no superen las 48 horas desde la defunción, reivindicando además los servicios funerarios públicos, que han sido comúnmente negados.

La pandemia, con el agravamiento de sus efectos, corre el riesgo de estimular la insanidad de quienes controlan el poder mediante la manipulación de las prescripciones médicas. Estas se despliegan en un abanico ilimitado —o que se está volviendo sin límites—, yendo desde los gestos más banales, como tocarse el propio rostro, tocar los labios con los dedos o incluso colocar los dedos en la nariz o los ojos, hasta la prohibición de contactos directos. La pandemia, en estos términos, corre el riesgo de exacerbar el poder de castigar y dispersar este poder del Estado autoritario a cualquier lugar social. Una tragedia en la tragedia.

Bibliografía

- ALMEIDA, A. W. B. de, ACEVEDO, R. y ALEIXO, E. (2020): *Pandemia e Território*, 3 vols. São Luís: UEMA/PPGCSPA.
- ARTICULAÇÃO DE POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB) (2021): «Informe de pandemia». *Emergencia indigena*. Disponible en: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/es/relatorio/> [Consulta: de marzo a octubre de 2021].
- BADIOU, A. (2011): *Petit panthéon portatif. Althusser, Borreil, Canguilhem, Cavaillès, G. Châtelet, Deleuze, Derrida, Foucault, Hyppolite, Lacan, Lacoue-Labarthe, Lyotard, F. Proust, Sartre*. París: La Fabrique Editions.
- CANGUILHEM, G. (1990): *Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*. París: Vrin.
- FOUCAULT, M. (2009): *Seguridad, Territorio, Población*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MBEMBE, A. (2018): *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições.
- PINTO, L. (2014): *Sociologie et Philosophie: libres échanges. Bourdieu, Derrida, Durkheim, Foucault, Sartre*. Le Kremlin-Bicêtre: Les Éditions D'Ithaque.

La tierra es salud: la salud de los pueblos indígenas, un futuro sombrío sin derechos territoriales

Land is Health: indigenous peoples' health, a bleak future without land rights

Teresa Mayo y Fiona Watson

Survival International
tm@survival.es

Resumen: La pandemia de la COVID-19 ha impactado de forma desproporcionada en los pueblos indígenas de la Amazonía. Este trabajo analiza y expone las causas de esta mayor afectación, partiendo de la profunda relación de interdependencia entre los pueblos indígenas y el territorio. Cuando tienen sus territorios protegidos no solo sobreviven, sino que prosperan. En el contexto de la pandemia, la protección de los territorios indígenas frente a invasores se ha hecho aún más importante y necesaria. Sin embargo, la desatención de los gobiernos a los pueblos indígenas ha sido escandalosa y, en algunos casos, como en el de Brasil con Jair Bolsonaro, incluso intencional, por lo que muchos pueblos indígenas han organizado sus propios sistemas de defensa y resistencia. En su conclusión, este trabajo enumera una serie de recomendaciones para evitar un futuro sombrío para los pueblos indígenas sin derechos territoriales, el cual afectaría también a la naturaleza y a toda la humanidad.

Palabras clave: pueblos indígenas, territorio, derechos territoriales, COVID-19, salud.

Abstract: The COVID-19 pandemic has had a disproportionate impact on the indigenous peoples of the Amazon. This paper analyses and exposes the causes of this increased impact, based on the profound relationship of interdependence between indigenous peoples and territories. When they have their territories protected, they survive and thrive. In the context of the pandemic, the protection of indigenous territories from invaders has become even more important and necessary. However, governments' neglect of indigenous peoples has been scandalous and, in some cases, even intentional, such as in Brazil with Jair Bolsonaro. Many indigenous peoples have organized their own systems of defense and resistance. To conclude, a series of recommendations are listed to avoid a bleak future for indigenous peoples if their territorial rights are not respected, which would also affect nature and all of humanity.

Keywords: indigenous peoples, territory, territorial rights, COVID-19, health.

1. Introducción

Los pueblos indígenas están profundamente ligados a sus territorios y necesitan tener estos protegidos para sobrevivir y prosperar. Muchos son los intereses económicos y estratégicos sobre dichos territorios (extracción de madera, petróleo, gas, minerales, control de las rutas de narcotráfico, explotación agroganadera, turística, control sobre la población o sobre la biodiversidad, entre otros), por lo que en el contexto de la pandemia global de COVID-19 su protección se ha hecho aún más importante. Sin embargo, la desatención por parte de los gobiernos e instituciones de los estados a las necesidades de los pueblos indígenas durante este periodo ha sido, en muchos casos, prácticamente absoluta.

La pandemia ha tenido un impacto desproporcionado en los pueblos indígenas de América Latina y esto se debe, en gran parte, a las violaciones de sus derechos territoriales. Pero ¿por qué se da esta interdependencia? ¿Qué relación tiene la salud de los pueblos indígenas con la protección de los territorios? ¿Por qué la COVID-19 ha tenido una tasa de mortalidad mucho mayor entre la población indígena y cómo han enfrentado las comunidades esta situación? A continuación, se ofrecen algunas respuestas a estas preguntas.

2. Derechos territoriales: «Yo soy medioambiente»

El derecho a la propiedad colectiva del territorio es la clave de la supervivencia de los pueblos indígenas, ya que garantiza sus medios de vida, su sostenibilidad y su autosuficiencia. Pero también los territorios en su totalidad —es decir, la tierra, el río, las montañas, las llanuras, la nieve, la tundra, etc.— están íntimamente ligados a la identidad y la espiritualidad de los pueblos: la tierra es su supermercado, su farmacia, su templo, su escuela, su espacio de ocio. El derecho colectivo al territorio es vital, pues es lo que los mantiene unidos como pueblo y los vincula como comunidad.



Figura 1. Mujer Yanomami. © Peter Frey / Survival International. Cita añadida por la autora.

El uso colectivo de la tierra es un componente importante de lo que significa ser indígena, es decir, una vida basada en el reparto y la reciprocidad. Muchos pueblos indígenas no hacen ninguna separación entre las personas y la tierra. En palabras del chamán y líder yanomami Davi Kopenawa: «Eu sou meio ambiente», es decir, los yanomamis son medioambiente (Figura 1). Esto tiene una importante repercusión no solo en la cohesión de la comunidad, sino que es vital a la hora de cuidar los recursos naturales y la biodiversidad. Este es uno de los aspectos clave que los distingue de la sociedad industrializada donde el centro de atención son el individuo o la familia nuclear y el beneficio individual. Kopenawa nos denomina en su libro *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* como «o povo da mercadoria» (el pueblo de la mercadería) (Kopenawa y Albert, 2015: 407)¹.

Por este motivo, el derecho colectivo a la tierra de los pueblos indígenas está reconocido a nivel internacional y recogido en el único convenio internacional sobre derechos de los pueblos indígenas, el Convenio n.º 169 de la Organización Internacional del Trabajo de 1989 (OIT, 2014), así como en la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007

¹ Publicado originalmente en francés en 2010, cuenta también con una traducción al inglés por Harvard University Press: *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* (2013).

(Naciones Unidas, 2007) y en la Declaración de la Organización de Estados Americanos sobre los derechos de los pueblos indígenas de 2016 (OAS, 2016), además de en muchas Constituciones nacionales.

El otro derecho clave recogido en los principales convenios de la Organización de Naciones Unidas es el derecho a la autodeterminación. Los derechos de los pueblos indígenas no están —ni deben estar— condicionados por la forma en que estos viven o utilizan su tierra, sino que son derechos que se derivan del hecho de ser los primeros pueblos o pueblos originarios.

El reconocimiento del derecho colectivo a la tierra está directamente relacionado con indicadores positivos de salud, tanto mental como física. Por eso, cuando los pueblos son expulsados de sus tierras por la agroindustria —por ejemplo, los guaraníes en Brasil y Paraguay—, o cuando se invaden territorios indígenas con la ayuda y la instigación de algunos gobiernos y políticos —caso de Perú y del Brasil de Bolsonaro—, hay pruebas sólidas de que los índices de salud caen en picado y pueblos enteros enfrentan el exterminio.

Un ejemplo representativo es el pueblo guaraní de Brasil, que tiene una tasa de suicidio 34 veces superior a la media nacional (Fasolo, 2014; Survival International, 2014). Hay pruebas de que allá donde las comunidades guaraníes *kaiowá* han recuperado parte de sus tierras ancestrales el número de suicidios disminuye. Asimismo, cuando tienen acceso a tierras para plantar, pescar y cazar, y no viven acampados en los bordes de las carreteras o en reservas abarrotadas, disminuye la desnutrición y mejora la salud mental.

3. Diversidad humana, conocimientos indígenas y preservación de la biodiversidad

Miles de años viviendo en entornos varios —y en muchos casos desafiantes— hacen que los pueblos indígenas tengan un conocimiento profundo y único de sus biomas diversos. Ya sea Kuna en el archipiélago de San Blas, las montañas de la Sierra Nevada colombiana, la costa caribeña de la Guayana, los llanos en Venezuela, el cerrado en Brasil, el Chaco paraguayo o la selva amazónica, los pueblos indígenas conocen, cuidan y gestionan sus biomas mejor que nadie. No es casualidad que el 80 % de la biodiversidad del planeta se encuentre en territorios indígenas.

Las evidencias arqueológicas apuntan a una larga presencia y gestión del entorno por parte de los pueblos originarios. Por ejemplo, en la Amazonía, la *terra preta*² revela que la tierra de esta región fue ocupada y manejada por poblaciones precolombinas a una escala mucho más amplia de lo que se pensaba.

Los pueblos indígenas y tribales son excelentes científicos: zoólogos, etnobotánicos y herbolarios, entre otros. Los yanomamis utilizan cerca de 500 especies de plantas para la alimentación, la medicina, la creación de artefactos y la construcción de sus casas. Emplean



Figura 2. Mujeres y niños yanomamis recogen hojas para convertirlas en timbó, un veneno utilizado para aturdir a peces, 2010. © Fiona Watson / Survival International.

² *Terra preta* (tierra negra) es el nombre que se da a ciertas tierras oscuras de la región amazónica brasileña que sugiere una ocupación y gestión humana de la Amazonía a largo plazo. Lo más probable es que fueran creadas por los indios precolombinos entre 500 y 2500 años a. C. y abandonadas tras la invasión de los europeos (Smith, 1980; Woods y McCann, 2000).

9 especies solo para el envenenamiento del pescado (*itimbo* o barbasco, Figura 2) y consumen más de 40 tipos de miel silvestre. Los shuar utilizan 245 especies de plantas medicinales, de las cuales al menos 100 son para dolencias gastrointestinales. Es común entre los pueblos indígenas el manejo de técnicas autóctonas como la tala y la quema, la rotación de los huertos forestales o la quema selectiva para revitalizar el suelo. Por el contrario, no es propia de su cultura la práctica de métodos de agricultura o ganadería intensiva ni las plantaciones que dependen de pesticidas, como es el caso de monocultivos de soja y caña de azúcar; tampoco les es propia la minería.

Sus territorios contienen alrededor de un tercio de todo el carbono almacenado en los bosques de América Latina y el Caribe y el 14 % del carbono almacenado en los bosques tropicales a nivel mundial. Históricamente, estos bosques han sufrido mucha menos destrucción que los otros bosques de la región, pero eso está cambiando de forma acelerada, y se requiere una respuesta urgente para revertir las nuevas tendencias (FAO y FILAC, 2021).

Los territorios indígenas son los espacios mejor conservados y más biodiversos del mundo y evitan la deforestación igual o mejor que las áreas protegidas sin población indígena (Figura 3). Sin embargo, casi una cuarta parte de los territorios indígenas de la cuenca amazónica tienen concesiones mineras y petroleras superpuestas (Walker *et alii*, 2020, Survival International, s.f.). También las concesiones para la explotación forestal se solapan ampliamente e invaden las áreas indígenas. Actualmente, las organizaciones indígenas de Perú y Survival International están luchando con fuerza para que se excluyan las concesiones forestales que se superponen a los territorios de los pueblos indígenas no contactados o en aislamiento (ORPIO, 2022).

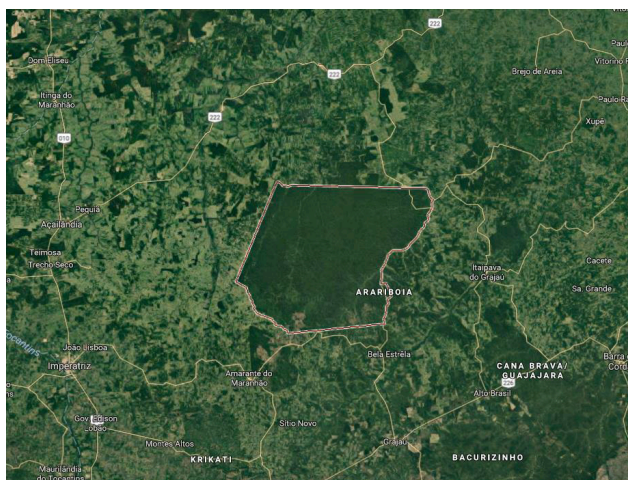


Figura 3. Imagen satelital de la Tierra Indígena Arariboia, en Brasil, rodeada de deforestación. © Google Earth.

La situación es alarmante: en los territorios la depredación, la violencia y los asesinatos van en aumento. La humanidad no se enfrenta únicamente a una crisis climática y de biodiversidad sobrevinida con la globalización —por no mencionar la crisis social e identitaria—, nos enfrentamos también a una crisis de diversidad humana que es, a la vez, causa y consecuencia de las anteriores.

La diversidad humana es vital para la supervivencia del ser humano como especie. Una parte esencial y extremadamente valiosa de esta diversidad la constituyen los pueblos indígenas no contactados o en aislamiento. Estos se encuentran en la posición de mayor vulnerabilidad y actualmente se está llevando a cabo su exterminio silencioso y encubierto. La mayor concentración de pueblos indígenas no contactados y de reciente contacto se encuentra en Brasil, seguido de Perú. Estos pueblos, que rechazan el contacto con la sociedad exterior, habitan y gestionan aproximadamente 11,5 millones de hectáreas de tierras que han sido reconocidas como reservas para los pueblos indígenas no contactados y en contacto inicial (FAO y FILAC, 2021). Hoy en día los territorios indígenas, y en consecuencia los pueblos indígenas, son objeto de un despiadado ataque por parte de madereros, mineros ilegales, especuladores de tierras, ganaderos, narcotraficantes, empresas de minería a gran escala y de construcción de infraestructuras como carreteras o presas, entre otros. En muchos casos los invasores cuentan con la inacción o la complicidad de los estados, los mismos estados que deberían protegerlos.

Los pueblos indígenas, a través de sus modos de vida —diferentes a los hegemónicos—, nos muestran otros sistemas, otras formas de relacionarse con el entorno, con la comunidad y con el otro. Nos ofrecen soluciones para afrontar los grandes problemas frente a los que nuestra sociedad industrializada no encuentra solución. Sus conocimientos, sus sistemas, su sabiduría y su mera existencia son vitales para la supervivencia de toda la humanidad.

4. El impacto de la COVID-19 en la salud de los pueblos indígenas y las consecuencias para el futuro

Históricamente, junto con el robo de tierras, las enfermedades introducidas han sido una de las mayores causas de muerte para los pueblos indígenas en las Américas en los últimos 500 años. En la actualidad muchos indígenas, especialmente los que viven en situación de no contacto y los de reciente contacto, son extremadamente vulnerables a las enfermedades transmitidas por los foráneos, como el sarampión, la gripe o la malaria, pues no cuentan con un sistema inmune desarrollado frente a las enfermedades externas —no es raro que entre el 50 % y el 90 % de un pueblo indígena muera por enfermedades en el primer año tras el contacto—. La pandemia de COVID-19 ha golpeado desproporcionadamente a los pueblos indígenas de Sudamérica. A continuación, se exponen algunos de los principales motivos por los que ha tenido un impacto particularmente duro en las poblaciones indígenas.

4.1. La posición previa de gran o extrema vulnerabilidad de algunos pueblos indígenas

Si bien es verdad que nadie en el mundo tenía inmunidad a la COVID-19 por tratarse de un virus nuevo, muchos pueblos indígenas ya se encontraban en una posición extremadamente vulnerable cuando el virus llegó, debido fundamentalmente a los siguientes factores:

- a) La enorme **precariedad de la atención sanitaria** a las comunidades indígenas. A la mala infraestructura existente —con puestos de salud cerrados o semiabandonados, escasez o ausencia de recursos humanos y materiales e inexistencia de una sanidad indígena especializada de calidad— se ha sumado el hecho de que muchas comunidades indígenas se localizan en zonas remotas de difícil acceso. La falta de respuesta de las autoridades en el momento de la llegada del virus y desde entonces ha sido una constante común a todos los países amazónicos. Los gobiernos han fallado estrepitosamente a la hora de atender a la población indígena. La ausencia de financiación de los equipos sanitarios y de las propias instituciones que deberían de cuidar la salud indígena ha llevado al caos. Las mismas comunidades se han organizado para crear puestos y cordones sanitarios que impidieran y controlaran la entrada del virus en los territorios, haciendo llegar la asistencia sanitaria a los puestos de salud o a las comunidades.
- b) Algunas comunidades ya tenían el **sistema inmunitario debilitado** por las epidemias de malaria y otras enfermedades. Muchos también sufren los efectos del envenenamiento por mercurio causado por la minería ilegal en sus ríos. Los estudios de la Fundación Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) muestran que en las comunidades munduruku —que se encuentran en las riberas de los ríos afectados—, nueve de cada diez participantes mostraron un alto nivel de contaminación por mercurio (FIOCRUZ, 2020). Los niños y las niñas sufren fuertemente las consecuencias: alrededor del 15,8 % mostraron problemas en pruebas de neurodesarrollo. En una comunidad donde operan los mineros del oro, un niño munduruku de 10 años tenía 3 veces la cantidad de mercurio recomendada por la OMS. La misma situación se da en muchas otras comunidades afectadas por la minería. En Perú, según datos de Survival International y la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), hasta el 80 % del pueblo nahua —que vive dentro de una reserva para indígenas aislados en el sudeste de Perú— ha resultado envenenado con mercurio, lo que ha disparado la ya de por sí grave preocupación sobre el futuro de este pueblo (AIDSESP, s.f., Figura 4). Los nahuas, además, padecen infecciones respiratorias agudas y otros problemas de salud desde que fueron forzados al contacto. Cuando llegó la COVID-19 a su territorio su situación ya era crítica.

c) Cuando los indígenas enferman con epidemias como la malaria —o en el caso de la pandemia de COVID-19— el **efecto** es **masivo**, es decir, no solo los individuos sino toda la comunidad se ve afectada. Los hombres no pueden cazar, las mujeres no pueden pescar ni recolectar los frutos o traer la leña. Por lo tanto, la alimentación de toda la comunidad se ve inmediatamente perjudicada. Hoy en día las imágenes de los niños yanomamis con desnutrición son desgarradoras (Jucá, 2021) y los resultados de las investigaciones de 2019 de FIOCRUZ en colaboración con UNICEF y diversos organismos del estado brasileño, muestran que 8 de cada 10 menores de 5 años tienen desnutrición crónica en la Tierra indígena yanomami (UNICEF, 2019).



Figura 4. Raya, anciano nahua. Más de la mitad de su pueblo fue aniquilado tras la apertura de su tierra a la exploración petrolífera. © Johan Wildhagen.

4.2. La inmensa pérdida en términos de liderazgo moral y valiente, en el conocimiento de los sistemas de parentesco y en los conocimientos ecológicos y medicinales

Las personas ancianas de las comunidades —muchas de las cuales eran líderes y chamanes— murieron, perdiéndose con ello conocimientos que en gran parte no se han registrado por escrito, sino que han sido tradicionalmente transmitidos oralmente. Además, estas son las personas que en las últimas décadas han luchado y conquistado los derechos a un territorio demarcado y protegido, a una educación diferenciada y a una atención sanitaria que respete los sistemas de conocimiento indígenas entre otros. Son también los mismos que fundaron las primeras organizaciones indígenas y construyeron alianzas para luchar por el reconocimiento de los derechos y contra los proyectos de «desarrollo» impuesto. La pérdida de líderes y lideresas comunitarios y espirituales tiene siempre un fuerte impacto en las comunidades indígenas, más aún si son numerosas pérdidas repentinas.

Cuando se trata de poblaciones reducidas, las tasas de mortalidad como las provocadas por la COVID-19 son catastróficas y tienen un gran impacto en la capacidad del pueblo para transmitir sus conocimientos, gestionar sus tierras y sobrevivir. Ya se han visto los costes de esto con las epidemias de enfermedades en el pasado: por ejemplo los matís, que fueron devastados por las enfermedades occidentales después de ser contactados por primera vez en la década de 1970. Más de la mitad de ellos murieron en el año siguiente al contacto, incluyendo la mayoría de los chamanes. Los matís han tardado décadas en recuperarse y fortalecerse como pueblo.

4.3. En ausencia de los Estados, los invasores aprovechan la pandemia de COVID-19 para operar con aún más impunidad

El aumento de las invasiones está directamente relacionado con el aumento de los casos. Las invasiones tienen consecuencias socioambientales que influyen directamente en la salud de los pueblos indígenas y se han incrementado en prácticamente toda la región amazónica. Los invasores, además de degradar y contaminar los territorios y sus recursos, son vectores de enfermedades.

Existe una clara correlación entre las invasiones de tierras indígenas (por ejemplo, en los territorios yanomamis y munduruku) y la propagación de COVID-19, traída y transmitida a través de los invasores que son vehículos de enfermedades. Lo mismo sucede con otras enfermedades introducidas por foráneos, como la malaria. Se calcula que en el territorio yanomami, solo en el lado de Brasil, hay ahora

mismo unos 20 000 mineros ilegales que han estado explotando los territorios y extrayendo oro con impunidad durante los últimos 5 años (Figura 5). Solo en el periodo del 1 de enero al 12 de agosto de 2020 se notificaron 13 733 casos de malaria en el territorio yanomami, según el Consejo Distrital de Salud Indígena (CONDISI) Yanomami, órgano vinculado al Ministerio de Salud.

El número de casos de COVID-19 entre los indígenas que habitan la región yanomami también ha aumentado desproporcionalmente debido a la presencia de mineros. Un informe sin precedentes, elaborado por una red de investigadores y líderes yanomami y ye'kwana, indica que, en 2019, en solo tres meses, las infecciones aumentaron un 250 % dentro del territorio indígena yanomami. Uno de cada tres residentes de la región pudo haber sido contaminado, según el documento. La situación se describe como «totalmente fuera de control» (Survival International, 2020a).

Si en el periodo de 2005 a 2014, es decir, en nueve años, se registraron 41 689 casos de malaria en el territorio yanomami (Sánchez Ribas, 2015), solo en 2019 se notificaron 17 981 casos, en 2020 fueron 19 030 y hasta el 12 de mayo de 2021 ya se habían registrado 5159 casos en el SIVEP-Malaria³. Teniendo en cuenta que en 2021 la población en el territorio indígena yanomami se estima en 28 141 personas, según la Secretaría Especial de Saúde Indígena (SESAI), se puede estimar que la malaria afectó aproximadamente al 64 % de la población en 2019 y al 67 % en 2020 (sin considerar las reinfecciones en el mismo individuo). Entre 2019 y 2020 se produjo un aumento del 15,2 % de los casos de malaria en la zona indígena impulsado en gran medida por un aumento del 56,2 % de los casos asociados al *garimpo* (minería ilegal) (Boletín SVS, abril 2021). Este aumento se siguió observando en los primeros meses de 2021. (ABRASCO, 2021, Figura 6).

El Dr. Paulo Basta de la Fundação Oswaldo Cruz (FIOCRUZ) asegura que, cuando los mineros entran en tierras indígenas, no tienen atención sanitaria y pueden ser portadores de malaria: «Ele é um vetor de doenças. Tem vários estudos



Figura 5. Uno de los muchos sitios de minería de oro ilegales en territorio yanomami. © FUNAI.



Figura 6. Hombre yanomami estudiando diapositivas con sangre infectada por malaria, 2008. La invasión de mineros y colonos en tierras yanomami ha traído consigo la afluencia de enfermedades. © Fiona Watson / Survival International.



Figura 7. Más de 40000 mineros de oro invadieron la tierra Yanomami en siete años desde 1986, trayendo consigo la malaria y otras enfermedades contra las que los indígenas no tenían inmunidad. Casi el 20 % de los Yanomamis murieron. Esta mujer fue una de las enfermas evacuadas en avión. © Charles Vincent / Survival International.

³ Sistema de Informação de Vigilância Epidemiológica-Malaria del Ministerio de Sanidad de Brasil: http://200.214.130.44/sivep_malaria/

científicos que mostram que a malária segue o rastro do garimpo. Onde tem garimpo tem malária», afirma (Santos, 2020; Figura 7)⁴.

Junior Hekuri Yanomami, jefe del Consejo Distrital de Salud Indígena Yanomami y Yek'wana (Condsi-Y), afirma que la malaria sigue extendiéndose entre los yanomamis y que no hay tratamiento para todos: «Na região do Parima tem 690 pessoas e 600 estão com malária, entre adultos e crianças. Isso por falta de assistência de saúde nas comunidades. Ontem me informaram que muita gente está com malária e pneumonia e estão sem tratamento» (Rufino, 2021)⁵.

Un estudio independiente realizado por la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileña (COIAB) en colaboración con otras instituciones como el Instituto de Investigación Ambiental de la Amazonia (IPAM) y la citada Fiocruz, publicado en la revista *Frontiers in Psychiatry* (Fellows *et alii*, 2021), muestra que la tasa de incidencia de COVID-19 en los estados amazónicos de Brasil es un 136 % más alta que la media nacional para los indígenas y un 70 % más alta que en la población general de la región. La tasa de mortalidad indígena por cada 100 000 habitantes es un 110 % superior a la media brasileña y supera la media de la región en un 89 %. Es decir, los indígenas de la Amazonia brasileña mueren por COVID-19 el doble de la tasa registrada oficialmente.

Todo esto se ve agravado por los violentos ataques de los mineros a las comunidades, los cuales crean tensión y miedo: la gente se siente incapaz de ir al bosque o viajar por los ríos por miedo a ser atacada y asesinada. Esto también repercute en su capacidad para conseguir alimentos. Debilitados por la COVID-19 y otras enfermedades, son incapaces o tienen dificultades para defender sus territorios en ausencia del Estado y justo cuando la presión sobre sus tierras aumenta. Los acaparadores de tierra y los invasores han aprovechado la pandemia de COVID-19 para operar con más impunidad de lo ya habitual en países como Brasil, Venezuela, Colombia y Perú.

4.4. Ataques directos por parte de algunos gobiernos: desmantelamiento de políticas, programas e instituciones en medio de esta situación

La COVID-19 se ha utilizado como pretexto para materializar ataques a los derechos de los pueblos indígenas por parte de algunos gobiernos anti-indígenas como es el caso del gobierno brasileño de Bolsonaro (Figura 8).

Una actuación repetida ha sido no enviar equipos sanitarios e investigadores para el monitoreo de la situación sanitaria de los pueblos indígenas y, en especial, de los no contactados. Por ejemplo, en Brasil la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) prohibió a FIOCRUZ enviar equipos a las comunidades yanomamis con la excusa de la COVID-19. Además, el presidente Bolsonaro ha continuado con las políticas genocidas que ha implementado desde su primer día en la presidencia y, entre otros muchos ataques a los derechos de los pueblos indígenas de su país, recortó



Figura 8. Protestas indígenas en Brasilia, abril de 2018. «Al teñir las calles de rojo mostramos cuánta sangre ha sido derramada en nuestra lucha por la demarcación de las tierras indígenas y por nuestros derechos» dijo Sonia Guajajara, líder indígena. © Marcelo Camargo / Agência Brasil.

⁴ Traducción: «Es un vector de enfermedades. Hay varios estudios científicos que demuestran que la malaria sigue el rastro de los mineros. Donde hay *garimpo*, hay malaria»

⁵ Traducción: «En la región de Parima hay 690 personas y 600 tienen malaria. Cada semana mueren de malaria tanto adultos como niños. Esto se debe a la falta de atención sanitaria en las comunidades. Ayer me informaron [noticia de 3 de octubre de 2021] de que muchas personas tienen malaria y neumonía y están sin tratamiento».



Figura 9. Eode, del pueblo ayoreo en Paraguay, en una base de MNT (grupo estadounidense Misión Nuevas Tribus), en 1979. Capturado en una cacería, murió pocos días después. © Luke Holland / Survival International.



Figura 10. Indígenas mashco-piros vistos de cerca, Perú. © Jean-Paul Van Belle.

drásticamente los presupuestos de las instituciones y programas públicos dedicados a estos y colocó a la cabeza del departamento para la protección de indígenas en aislamiento de la FUNAI a un polémico misionero evangélico del grupo fundamentalista Misiones Nuevas Tribus, el mismo que durante décadas ha forzado al contacto a pueblos indígenas en diferentes partes del mundo (Survival International, 2020b). En el Chaco paraguayo organizaron auténticas «cacerías humanas» del pueblo indígena ayoreo para forzarlos a asentarse y adoctrinarlos (Figura 9).

En Perú muchos puestos de control de los territorios de pueblos indígenas no contactados han quedado abandonados permanentemente. Es el caso de la Reserva Territorial Madre de Dios para pueblos no contactados donde viven los mashco piro (Figura 10), la cual hoy en día no cuenta con puestos de control estatal, quedando todo en manos de las comunidades y organizaciones indígenas de la región. Además, en mitad de la pandemia el Estado autorizó la reactivación de la explotación forestal por parte de empresas dentro del territorio de la reserva indígena, poniendo en riesgo la vida de los mashco piro en aislamiento. Violando las medidas cautelares otorgadas por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos al pueblo mashco piro —y pese a las múltiples denuncias de la organización indígena regional Federación Nativa del Río Madre de Dios y Afluentes (FENAMAD) y de organizaciones indigenistas como Survival International—, las empresas continúan operando con total impunidad y con la complicidad de los gobiernos regional y nacional (FENAMAD, 2020).

5. Resistencia indígena: barreras para la protección de los territorios y la salud

Ante la difícil situación descrita y la falta de respuesta de las autoridades, es importante destacar la resistencia de muchos pueblos indígenas frente a la COVID-19. A pesar de los desafíos y las continuas negligencias de los gobiernos nacionales y regionales en muchas regiones amazónicas, consiguieron lidiar con la pandemia por sus propios medios: aquellos que tenían sus territorios se adentraron en la selva y establecieron sus propias barreras sanitarias. Es el caso de los sistemas de control de entrada a los territorios que han frenado, en muchos de ellos, la entrada del virus, así como la gestión comunitaria de la atención sanitaria. También, fruto de la rápida diligencia de las organizaciones indígenas, en algunos países los pueblos indígenas han sido reconocidos como grupos de alto riesgo frente a la enfermedad, de forma que han podido acceder a la vacunación de forma prioritaria (APIB, Vacina parente). Además, han priorizado la protección de sus parientes no contactados, quienes se encuentran en situación de mayor vulnerabilidad. Por ejemplo, en Perú, han exigido al gobierno la vacunación preferente de las comunidades que limitan con los

territorios de los indígenas aislados. En Brasil, las campañas de las organizaciones indígenas e indigenistas por la protección de los territorios de los indígenas no contactados han cobrado aún más fuerza, respondiendo contundentemente a los múltiples ataques de gobiernos, empresas e invasores. De forma generalizada, tanto la prevención y la sensibilización sobre la enfermedad como la atención a los enfermos han sido gestionados prácticamente en su totalidad por las propias comunidades.

Quizás no sería justo decir que las organizaciones indígenas han salido fortalecidas de la fase más dura de la pandemia, pues han perdido a muchos de sus líderes, pero sin duda hay un merecido reconocimiento público e internacional al importante papel que han tenido las organizaciones y las comunidades indígenas en la autogestión de la pandemia y en la protección de sus derechos en un periodo en el que, además de estar amenazados por una pandemia, los ataques contra ellos han aumentado y se han recrudecido.

6. Para evitar un futuro sombrío para los pueblos indígenas es necesario reconocer sus derechos territoriales

1. Es imperativo, por razones éticas, morales y legales, que los gobiernos reconozcan y delimiten los territorios de los pueblos indígenas de acuerdo con el derecho nacional e internacional.
2. Estos territorios deben ser protegidos por los organismos gubernamentales pertinentes.
3. Las comunidades indígenas y sus organizaciones, como los grupos de Guardianes de la Amazonia en Brasil, deben recibir apoyo y financiación para que puedan defender sus territorios.
4. Todos los invasores deben ser expulsados y llevados ante la justicia.
5. Los gobiernos deben defender el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación y garantizar que se obtiene el consentimiento previo, libre e informado de estos para todos los proyectos de desarrollo en sus tierras. Esto incluye el derecho a vetar proyectos.
6. Los pueblos indígenas deben ser consultados y participar en todos los aspectos de la atención sanitaria, que debe respetar los sistemas de conocimiento medicinal indígena y trabajar con sus chamanes y curanderos. Hay una necesidad vital de más puestos de atención primaria de salud, que estén mejor financiados y dotados de personal, y donde los trabajadores y técnicos de salud indígenas estén capacitados y apoyados para que puedan proporcionar atención in situ y responder rápidamente a las emergencias.
7. Debe valorarse y reconocerse el papel fundamental que desempeñan los pueblos indígenas en la conservación y cuidado de la naturaleza, sus sistemas de gestión sostenible de la tierra y los importantes conocimientos ecológicos para la conservación de la biodiversidad, así como su vital contribución para mitigar los impactos del cambio climático en beneficio de toda la humanidad.

Los pueblos indígenas son bibliotecas vivas. Son guardianes, cuidadores y jardineros de la Amazonia y del planeta. Cada vez que un pueblo indígena es exterminado, un rostro de Tupana [deidad] muere; el cosmos, el planeta y la humanidad se empobrecen. (Bernardo Alves, pueblo indígena Sateré Mawé, Brasil. En *Entreculturas*, 2018).

Bibliografía

- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB): *Vacina Parente*. Disponible en: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/vacinaparente/> [Consulta: 20 de noviembre de 2021].
- ASOCIACIÓN INTERÉTNICA DE DESARROLLO DE LA SELVA PERUANA (AIDSESP) (s.f.): «Nahuas están envenenados con mercurio en la Amazonía peruana». *AIDSESP. Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana*. Disponible en: <http://www.aidsep.org.pe/noticias/nahuas-estan-envenenados-con-mercurio-en-la-amazonia-peruana> [Consulta: 20 de noviembre de 2021].
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE SAÚDE COLETIVA (ABRASCO) (2021): *Nota Técnica do Grupo de Trabalho em Saúde Indígena da Associação Brasileira de Saúde Coletiva (ABRASCO) apresentada para a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) no âmbito da Arguição por Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 709*. Disponible en: <https://www.abrasco.org.br/site/wp-content/uploads/2021/05/Nota-Tecnica-Abrasco-17-05-final-corrigida-1-1.pdf>.
- ENTRECULTURAS (2018): «Defensa de la vida y del medioambiente en la Pan-Amazonía en alianza con otros actores». *Entreculturas. ONG Jesuita*. Disponible en: <https://www.entreculturas.org/es/proyectos/defensa-de-la-viday-del-medioambiente-en-la-pan-amazonia-en-alianza-con-otros-actores> [Consulta: 20 de noviembre de 2021].
- FASOLO, C. (2014): «Boletim Mundo: Índice de suicídios entre indígenas no MS é o maior em 28 anos». *Conselho Indigenista Missionário*. 23 Mayo. Disponible en: <https://cimi.org.br/2014/05/36096/> [Consulta: 12 de noviembre de 2021].
- FEDERACIÓN NATIVA DEL RÍO MADRE DE DIOS Y AFLUENTES (FENAMAD) (2020): *Pronunciamento: Empresa forestal ingresa maquinaria y personal a territorio Mashco Piro con autorización del Ministerio de Salud y el silencio del Ministerio de Cultura, poniendo en peligro de contagio de la COVID-19 a pueblos indígenas en aislamiento*. Disponible en: https://ia803207.us.archive.org/31/items/fenamad-reactivacion-catahua-06-07-2020/Fenamad_Reactivacio%CC%81n%20Catahua_06-07-2020.pdf.
- FELLOWS, M., PAYE, V., ALENCAR, A., NICÁCIO, M., CASTRO, I., COELHO, M.^a E., SILVA, C. V. J., BANDEIRA, M., LOURIVAL, R. y BASTA, P. C. (2021): «Under-Reporting of COVID-19 Cases Among Indigenous Peoples in Brazil: A New Expression of Old Inequalities». *Frontiers in Psychiatry*, 12, artículo 638359. Disponible en: <https://doi.org/10.3389/fpsy.2021.638359>.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION (FAO) y FONDO PARA EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (FILAC) (2021): *Los pueblos indígenas y tribales y la gobernanza de los bosques. Una oportunidad para la acción climática en América Latina y el Caribe*. Disponible en: <https://doi.org/10.4060/cb2953es>.
- FUNDACIÓN OSWALDO CRUZ (FIOCRUZ) (2020): «Estudo analisa a contaminação por mercúrio entre o povo indígena munduruku». *FIOCRUZ. Fundação Oswaldo Cruz*. 26 Noviembre. Disponible en: <https://portal.fiocruz.br/noticia/estudo-analisa-contaminacao-por-mercurio-entre-o-povo-indigena-munduruku> [Consulta: 2 de noviembre de 2021].
- JUCÁ, B. (2021): «8 anos e 12 quilos, a criança com malária e desnutrição que simboliza o descaso com os Yanomami no Brasil». *El País. Brasil*, 18 de mayo de 2021. Disponible: <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-17/8-anos-e-12-quilos-a-crianca-com-malaria-e-desnutricao-que-simboliza-o-descaso-com-os-yanomami-no-brasil.html> [Consulta: 13 de noviembre de 2021].
- KOPENAWA YANOMAMI, D. y ALBERT, B. (2015): *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- NACIONES UNIDAS (2007): *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO (OIT) (2014): *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. 25 años. *Edición conmemorativa*. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf.
- ORGANIZACIÓN REGIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DEL ORIENTE (ORPIO) (2022): «El MINCUL, GOREL, MINAGRI, SERFOR incumplen acuerdo para anular y reubicar las concesiones forestales superpuestas a la Reserva Indígena Yavarí Tapiche». *ORPIO. Organización Regional de los*

- Pueblos Indígenas del Oriente*. 27 Enero. Disponible en: <http://www.orpio.org.pe/el-minculgorel-minagri-serfor-incumplen-acuerdo-para-anular-y-reubicar-las-concesiones-forestales-superpuestas-a-la-reserva-indigena-yavari-tapiche/> [Consulta: 2 de febrero de 2022].
- ORGANIZATION OF AMERICAN STATES (OAS) (2016): *Declaración americana sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Disponible en: <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>.
- RUFINO, S. (2021): «Malária se alastra em comunidade indígena e Conselho Yanomami cobra assistência médica». *Roraima em Tempo*. 3 de octubre de 2021. Disponible en: <https://roraimaemtempo.com.br/saude/conselho-yanomami-denuncia-falta-de-assistencia-medica-para-indigenas/> [Consulta: 20 de noviembre de 2021].
- SÁNCHEZ RIBAS, J. (2015): *Aspectos ecológicos da transmissão da malária em área indígena Yanomami, Brasil*. Tesis doctoral. Río de Janeiro: Instituto Oswaldo Cruz. Disponible en: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/13704>.
- SANTOS, I. (2020): «Malária potencializa risco de morte por COVID-19 entre os Yanomami». *Amazonia Real*. 8 de septiembre de 2020. Disponible en: <https://amazoniareal.com.br/malaria-potencializa-riscos-da-covid-19-entre-os-yanomami-08-09-2020/> [Consulta: 13 de noviembre de 2021].
- SECRETARIA DE VIGILANCIA EM SAÚDE (SVS) (2021): *Boletim Epidemiológico*, 52, abril de 2021. Disponible en: https://www.gov.br/saude/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins/epidemiologicos/edicoes/2021/boletim_epidemiologico_svs_dia-mundial-da-malaria.pdf.
- SMITH N. J. H. (1980): «Anthrosols and human carrying capacity in Amazonia». *Annals of the Association of American Geographers*, 70 (4), pp. 553-566.
- SURVIVAL INTERNATIONAL (2014): «New study reveals world's highest suicide rate among Brazilian tribe». *Survival International*. 5 de junio de 2014. Disponible en: <http://www.survivalinternational.org/news/10261> [Consulta: 14 de noviembre de 2021].
- SURVIVAL INTERNATIONAL (2020a): «La complicidad y negligencia del Gobierno brasileño empeoran el coronavirus entre los yanomamis y ye'kwanas». *Survival International*. 19 de noviembre de 2020. Disponible en: <https://www.survival.es/noticias/12497> [Consulta: 20 de noviembre de 2021].
- SURVIVAL INTERNATIONAL (2020b): «Información de contexto: Mantengan alejados a los misioneros evangélicos de las tribus no contactadas». *Survival International*. 14 de mayo de 2020. Disponible en: https://www.survival.es/sobre/misioneros_evangelicos [Consulta: 14 de noviembre de 2021].
- SURVIVAL INTERNATIONAL (s.f.): «Información de contexto: Shell – empresa de hidrocarburos». *Survival International*. Disponible en: <https://www.survival.es/sobre/shell> [Consulta: 14 de noviembre de 2021].
- UNITED NATIONS INTERNATIONAL CHILDREN'S EMERGENCY FUND (UNICEF) (2019): «UNICEF alerta sobre desnutrição crônica de crianças ianomâmis». *UNICEF*. 28 de octubre de 2019. Disponible: <https://www.unicef.org/brazil/comunicados-de-imprensa/unicef-alerta-sobre-desnutricao-cronica-de-criancas-ianomamis> [Consulta: 14 de noviembre de 2021].
- WALKER, W. S., GORELIK, S. R., BACCINI, A., ARAGON-OSEJO, J. L., JOSSE, C., MEYER, CH., MACEDO, M., AUGUSTO, C., RIOS, S., KATANH, T., ALMEIDA DE SOUZA, A., CUELLAR, S., LLANOS, A., ZAGER, I., DÍAZ MIRABAL, G., SOLVIK, K. K., FARINA, M. K., MOUTINHO, P. Y SCHWARTZMAN, S. (2020): «The role of forest conversion, degradation, and disturbance in the carbon dynamics of Amazon indigenous territories and protected areas». *PNAS*, vol. 117, n.º 6, pp. 3015-3025. Disponible en: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1913321117>.
- WOODS, W. I. y McCANN, J. (1999): «The anthropogenic origin and persistence of Amazonian dark earths». *Yearbook (Conference of Latin Americanist Geographers)*, 25, pp. 7-14.

Seminarios online: «México: de Virreinato a República»; «Perú: de Virreinato a República»

Nota editorial

Entre el 15 de junio y el 1 de julio de 2021, el Museo de América —con la colaboración de la Asociación de Amigos del Museo de América (ADAMA)— organizó dos seminarios online con motivo de los bicentenarios de la independencia de Perú y México. Bajo los títulos de «Perú: de Virreinato a República» y «México: de Virreinato a República», y divididos en distintas sesiones temáticas, estuvieron coordinados, respectivamente, por las profesoras Paulina Numhauser (Universidad de Alcalá de Henares, Madrid) y Victoria Solanilla Demestre (Universidad Autónoma de Barcelona), contando con la participación de investigadores procedentes de distintas universidades e instituciones nacionales e internacionales.

Este número de *Anales del Museo de América* recoge seis aportaciones de las personas participantes en los seminarios, que tratan distintos aspectos de un proceso histórico muy importante para España y para el continente americano desde diferentes puntos de vista: la investigación histórica de acontecimientos o personajes concretos, el reflejo en el arte de algunos de estos hechos o su visión en la literatura.

MÉXICO: DE VIRREINATO A REPÚBLICA	Martes 15 de junio <i>Curas y soldados, unidos por la Patria</i> Ana Carolina Ibarra	Martes 22 de junio <i>Cultura popular insurgente: cocina e indumentaria</i> María Teresa Toca Porraz Cecilia Vázquez Ahumada	Martes 29 de junio <i>Arte e iconografía para una independencia</i> Isabel Bargalló Sánchez Montserrat Bargalló Sánchez María José Esparza Liberal Rodrigo Moreno Gutiérrez
	17:00 h. (Madrid)		
- SEMINARIOS ONLINE -			
PERÚ: DE VIRREINATO A REPÚBLICA	Jueves 17 de junio <i>Perú: historia de una independencia</i> Scarlett O'Phelan Godoy Mónica Ricketts	Jueves 24 de junio <i>Presencia afroamericana en la independencia</i> Jean Pierre Tardieu Susy Sánchez	Jueves 1 de julio <i>Europa en la independencia del Perú</i> Francisco Castilla Urbano Alexandre Coello de la Rosa
	Organizan:		Colabora:

La independencia del Perú antes y después de la entrevista de Guayaquil entre San Martín y Bolívar en 1822

The independence of Peru before and after the interview of Guayaquil between San Martín and Bolívar in 1822

Scarlett O'Phelan Godoy

Pontificia Universidad Católica del Perú
scarlettrebeca@gmail.com

Nos veremos y presiento que la América no olvidará el día que nos abracemos.
(San Martín a Bolívar, 13 de julio de 1822)

Resumen: San Martín y Bolívar llegaron en julio de 1822 a la entrevista de Guayaquil en desigualdad de condiciones. Bolívar estaba celebrando el triunfo de Pichincha que le permitió liberar Quito y además había incorporado Guayaquil —que era independiente desde 1820— a la República de Colombia. En contraste, San Martín había fracasado en su gobierno político —el Protectorado—, no habiendo podido remover a los españoles del Perú. El resultado de la entrevista entre los Libertadores se puede inferir de las decisiones que tomó San Martín no bien regresó al Perú: primero renunció al Protectorado y después convocó al Congreso Constituyente para que eligiera al primer presidente del Perú; hecho esto abandonó el territorio peruano para siempre. La consecuencia de la entrevista de Guayaquil fue el cambio de dirección política en el gobierno peruano que, a su vez, propició la entrada de Simón Bolívar para completar la independencia del Perú.

Palabras clave: Independencia, San Martín, Bolívar, Guayaquil, Monteagudo, Protectorado.

Abstract: San Martín and Bolívar arrived in July 1822 to meet at Guayaquil in different situations. Bolívar was celebrating the victory of Pichincha that liberated Quito and he had also incorporated Guayaquil —that was independent since 1820— within the Republic of Colombia. San Martín, in contrast, had failed in his political leadership of Peru —the Protectorado— and was unable to remove the Spaniards from Peruvian territory. The result of the interview between the *Libertadores* can be surmised by the decisions that San Martín took when he returned to Peru. Firstly, he gave up his position as *Protector* and, afterwards, established the *Congreso Constituyente* that had to elect the first president of Peru; then he left Peruvian soil for good. Thus, the consequence of the interview at Guayaquil was a drastic change in the direction of the Peruvian government, allowing the country to welcome the entrance of Bolívar to complete the independence of Peru.

Key words: Independence, San Martín, Bolívar, Guayaquil, Monteagudo, Protectorado.

1. Introducción

La independencia del Perú presentó algunas particularidades con relación a los procesos que se dieron en otros espacios de Hispanoamérica. En primer lugar, si bien en el caso de la capitania general de Chile hubo colaboración del Río de la Plata para lograr la independencia, y en Nueva Granada y en la audiencia de Quito se consiguió la liberación con un ejército mixto compuesto por venezolanos y colombianos, la diferencia del caso peruano radica en que se recibió un contingente militar por el sur —el Ejército Libertador al mando de José de San Martín— y posteriormente al ejército grancolombiano por el norte —liderado por Simón Bolívar y Antonio José de Sucre—, quienes se encargaron de culminar el proceso emancipador peruano. Es decir, en el caso del Perú confluyeron —entre 1822 y 1824— dos ejércitos. De esta manera, en las batallas finales, además de peruanos, hubo participación de argentinos, chilenos, venezolanos, colombianos o ecuatorianos, quienes, emulando el «americanismo» genuinamente presente en esos años, conjugaron fuerzas porque, como expresaba Bolívar, en ese momento «la patria era América». Esto desdice la afirmación de que al Perú la independencia le fue «concedida», pues entonces también habría sido el caso de Chile, Colombia, Ecuador o Bolivia. Hay que entender los hechos en su contexto, visualizando que en realidad se trataba de un proyecto colectivo que los americanos habían hecho suyo: la liberación de la América española en su conjunto. Las fronteras estaban todavía por definirse.

La segunda especificidad en la independencia peruana es que hubo una duplicidad de gobierno durante tres años, previo a la victoria de Ayacucho en diciembre de 1824. Poco antes de que San Martín ingresara a Lima, en julio de 1821, con el objetivo de declarar la independencia del Perú, el virrey José de La Serna, junto con los funcionarios reales, una imprenta y la máquina de amonedación, había abandonado la capital para establecerse en el sur, en la ciudad imperial del Cuzco, que a partir de ese momento se convirtió en el epicentro del virreinato peruano. Desde allí el último virrey gobernó en un gran espacio —constituido por parte de la sierra central y el sur andino peruano— nombrando autoridades, publicando periódicos y emitiendo decretos, mientras que las fuerzas patriotas se acantonaban en el norte, donde establecieron su dominio. El Perú no solo tenía dos gobiernos, sino que también estaba dividido territorialmente en dos espacios: uno bajo el control patriota, el norte, y el otro bajo el control realista, el sur.

Finalmente, la tercera característica propia del proceso de independencia en el Perú fue que sus dos primeros presidentes: José de la Riva Agüero y Bernardo de Tagle y Portocarrero, pertenecían a la nobleza, siendo el segundo de ellos el IV marqués de Torre Tagle. De alguna manera eran personajes más cercanos al Antiguo Régimen que a la naciente república, a pesar de que Torre Tagle representó al Perú en las liberales Cortes de Cádiz y más adelante, siendo intendente de Trujillo, declaró la independencia del norte en diciembre de 1820, varios meses antes de que San Martín lo hiciera en Lima. Pero la hechura de ambos estaba moldeada por haber estado ligados al Real Servicio y formar parte de la aristocracia virreinal donde se codeaban con peninsulares y criollos realistas que formaban parte de su círculo social. Si bien pudieron sentirse cercanos a la monarquía constitucional que promovía San Martín, sus diferencias se hicieron evidentes frente al proyecto republicano de Bolívar, donde se agravaron las dudas que tenían por el futuro político del Perú. En este sentido, un punto de inflexión en el proceso de independencia del Perú fue, sin duda, la entrevista de Guayaquil de julio de 1822 que, como veremos, cambió el rumbo de la independencia peruana.

2. Guayaquil, un punto estratégico

Guayaquil, el puerto donde se produjo la famosa entrevista, adquirió protagonismo desde el siglo XVI —en 1557 para unos y a partir de 1580 para otros— por albergar el principal astillero de América del Sur. Además, a ello se le agregaba la significativa exportación de cacao, su producto emblema (Figura 1), comercio que se incrementó notablemente luego de decretarse la liberación

comercial en la segunda mitad del siglo XVIII y levantarse las restricciones que la corona había impuesto al cacao guayaquileño frente al venezolano. No obstante, la producción del astillero dio la impresión de ser más estable frente a las fluctuaciones por las que atravesó el comercio del cacao hasta afianzarse hacia fines del siglo XVIII.

Así, de acuerdo con las proféticas apreciaciones de Jorge Juan y Antonio de Ulloa en sus *Noticias Secretas de América (1735-1746)*, el puerto de Guayaquil era considerado «tan útil para cualquiera nación, que poseyéndolo estará siempre en estado de mantener armada, mediante a que tendrá maderas y parage [sic] adecuado para carenar los navíos, y que aún para fabricarlos, lo que no sucede a otro que carezca de puerto» (Juan y Ulloa, 1982 I: 16)¹. Las recomendaciones de estos viajeros españoles —el primero originario de Alicante y el segundo de Sevilla— fueron que Guayaquil debería estar «guardado», para lo cual era conveniente que tuviera un gobernador militar y que para su defensa se emplearan oficiales marinos. Aconsejaban también que la ciudad tuviera una fortaleza y un presidio (*Ibidem*: 18-20).

Aunque se admitía que existían varios parajes en las costas del Pacífico donde se habían fabricado embarcaciones, en opinión de Juan y Ulloa, Guayaquil era «el que por muchos títulos debe gozar la primacía, así porque la calidad de sus maderas excede con mucho a las de los otros, como por su abundancia, a la que no es comparable al de otras montañas» (*Ibidem*: 57). En efecto, la abundancia de maderas era un ingrediente vital para el establecimiento de un astillero, tal como también ocurrió en el caso de La Habana (Quintero, 2006: 59-60). Además, en ambos casos, este producto se exportaba, generando ingresos. Inclusive se aseveraba que, de todas las provincias del virreinato del Perú, la más rica en materiales para la industria naval era Guayaquil, contando también con un acceso fácil por vía fluvial a través del Guayas (Figura 2). En sus astilleros se fabricaban fragatas de guerra, galeones, bergantines, piraguas (Clayton, 1978: 84). Las naves más grandes eran para el comercio de larga distancia y las más pequeñas para el comercio local. Asimismo, si eran naves mercantes o de uso militar tenían características particulares (León Sáenz, 2009: 48). En un principio los astilleros no tenían un significado naval, sino de fábrica, maestranza o depósito de máquinas militares o pertrechos. Será durante el siglo XVIII que se orienten hacia la producción de buques concebidos para la guerra (Roda, 2015: 318-319). En opinión de Dora León Borja y Adam Szászdi Nagy, Guayaquil ejercía el monopolio de la construcción de barcos en el Pacífico, lo que permitió tener su propia flota mercante para exportar sus productos (1964: 2). Esto, indudablemente, le daba al puerto un valor agregado.



Figura 1. Cacao. Semillas. Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Farmacia. Imagen tomada de *La expedición botánica al virreinato del Perú (1777-1788)* (1988). Madrid: Lunwerg Editores S. A., p. 27.

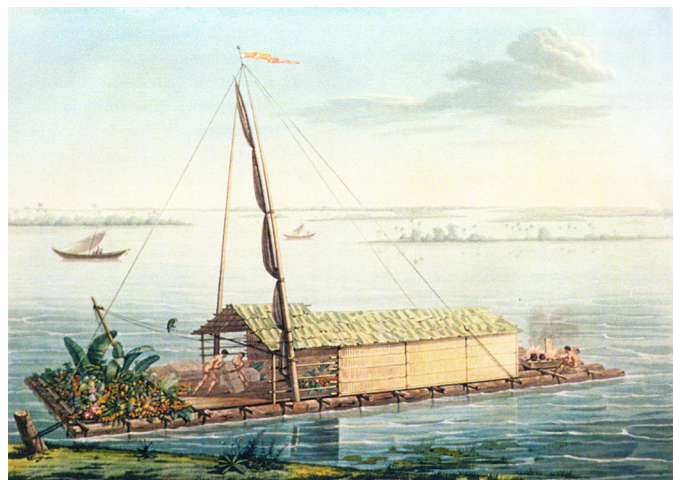


Figura 2. Balsa sobre el río Guayaquil (río Guayas). Imagen tomada de HUMBOLDT, A. von (2005): *Diarios de viaje en la Audiencia de Quito*, Moreno Yáñez, S. (ed.), Quito: OXY, p. 263.

¹Las cursivas son nuestras.

Si bien funcionaba una maestranza en el Callao, cuando era necesario realizar reparaciones mayores se tenía que recurrir a la de Guayaquil. Sin embargo, los galeones para el servicio real fabricados en Guayaquil recibían su armamento en el Callao, ya que las fundiciones de cañones se ubicaban en Lima (Clayton, 1978: 83). Ambas maestranzas, por lo tanto, se complementaban y mantenían un flujo de contacto. La maestranza naval estaba conformada por un variado conjunto de operarios cuya función era construir, mantener y reparar las naves reales y los pertrechos que estas necesitaban para poder cumplir sus funciones. El grueso de ella estaba compuesto por carpinteros, calafates, herreros, además de una amplia gama de artesanos especializados (Ortiz, 2019: 63). Se asevera que para la segunda mitad del siglo XVIII más de dos mil personas se empleaban en estos trabajos (Chaves, 2002: 63). Aunque la maestranza de Guayaquil era la más numerosa de América del Sur, no llegó a alcanzar el estatus de «astillero real de la Mar del Sur», ya que el virrey Amat mostró poco entusiasmo por el proyecto, con lo cual éste se archivó a mediados de 1770 (Laviana, 1984: 78-79).

Los trabajadores del astillero guayaquileño eran «gentes de todas las clases», especialmente negros, mulatos y zambos. Residían en el barrio del Astillero, que era un suburbio de la ciudad que contaba con «solamente una calle recta y muy amplia». Entre 1790 y 1825 la población de Guayaquil había crecido de 8000 a 15000 habitantes, contando con el mayor número de esclavos de la Gobernación y, según Stevenson, con «un exceso de mulatos» (Robles, 1997: 52). A este incremento poblacional costero Michael T. Hamerly lo ha definido como «una revolución demográfica» (1973: 132). En la ciudad también confluían forasteros, comerciantes, visitantes y trabajadores temporales (Chaves, 2006: 50-51) que pululaban por calles sin pavimentar, donde las casas estaban sobre pilotes, rodeadas de palmeras, perfilando un espacio pueblerino (Robles, 1997: 53) (Figuras 3 y 4).



Figura 3. Vista de Guayaquil, José Cardero, dibujo expedición Malaspina (1789-1794). © Museo de América, Madrid (MAM 02207). Fotografía: José Luis Muncio.



Figura 4. *Vista del Golfo de Guayaquil*, Fernando Brambila, dibujo expedición Malaspina (1789-1794). © Museo de América, Madrid (MAM 02208). Fotografía: José Luis Municio.

Si bien los operarios de los astilleros podían ser de todos los colores, el cargo de capitán de la maestranza, creado en 1730, siempre estuvo en manos de una autoridad peninsular o criolla. Hubo algunos trabajadores cualificados que tuvieron un papel destacado en la independencia. Tal es el caso del carpintero limeño Fernando Sáenz, quien en 1817 era maestro mayor de carpintería y en 1820 contribuyó a la independencia de Guayaquil gracias «al liderazgo que ejercía sobre los hombres de los astilleros», siendo elegido en 1820 como regidor del cabildo y reelegido en 1821 y 1822, en pleno Trienio Liberal (Laviana, 1984: 89-90).

Por otro lado, hay que tener presente que en Guayaquil el cacao —también conocido como la pepa de oro— será considerado el «motor» de la economía de exportación (Contreras, 1994: 192). Se ha sostenido que la exportación de cacao en barcos guayaquileños se inició a gran escala a partir de 1593. Así, ya para 1617 se observó la presencia de muchas chacras de cacao en la gobernación de Guayaquil, producto que se exportaba en zurroneos a Perú, Tierra Firme, Centroamérica y Nueva España. Pero a partir de 1604 cualquier cacao guayaquileño exportado debía pasar por el control de los comerciantes limeños (León Borja y Szászdy Nagy, 1964: 4-5), dándose así no sólo con los astilleros, sino también con la producción cacaotera, un encuentro entre Guayaquil y Lima que propiciaba que interactuaran ambas ciudades y sus habitantes.

En el siglo XVIII se dieron reales cédulas en contra de las exportaciones de cacao guayaquileño favoreciéndose, de esta manera, al cacao de Caracas. En 1724, por ejemplo, se prohibió el envío de cacao de Guayaquil a los puertos del Pacífico norte y en 1729 se inició el monopolio de la Compañía de Guipúzcoa, que se abocó a desarrollar el mercado para los productores caraqueños, al reservarles las ventas en la Nueva España o México, que era el principal consumidor (*Ibidem*: 19-20). Así, las prohibiciones que pesaban sobre Guayaquil determinaron la prosperidad de Caracas,

pero, a su vez, estimularon las protestas de los comerciantes de Lima envueltos en el negocio y, por lo tanto, afectados por la nueva ruta. El regreso de una prosperidad parcial del cacao guayaquileño será resultado de su participación en el mercado español, que también demandaba el producto (*Ibidem*: 24; 27).

Y es que el interés por la «pepa de oro» también se dio en Europa, convirtiéndose el consumo del chocolate en una costumbre, sobre todo a nivel de las elites europeas. Incluso el chocolate llegó a ser declarado la bebida oficial de la corte francesa (Abas, Acuña y Naranjo, 2020: 64). En el caso de España el incremento del envío de cacao venezolano a Cádiz, a través de la Compañía Guipuzcoana, permitió que el cacao de Guayaquil pudiera ingresar a México sin que los comerciantes caraqueños pusieran demasiadas trabas, aunque las restricciones seguían vigentes (Hernández, 2008: 67). En este sentido, hay que subrayar que el cacao de Guayaquil tenía algunas peculiaridades: podía permanecer más tiempo almacenado sin adulterarse y era un tanto más amargo que el de Caracas, por lo cual debía mezclarse con azúcar. Pero quizá su mayor ventaja era que —debido a lo propicio de su producción y a lo bajo de su flete (Miño, 2009b: 6)— podía mantener un precio bastante más asequible que el caraqueño, lo que colaboró en ampliar su mercado y entrar en el consumo de todos los sectores sociales. Hay registro de que algunas personas lo bebían varias veces al día, por ser considerado fortificante. El cabildo de México, por ejemplo, lo definía como una bebida muy común y necesaria (Quiroz, 2014: 41-42). De ahí que el gremio limeño tratara de sacar partido de esta coyuntura favorable, lo que se observa en la presencia de embarcaciones que transportaban a Cádiz cacao procedente del Callao —no de Guayaquil, su lugar de origen— lo cual obviamente beneficiaba a los comerciantes limeños (Miño, 2009a: 295)². Como señala Carlos Contreras, los comerciantes de Lima eran dueños del capital más considerable, de los contactos claves en Cádiz y de las mejores embarcaciones para el transporte de ultramar. Incluso llega a afirmar que esto convertía a los comerciantes guayaquileños, «en meros apoderados» (Contreras, 1994: 231).

Finalmente, la real cédula de 1774 autorizó el libre comercio entre los virreinos de México, Perú y Nueva Granada, y aunque en 1775 el cabildo de Caracas mantenía activa su protesta contra el cacao guayaquileño que entraba por Acapulco, se contraargumentó que el cacao venezolano no estaba en condiciones de abastecer la alta demanda del mercado mexicano (León Borja y Szászdy Nagy, 1964: 32 y 35-36). Vale recordar que Nueva España era considerado en el siglo XVIII el principal comprador de cacao a nivel mundial (Valle, 2011: 239). Es más, en 1785 Guayaquil incrementó su producción a tal punto que se experimentó un retroceso en el precio del cacao (Soler, 2014: 614). Y es que, precisamente en 1780, durante la administración del gobernador Ramón García de León Pizarro, se plantaron 665 000 árboles de cacao (Conniff, 1977: 394). Aunque en esos años Lima y Guayaquil pertenecían a virreinos distintos, los comerciantes limeños aprovecharon esta coyuntura favorable para conseguir licencias que los habilitaban a exportar cacao a Nueva España. Recién con Carlos IV, en 1789, se declaró el comercio completamente libre entre Guayaquil y Nueva España, ratificándose de esta manera la real cédula de 1774 (León Borja y Szászdy Nagy, 1964: 39).

En 1803 se vio la necesidad de que Guayaquil quedara militarmente subordinado a Lima, removiéndolo del virreinato de Nueva Granada. Posteriormente, en 1806, y esta vez a instancias del virrey Fernando de Abascal, Guayaquil pasó a depender del consulado de Lima, separándose del de Cartagena. El propio Abascal no tuvo reparos en enfatizar en su *Relación de Gobierno* que los ingresos de la Real Hacienda se habían incrementado sustancialmente desde que se disponía de dividendos que ingresaban por el comercio del cacao guayaquileño (Abascal, 1944 I: 219). Con ello, en términos militares y comerciales, Guayaquil quedaba supeditado al virreinato peruano (O'Phelan, 2009: 33) dos años antes de que José Bonaparte tomara Madrid. Así, es posible observar que si bien durante la invasión napoleónica y el inicio de la guerra de independencia hispanoamericana, las exportaciones del

²Por ejemplo, de acuerdo con el *Mercurio Peruano* del 16 de febrero de 1794, el día 10 de dicho mes había fondeado en el Callao el paquebot Santa Rosa, que procedía del puerto de la Puná, en Guayaquil, transportando 290 cargas de cacao de 22 libras cada una. De Lima debían embarcarse a Acapulco o Cádiz (*Mercurio Peruano*, 1794/1966, t. X: 118).

cacao caraqueño sufrieron una sensible caída entre 1805 y 1820, la producción guayaquileña aumentó un 50 %. En el momento de declararse Guayaquil independiente y formar una junta de gobierno — el 9 de octubre de 1820— estaba exportando sostenidamente cacao a España, Perú, Chile, Panamá, Centroamérica y Acapulco (León Borja y Szászdy Nagy, 1964: 42), aunque había empezado a emplear embarcaciones neutrales, sobre todo de bandera norteamericana (Cubitt, 1982: 275).

3. El Trienio Liberal y la junta de Guayaquil de 1820: un contexto ineludible

En enero de 1820 se instauró en España el Trienio Liberal (1820-23), luego que el general asturiano Rafael del Riego obligara a Fernando VII a poner nuevamente en vigor la constitución gaditana de 1812. De esta manera se estableció un gobierno constitucional, lo cual produjo desencuentros y álgidas discusiones entre el rey, los ministros y las Cortes (Varela, 1996: 659). La subida al poder español de los liberales creó ciertas expectativas —que demostraron ser infundadas— entre los criollos americanos. En este contexto, tanto San Martín como Bolívar pensaron que esta coyuntura política de apertura favorecería la independencia hispanoamericana, pero ambos se equivocaron, ya que España —bajo el régimen conservador o el liberal— no estaba dispuesta a perder sus colonias y prescindir de los jugosos ingresos económicos que le aportaban (O'Phelan, 2021a: 141).

No es casual, por lo tanto, que San Martín se embarcara desde Valparaíso en agosto de 1820 con el propósito de liberar al Perú, ni que precisamente en octubre de ese mismo año se constituyera una junta de gobierno en Guayaquil. Sin embargo, ya había antecedentes del funcionamiento de una junta en la Audiencia de Quito, concretamente la que se estableció en agosto de 1809 —también denominada junta de los «marqueses», ya que la mayoría de los titulados quiteños la integraban— y que, a pesar de enviar una legación a Guayaquil, no logró su adhesión (Gutiérrez, 2007: 354). Era una junta que pretendió gobernar en nombre de Fernando VII, el rey cautivo, y que en parte tenía la intención de retomar algunas demandas de autonomía, como conseguir que España le otorgara a Quito la categoría de Capitanía General, un pedido que ya había formulado el presidente de la Audiencia, barón de Carondelet, en 1805 (O'Phelan, 2014: 50; 53, Deidán, 2020). Pero la naturaleza de la junta guayaquileña de 1820 fue distinta. Surgió en un momento en que ya se habían establecido gobiernos disidentes en Buenos Aires, Chile y Santa Fe, los cuales habían logrado conseguir su independencia. Adicionalmente, como se ha visto, el temprano XIX fue para Guayaquil una coyuntura de prosperidad económica que favoreció a su elite: hacendados y comerciantes. Los dirigentes de la junta de 1820 no fueron titulados, pero sí una elite ilustrada, recayendo la presidencia en Joaquín de Olmedo, guayaquileño formado en las aulas del convictorio de San Carlos de Lima —siendo luego diputado por el Perú en las Cortes de Cádiz de 1811-1814 (O'Phelan, 2012: 92; 94)—, hijo de hacendado y un reconocido hombre de letras, respetado como abogado y orador (Ricketts, 2017: 191). Ya en 1814, en un informe remitido al ministro de Indias, Olmedo se refería al potencial económico de Guayaquil en los siguientes términos: «es tan grande la feracidad y abundancia de esta provincia, que *con otro fomento y bajo otro auspicio* sería hoy la más rica de América» (Laviana, 1987: 166). Probablemente, para Olmedo y sus colaboradores la junta iba a ser el vehículo que auspiciara ese otro «fomento».

Lo cierto es que en los últimos años (1816 y 1817) el cabildo de Guayaquil había denunciado que la recolección de impuestos se había vuelto particularmente engorrosa y, cuando en 1818 se trató de introducir una donación compulsiva que iba a gravar a los vecinos más pudientes, la oposición de la elite criolla fue tan intensa que obligó a que el decreto se revocara (Cubitt, 1982: 278). Para 1820 era posible detectar una división al interior de la elite criolla de Guayaquil, estando por un lado los grandes comerciantes —que querían mantener sus vínculos económicos con Lima y eran catalogados de conservadores— y por otro los medianos comerciantes que se sentían explotados por los mercaderes prominentes de Guayaquil y Lima y que buscaban proteger sus propios intereses a partir de la opción que les ofrecía la independencia (*Ibidem*: 279). Estos últimos estarían de acuerdo con el «otro auspicio», al que se refería Olmedo.

El historiador guayaquileño Jaime E. Rodríguez considera que la captura del comodoro Brown en febrero de 1816 por parte de las milicias de Guayaquil al mando del coronel Jacinto Bejarano, «hizo que los guayaquileños cobraran conciencia de su propio poder» (2004: 83), lo cual acrecentó su orgullo y el creer en su propia capacidad para defender sus derechos. En 1819 el congreso de Angostura estableció la República de la Gran Colombia, incluyendo al Reino de Quito en su integridad, obviando de esta manera reconocer que Guayaquil, desde 1806, formaba parte del virreinato del Perú. En 1820, al instalarse el Trienio Liberal en España, los guayaquileños sintieron que la restitución del gobierno constitucional era inestable y, en respuesta a una posible contramarcha, el 9 de octubre constituyeron una junta de notables que declaró la independencia de Guayaquil, enviando luego proclamas a Quito y Cuenca, y convocando a un congreso constituyente para el 8 de noviembre de 1820, a la par que se conformaba un ejército (Rodríguez, 2004: 87). El juramento de la independencia se hizo «por voluntad del pueblo y de las tropas». La proclama también aludía a la fertilidad del territorio liberado: «Guayaquileños: conservad este precioso tesoro; la naturaleza ha privilegiado nuestro suelo: malas leyes lo habían esterilizado, pero ahora el soplo del grito de libertad, empezará a cubrirlo de flores y frutos» (Fazio, 1987: 92). Olmedo, al instalarse la junta, comunicó a San Martín y Bolívar, «por primera vez *pronunció libremente su voluntad el pueblo de Guayaquil y puso los cimientos de su libertad política*» (Rosero, 2017: 184)³.

Apoyaron el proyecto varios miembros de la elite guayaquileña como José de Villamil, comerciante acaudalado; Luis Fernando de Vivero, abogado graduado en la universidad quiteña Santo Tomás de Aquino; Jacinto Bejarano, militar y caballero de la orden de Santiago, y los militares Francisco y Antonio Elizalde. Hubo consenso en fomentar el comercio de Guayaquil con otros puertos de América que ya eran independientes. Quizá basados en la experiencia de los puertos vecinos, los guayaquileños sintieron la necesidad de independizarse y operar en igualdad de condiciones. Así, con el apoyo de comerciantes y terratenientes de la provincia, se dio prioridad a la elaboración de un código comercial que desligara a Guayaquil del consulado de Lima (Morelli, 2018: 150). Observando las raíces comerciales de la junta, Hamerly ha descrito al movimiento como «un golpe del cacao» (citado en Cubitt, 1982: 262), aunque la proyección política de Guayaquil iba a ser mayor al definirse en su territorio el futuro de la independencia del Perú.

Joaquín de Olmedo, con una amplia trayectoria política pero poco manejo burocrático, asumió la presidencia de la junta, contando con la colaboración de Rafael M. Jimena, un antiguo oficial del ejército, y de Francisco María Roca, perteneciente a la burguesía comercial guayaquileña, quien se desempeñó como vocal; esta coalición sería identificada como el Triunvirato (Rosero, 2017: 184). La junta proclamó la independencia de la provincia y su derecho «a unirse a la gran asociación de su elección entre las que forman la América meridional» que, como explica Federica Morelli, se refería a poder incorporarse a una confederación de cuerpos soberanos en la que Guayaquil habría mantenido su independencia y autonomía (2018: 150-151). Es más, se suponía que la junta guayaquileña iba a conservar su independencia hasta que los estados de Perú y Colombia se liberaran del gobierno de España, «en cuyo caso queda en entera libertad de agregarse al estado que más le conviniere» (García, 1928: 22).

Precisamente sería durante el funcionamiento de la junta que Guayaquil se convirtió en objeto de disputa entre San Martín y Bolívar, quienes buscaron anexarla políticamente: el primero al Perú y el segundo a Colombia. Aunque, como se ha hecho notar, al establecer en 1819 la Gran Colombia Bolívar dio por sentado que se estaba incluyendo a Guayaquil como parte del reino de Quito (Busaniche, 1995: 109). Pero oficializar esta anexión tomaría casi dos años. Recién en julio de 1822, luego de haber ocurrido el 24 de mayo la victoria de Pichincha, con lo cual se selló la liberación del reino de Quito, es que Sucre —a nombre de Bolívar y de Colombia— incorporó Guayaquil al proyecto integracionista del libertador caraqueño. Así, Guayaquil quedaba «bajo los auspicios y protección de la República de Colombia», además de ponerse el comando unificado de todas las tropas bajo la dirección de Sucre (Landázuri, 1989: 123). Como había expresado claramente Bolívar

³Las cursivas son nuestras.

al abogado bogotano Francisco de Paul Santander, vicepresidente de la Gran Colombia, en una misiva del 21 de junio de 1822, remitida desde Quito, «renunciar a Guayaquil es imposible, porque sería más útil renunciar al departamento de Quito. Además de ser contagioso el ejemplo inicuo e impolítico de Guayaquil, su territorio está enclavado en nuestra frontera por el sur: está protegido por el Perú...». En dicha ocasión, y en la misma carta, Bolívar explicitaba que había prometido mandar tropas para apoyar al Perú, «siempre que Guayaquil se someta y no dé más cuidados» (*Acercamiento...*, 1990: 327).

En este sentido, un punto de coincidencia entre San Martín y Bolívar fue que la Provincia Libre de Guayaquil, también llamada Junta Superior de Guayaquil, no podía seguir como estado independiente. En este contexto se perfiló un grupo que favoreció la anexión al Perú, al que Olmedo denominaba «los Peruleros», teniendo en cuenta que la autonomía de Guayaquil se había logrado con el apoyo del batallón de Granaderos de Reserva, que era peruano (Cubitt, 1971: 396-397). Pero, en realidad, se podía identificar la presencia de tres partidos: el «más popular y el más fuerte» era el que buscaba la independencia absoluta, un segundo grupo era favorable a la anexión al Perú, y el tercero —«que era el menos numeroso pero compuesto de hombres resueltos»— se decantaba por la anexión a Colombia (Martínez, 2013: 129). En un inicio el gobierno guayaquileño solicitó auxilios a San Martín, quien envió a Tomás Guido y al coronel mayor don Toribio Luzuriaga. La derrota de la batalla de Huachi —el 22 de noviembre de 1820— demostró a los guayaquileños que iban a necesitar aliarse con otros poderes más hegemónicos si querían que la junta subsistiera. Fue probablemente ese el momento en que San Martín pudo haber logrado que Guayaquil se anexara al Perú, pero sus delegados, Guido y Luzuriaga, regresaron al Callao el 5 de enero de 1821 sin haberlo conseguido. Cubitt considera que, con la salida de los enviados de San Martín, se termina la primera fase de las relaciones diplomáticas -militares de la Provincia Libre de Guayaquil (Cubitt, 1971: 399-400).

La junta mostró satisfacción de haber sobrevivido al ataque realista y se avocó a consolidar su independencia. Pero justamente en 1821 se dio inicio a una agresiva campaña diplomático militar a cargo de Antonio José de Sucre, siguiendo instrucciones de Bolívar. La Junta Superior había firmado un documento con el general José Mires, representante de la Gran Colombia, reconociéndose en el escrito la independencia guayaquileña, lo cual provocó que fuera posteriormente anulado al llegar Sucre a la gobernación costeña. Fue en ese momento en que Bolívar decidió acantonar en el puerto guayaquileño una división colombiana y se procedió a firmar un nuevo convenio, el 15 de mayo de 1821, bajo el cual Guayaquil quedaba bajo los «auspicios y protección de Colombia» (*Ibidem*: 400-403), con lo cual se establecían lazos de dependencia.

En estas circunstancias Bolívar comenzó a exponer cada vez con más claridad sus intenciones frente a la junta. El 2 de enero de 1822 escribió desde Cali, en referencia a Guayaquil: «yo creo que Colombia no permitirá jamás que ningún pueblo de América corte su territorio», distribuyendo esta terminante misiva entre varias personas. San Martín, quien recibió una copia, respondió a Bolívar con otra carta, el 3 de mayo, en la que le expresaba: «siempre he creído que en tan delicado negocio el voto espontáneo de Guayaquil sería el principio que fijara la conducta de los estados limítrofes, a ninguno de los cuáles compete presionar por la fuerza de deliberación de los pueblos» (*Ibidem*: 408). Mantuvo, una vez más, su postura «legalista» (Pasquali, 2004: 390). Al mismo tiempo ordenó al general cuencano José de La Mar que mandara retirar la división de Andrés de Santa Cruz, con la que había apoyado a Sucre. El 5 de enero de 1822, tres días después de la carta anterior, Bolívar le escribió desde Cali a Santander, haciéndole saber que le había escrito a Olmedo y, refiriéndose a Guayaquil agregó «que *una ciudad y un río no pueden constituir una nación*; que Guayaquil ha sido una dependencia de la provincia de Quito, y ésta de Nueva Granada» (Guerrero, 2010: 51)⁴. En otro acápite recalca que al general Sucre le había dado instrucciones para que obrara con energía y que «por ningún caso se permita que Guayaquil se incorpore a otro gobierno» (*Ibidem*: 51).

⁴ Las cursivas son nuestras.

En febrero de 1822 Bolívar fue aún más categórico en su posición política. En una carta escrita desde Cuenca sostuvo: «pienso que es del interés de los gobiernos limítrofes impedir las disensiones de la provincia de Guayaquil, qué *siendo el complemento natural del territorio de Colombia*, pone al gobierno en el caso de no permitir jamás se corte de nuestro seno una parte por pretensiones infundadas» (Cubitt, 1971: 407)⁵. El 1 de junio de 1822 Bolívar se ratifica con contundencia en su dictamen anterior, manifestando: «debo hacer presente que, si en último resultado nos creemos autorizados para emplear esta fuerza en condenar el Perú en sus límites y en hacer *volver a entrar a Guayaquil en los de Colombia*, es también mi opinión que debemos emplear esta fuerza lo más prontamente posible» (*Ibidem*: 408)⁶. Al día siguiente, 2 de junio de 1822, Bolívar le escribió a Francisco de Paula Santander informándole: «yo pasaré al sur con las tropas con el objeto de pacificar aquello y de tener la entrevista con San Martín». Y por esas fechas, en una carta dirigida a San Martín, estando próxima la reunión de ambos, Bolívar le agradecía al protector del Perú por aceptar la entrevista, enfatizando sobre el encuentro: «yo lo deseo con mortal impaciencia y le espero con tanta seguridad, como ofrecida por V.E.» (*Acercamiento...*, 1990: 331). Ya en una carta previa, el general caraqueño le había adelantado que «los intereses de *una pequeña provincia* [léase Guayaquil] no pueden alterar el porte majestuoso de Sudamérica. Espero con impaciencia la discusión que V.E. se digne sugerir» (Masur, 1960: 392).

Alarmados por la conducta avasalladora del general caraqueño, la junta había escrito el 2 de abril a San Martín, solicitándole la protección del Perú. Pero la victoria de Pichincha, el 24 de mayo de 1822, y la capitulación del general ceutí Melchor de Aymerich, iban a enturbiar los propósitos de la Provincia Libre de Guayaquil, ya que ambos hechos serían abiertamente celebrados con euforia por la población guayaquileña, siendo este el momento que Bolívar consideró oportuno para realizar la anexión. Cómo le expresaba Sucre a Monteagudo, ministro de Relaciones Exteriores del Perú, luego del triunfo de Pichincha «el ejército español que oprime estas provincias ha sido completamente destruido [...] en consecuencia esta capital [Quito] y sus fuertes están en nuestras manos, después de una capitulación que tuvimos la generosidad de conceder a los vencidos» (Sucre, 1981: 64). Bajo estas circunstancias la junta insistió en comunicarse nuevamente con el Perú, expresándole a San Martín, «V.E. debe recordar las insinuaciones del Libertador a este gobierno [junta] sobre la agregación de esta provincia a la República [de Colombia] y su derecho parecerá más fuerte sostenido hoy por 3.000 bayonetas». De acuerdo con David Cubitt (1971: 408), en ese momento la Junta Superior de Guayaquil ya sabía que tenía los días contados.

Mientras Bolívar avanzaba con éxito sobre la Audiencia de Quito y la Gobernación de Guayaquil, San Martín enfrentaba graves problemas de gobernabilidad en el Perú, situación que seguiría empeorando, como se analizará más adelante. Antes que se produjera la famosa entrevista, Bolívar y los colombianos estaban en condiciones de imponerse con facilidad, dadas las circunstancias por las que atravesaba Guayaquil. De ahí que no hubo demasiada resistencia al incorporar a la disputada provincia guayaquileña a la Gran Colombia el 13 de julio de 1822, solo dos semanas antes que se produjera la entrevista. Es así que cuando San Martín arribó a Guayaquil para el encuentro con Bolívar, el Libertador ya le había escrito, el día 25, una misiva en la cual le manifestaba las ansias que tenía de estrecharlo «*en el suelo de Colombia*, al ser [San Martín] el primer amigo de mi corazón y de mi patria» (Paredes, 2015: 40)⁷, aunque, de hecho, al general argentino ya le habían adelantado la noticia de la incorporación de Guayaquil a Colombia no bien llegó a Puná (*Ibidem*: 40). Estaba advertido, por lo tanto, de que al desembarcar en Guayaquil iba a pisar suelo colombiano. El tema quedaba fuera de discusión. Ahora se podrían negociar los refuerzos militares que Colombia había ofrecido enviar al Perú. Eventualmente San Martín tuvo que admitir que, con respecto a Guayaquil, «el general Bolívar nos ha ganado de mano, porque la mayoría del pueblo rechaza esa idea» (Cruz, 1983: 162). Como veremos, esta era la segunda vez que San Martín trataba de entrevistarse con Bolívar; en el primer frustrado intento Guayaquil era aún una provincia independiente.

⁵ Las cursivas son nuestras.

⁶ Las cursivas son nuestras.

⁷ Las cursivas son nuestras.

4. Antecedentes de la entrevista de Guayaquil y el encuentro entre los libertadores

A medio año de haber asumido el protectorado del Perú, el 8 de febrero de 1822, San Martín se embarcó rumbo a Guayaquil, dejando el gobierno peruano en manos del marqués de Torre Tagle (Miller, 1975 I: 283), su colaborador cercano y futuro compadre (O'Phelan, 2001: 398)⁸. El propósito del protector era, obviamente, entrevistarse con Bolívar. Es probable que en ese momento sintiera que requería con cierta premura de una reunión con el Libertador de Colombia. El panorama político del Perú no era tan halagador como cuando en 1820 había arribado. Según las anotaciones del general irlandés Daniel O'Leary en sus *Memorias*, cuando San Martín desembarcó «el apoyo a la independencia era general en todo el Perú» (Lynch, 1986: 270). En contraste, entre abril y mayo de 1822, el viajero inglés Gilbert Mathison observó que, en Lima «no se sentía el espíritu de nacionalidad ni el entusiasmo patriótico» (Mathison, 1971). Esta opinión la vertía solo un par de meses después de que San Martín intentara el fallido encuentro con Bolívar, lo que podría implicar que el ambiente político debió ya estar caldeado en febrero.

Inesperadamente, la goleta en la cual San Martín emprendió viaje a Guayaquil, teniendo como destino final Quito (Lynch, 2009: 187)⁹, hizo una escala no programada en Huanchaco, Trujillo, el 11 de febrero. En este puerto norteño el protector del Perú se enteró que Bolívar no se encontraba en Quito, sino en plena campaña en Pasto, una provincia colombiana adepta al realismo, que recién pudo doblegar el 7 de abril en la batalla de Bomboná, descrita como «larga y sangrienta» (Bushnell, 2002: 109). Por lo tanto, el 27 de febrero San Martín ya estaba de regreso en el Perú y el primer intento de reunirse con Bolívar se había abortado. Su inmediato regreso es señal de que no tenía intenciones de avanzar hacia Guayaquil y disuadir a la junta superior de incorporarse al Perú, si bien esa habría sido una oportunidad idónea para llevarlo a cabo. Pero la dejó pasar, lo que abona el argumento de que el interés central de su visita era conseguir refuerzos militares de parte de Bolívar para culminar con la independencia peruana, que aún estaba incompleta. Cómo señaló la viajera inglesa María Graham sobre la personalidad de San Martín, «parece haber en él cierta timidez intelectual, que le impide atreverse a dar libertad, a la vez que atreverse a ser déspota» (Busaniche, citado por Pasquali, 2004: 390). En este caso, no se atrevió a dar el paso que lo separaba de Guayaquil porque quizá, de hacerlo, esto habría dificultado sus negociaciones con Bolívar, quien tenía la mira puesta en el puerto y le había pedido al protector «no mezclarse en los asuntos de Guayaquil» (Scocoza, 2014: 31).

En el interín del primer y segundo intento de San Martín por llegar a Guayaquil, entre los meses de febrero y julio de 1822, dos importantes sucesos ocurrieron en el Perú, los cuales debieron influir en que el protector se avocara a concertar la reunión con Bolívar, que sin duda le urgía se materializara cuanto antes. Definitivamente, era el general argentino el que tenía más necesidad porque se realizara el encuentro (Lynch, 2006: 234). El primer hecho que lo debió alterar fue la sonada derrota de las fuerzas patriotas por el ejército realista bajo la conducción de Canterac, el 7 de abril de 1822, hecho que es conocido como el «desastre» de Macacona, en Ica, por haber registrado ingentes pérdidas humanas para los patriotas (Marco, 2013: 275-276). Esto demostró, una vez más, que el ejército de San Martín requería urgentemente de refuerzos militares. De hecho, hacía meses que el general argentino ya era consciente de la necesidad de contar con una ayuda militar procedente de fuera del Perú, para poder completar la lucha por la independencia (Anna, 1979: 210), pues su ejército no daba abasto.

⁸ El 26 de marzo de 1822 los marqueses de Torre Tagle bautizaron a su hija Josefa Manuela en la capilla del Supremo Gobierno, firmando como padrino de la niña don José de San Martín. De ahí en adelante, en la correspondencia que cursaban, San Martín y Torre Tagle se daban el trato de compadres.

⁹ En una carta enviada por San Martín a Bolívar, el 13 de julio, le manifestaba que luego de llegar a Guayaquil se dirigiría a Quito, a darle el encuentro.

El segundo acontecimiento de interés fue de carácter diplomático y se dio el 6 de julio de 1822, con la firma del tratado de «unión, federación y liga» entre el delegado de Colombia, Joaquín Mosquera, y el ministro de Relaciones Exteriores, Bernardo Monteagudo, por el Perú (Denegri, 1996: 62-63). En palabras del propio Monteagudo, Colombia había enviado «un ministro extraordinario, con quien he tenido la satisfacción de firmar un tratado solemne...» (Monteagudo, 2009: 93). Con este convenio se afianzaba la reunión pendiente entre los libertadores que se había frustrado en el mes de febrero. El tratado implicaba un acercamiento.

Sintiendo que el ambiente era propicio, el 14 de julio de 1822 San Martín volvió a embarcarse en la goleta *Macedonia* rumbo a Guayaquil, arribando a Puná el día 25. Ahí los miembros de la depuesta junta superior pasaron a bordo a saludarlo e informarle que el 11 de julio había llegado Bolívar a Guayaquil «bajo arcos triunfales» (Bushnell, 2002: 113), anexando el día 13 la provincia libre a la Gran Colombia (Vargas, 1958: 365). El tema de Guayaquil era un hecho consumado. Es más, miembros de la destituida junta guayaquileña tomaron refugio a bordo de la flota peruana (Lecuna, 1951: 381), terminando exiliados en Lima donde, evidentemente, tenían contactos comerciales que se remontaban al siglo xvi.

Bolívar, al tener noticias del arribo de San Martín, envió a sus edecanes a invitarle a bajar a tierra. El día 26 el protector desembarcó y «entre vítores de la multitud» fue conducido hasta la casa de la familia Luzuriaga, donde lo esperaba el general caraqueño (Lecuna, 1951: 381). San Martín iba acompañado de una comitiva conformada por José de La Mar, Francisco Salazar, el coronel Manuel Rojas —secretario de la legación peruana— y sus edecanes Rufino Guido y Salvador Soyer (Paredes, 2015: 41). Fue ahí donde por primera vez los libertadores se abrazaron y, ese mismo día, conferenciaron por un par de horas (Vargas, 1958: 365-366) (Figura 5).

En realidad, no es exacto afirmar que los libertadores se reunieron en seis ocasiones sin darse ninguna entrevista propiamente dicha (Pérez, Puerta y Morán, 2021: 6)¹⁰. De los seis encuentros que se produjeron, dos fueron claramente entrevistas: la primera de casi dos horas, el día de su llegada, y la segunda, de cuatro horas, al día siguiente de haber arribado. En ambas oportunidades, sobre todo en la segunda, pudieron conversar sostenidamente, aunque después Bolívar comentara, minimizando el encuentro, en una carta remitida a Santander el 29 de julio «antes de ayer por la noche partió de aquí [Guayaquil] el general San Martín, después de una visita de treinta y seis o cuarenta horas: se puede llamar visita propiamente, porque no hemos hecho más que abrazarnos, conversar y despedirnos» (*Acercamiento...*, 1990: 331). No debió ser tan casual lo que se trató porque significó, de hecho, el fin del Protectorado.

Queda por definirse cuál fue la agenda que cubrieron en sus reuniones. Aunque se ha señalado que las conversaciones se dieron sin minuta inmediata u oficial (Puente, 1992: 166), hubo, en definitiva, puntos centrales —o un punto central— alrededor del cual debieron girar las entrevistas. Pero

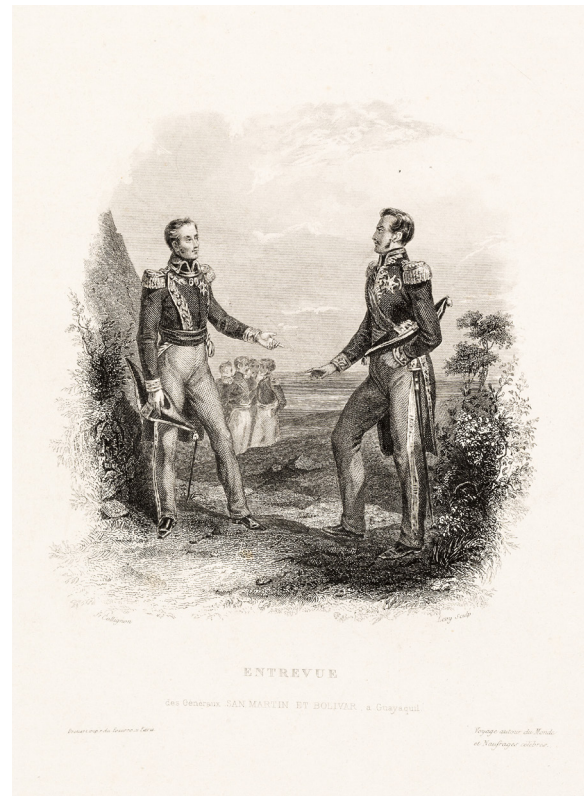


Figura 5. Entrevista de los generales San Martín y Bolívar, J. Collignon, estampa (s. XIX). © Museo de América, Madrid (MAM 11630). Fotografía: José Luis Muncio.

¹⁰ Los autores consideran que no hubo una entrevista, sino que se reunieron en seis ocasiones.

según Bolívar, San Martín no le había presentado ningún plan concreto (Lecuna, 1951: 383). De acuerdo con John Lynch, San Martín buscaba con el encuentro tres cosas: la anexión de Guayaquil, la colaboración de tropas colombianas para reforzar su ejército, y la aceptación de una constitución monárquica (Lynch, 2009: 234). El primer y el tercer punto resultaban obviamente irreconciliables con el pensamiento de Bolívar, y es evidente que la controversia sobre Guayaquil no habría estado agendada (Pérez, Puerta y Morán, 2021: 10) porque ya no quedaba nada que decir al respecto. Mientras, el segundo punto caía en el terreno de la negociación, que en este caso para San Martín era vital poder plantear y discutir. En opinión de David Brading, fue precisamente este segundo punto —la intervención de Bolívar y su ejército colombiano en el Perú— lo que habría motivado el desplazamiento de San Martín a Guayaquil (2011: 240). El propio San Martín confirmó su interés en este último tema al explicar: «mi viaje a Guayaquil no tuvo otro objeto que el de reclamar del general Bolívar los auxilios que pudiera prestar para terminar la guerra del Perú» (Gandía, 1964: 262). El protector había tratado de gestionar con antelación, pero sin éxito, el apoyo militar de Chile y Argentina, de lo cual, al parecer, Bolívar estaba enterado (Vargas, 1958: 363). Y por lo visto, los refuerzos que le ofreció el Libertador a San Martín tampoco cumplieron su cometido. Era un número de soldados equivalente al enviado meses antes por San Martín a Sucre, al mando de Santa Cruz, pero que no daba la talla para poder finalizar con la campaña del Perú.

Las entrevistas del 26 y 27 de julio de 1822 se realizaron a puertas cerradas, aunque más adelante hubo ciertos personajes del entorno de ambos libertadores que se atribuyeron haber tomado apuntes de los temas que se trataron¹¹. Sin embargo, alguien de la entera confianza de San Martín, como lo era el bonaerense Rufino Guido —militar, diplomático y edecán del protector— no dudo en enfatizar: «solos el general San Martín y Bolívar estuvieron encerrados por más de dos horas», aludiendo a la primera entrevista (Chaves, 1965: 127-148). Igualmente, Guido puso en tela de juicio las alusiones de Tomás Cipriano Mosquera, militar colombiano nacido en Popayán, quien se atribuía haber tomado notas de las conversaciones, recalcando que «[entre] oírlo él [Mosquera] de boca de un interesado, a oírlo mientras lo discutían aquellos dos grandes hombres de la época, habrá una diferencia». Comparto la opinión de que las entrevistas se llevaron a cabo sin presencia de ningún testigo, fuese secretario, edecán o ayudante (Paredes, 2015: 45).

San Martín estuvo de regreso en Lima el 19 de agosto, luego de veinte días de travesía desde Guayaquil. Las noticias que lo esperaban en la capital peruana no eran para nada alentadoras. Durante su ausencia, su ministro Monteagudo había sido depuesto y deportado. Hay quienes consideran que esta destitución de su hombre de confianza, artífice de muchas de las medidas implementadas en el protectorado, confirmó la decisión del general argentino de que había llegado el momento de apartarse del gobierno del Perú, sobre todo después del relativo fracaso de la entrevista con Bolívar. Con ella se había jugado su última carta.

Guillermo Miller en sus memorias relata cómo ocurrieron los eventos, que él califica «de conmoción del 28 de julio [1822]». En su versión, en reacción a algunas medidas opresivas del impopular ministro Monteagudo, se reunieron los habitantes de Lima, «en forma tumultaria [sic] y pidieron, por medio del ayuntamiento, su inmediata separación [...] pues su agrio y descortés tono, el opresivo espionaje que había adoptado, y la manera cruel con que había desterrado a muchos individuos sumamente respetables; [y] que se le sospechaba de querer establecer un gobierno monárquico, contrario a los deseos del pueblo, todo sirvió para hacerlo objeto de disgusto y aborrecimiento» (Miller, 1975 I: 288-289). Así, Monteagudo sería tomado preso y enviado primero al Callao, para luego ser embarcado rumbo a Guayaquil y finalmente a Panamá. Más adelante el ministro tucumano argumentó que su salida había sido «una señal de inteligencia *para variar completamente el sistema*

¹¹ En este sentido, la conocida como «Carta Lafond» no se utiliza ni se cita en el presente estudio por ser considerada apócrifa por un sector académico. Fue publicada en 1844 (catorce años después de fallecido Bolívar) por el mercader y oficial de marina francés Gabriel Lafond, y supuestamente escrita por San Martín a Bolívar el 29 de agosto de 1822.

administrativo del Perú» (Monteagudo, 2009: 141)¹². También agregó que se le había atribuido la dirección «casi exclusiva» del gobierno del Perú, por «el doble ministerio que tenía a mi cargo, abrazando mayor número de negocios», justificando que a ello se debía que se le visibilizara con un «exceso relativo de poder» (Monteagudo, 2009: 140). El motín contra Monteagudo se atribuyó a José de la Riva Agüero, a quien San Martín calificó de «despreciable persona», pues fue quien exigió a Torre Tagle la remoción del ministro argentino en funciones (Marco, 2013: 286). Es probable que, a pesar de sus diferencias y posible rivalidad entre los dos nobles limeños, la persecución y maltrato a la que sometió Monteagudo a los titulados y la aristocracia en general —de la cual Riva Agüero y Torre Tagle formaban parte— los llevó a coincidir en concretar el derrocamiento del abogado tucumano, propiciando así la caída del gobierno que Monteagudo orquestaba, es decir, del Protectorado. Aunque hay quienes han interpretado el motín como una manifestación de un sentimiento nacionalista, es mi parecer que su iniciativa estuvo, sobre todo, teñida por una posición de clase.

Pasaremos a analizar cómo se fue forjando la animadversión hacia Monteagudo y las razones que influyeron en la situación crítica en que se encontraba el Protectorado, que llevó a que San Martín estuviera en un estado de franca desventaja durante el encuentro que tuvo con Bolívar en Guayaquil.

5. Una negociación desigual: La desventaja de un San Martín desencantado frente a un Bolívar victorioso

San Martín arribó a la bahía de Paracas el 7 de septiembre de 1820 y entre el 9 y 11 desembarcó su ejército, instalando el día 13, en Pisco, su cuartel general. Comenzó entonces a reclutar para sus filas «robustos esclavos que trabajaban en las viñas y en los plantíos de azúcar» (Miller, 1975 I: 196), aunque hubo propietarios que pudieron retirarlos a tiempo para evitar la leva. El virrey La Serna iba a hacer posteriormente lo propio, creando un cuerpo de libertos reclutados de haciendas entre Chancay e Ica, luego que destituyó a Pezuela en enero de 1821 (Alvarado, 2020: 292)¹³. Su idea era privar a San Martín de enrolos en las filas patriotas. Dos meses después de la estadía en Pisco, el 9 de noviembre, San Martín llegó a Huacho, estableciendo su cuartel general en Huaura, un valle fértil que le pareció adecuado por su cercanía al mar y también a la capital (Lynch, 2009: 124). Fue ahí donde comenzó a mermarse el Ejército Libertador, azotado por una «mortífera pestilencia» de la que también se contagió San Martín (Sánchez, 2001: 243-244)¹⁴. Ello no fue óbice para que el 12 de julio de 1821 el general argentino hiciera, finalmente, su ingreso a Lima; ciudad que unos días antes, el 6 de julio, José de la Serna, el último virrey del Perú, había abandonado con dirección a la sierra sur (Anna, 1979: 176-177; 180).

El 15 de julio se firmó en el cabildo el acta de la independencia y se anunció que el día 28 de julio se iba a proceder a la declaración de la independencia del Perú, para lo cual se levantó un tablador en la plaza mayor de Lima. Ese día San Martín ingresó rodeado de nobles titulados: el marqués de Montemira, gobernador de Lima desde la salida del virrey, quien portaba el estandarte patrio; el conde de San Isidro, alcalde de Lima; y el conde de la Vega del Ren, elegido alférez por el cabildo (Vargas, 1958: 298-299). Según Tomás Guido, la ceremonia convocó alrededor de 16000 personas, y en su recuento, agregó, «no he visto en América un concurso ni más lucido ni más numeroso. Las aclamaciones eran un eco continuo de todo el pueblo» (*Ibidem*: 299; 323). Al día siguiente el arzobispo de Lima, el andaluz Bartolomé María de las Heras, ofició un Te Deum. El 3 de agosto San Martín creó el Protectorado instaurando, de esta manera, su gobierno provisorio (De la Puente, 1992: 158). Su propósito era establecer un «gobierno vigoroso» que estuviera en capacidad de «frenar los males y evitar la anarquía». Por ello concentró en sí el mando político y militar (Bragoni, 2019: 172). En consecuencia, el poder ejecutivo y el legislativo quedaban bajo su control.

¹² Las cursivas son nuestras.

¹³ La Serna junto a otros militares destituyeron a Pezuela en el motín de Aznapuquio, el 29 de enero de 1821.

¹⁴ En dicha epidemia numerosos soldados fallecieron por falta de medicinas.

Es probable que, en un principio, entre la nobleza titulada y la aristocracia hubiera expectativas con relación al proyecto de monarquía constitucional que era, para San Martín, el gobierno plausible para el Perú y que, por lo tanto, pretendió instaurar. Pero hubo dos medidas que tomó, en los albores del Protectorado, que iban a socavar su presencia. La primera fue la agresiva campaña anti-peninsular que lo enfrentó con la elite limeña y la alta jerarquía eclesiástica (Anna, 1979: 181-185). La segunda correspondió a su decreto sobre la abolición de la esclavitud que, si bien daba libertad a los esclavos que fueran admitidos en el ejército patriota, privaba de esta mano de obra a los propietarios peninsulares y criollos que la empleaban en las haciendas azucareras y vitivinícolas colindantes a Lima, quienes no tardaron en levantar sus álgidas protestas, obligando a San Martín a dar marcha atrás y reducir el número de libertos enrolados (O'Phelan, 2010: 82; 84-85). Estas medidas tuvieron el efecto contrario a lo que el protector deseaba: en lugar de acoger a la elite limeña y crear lazos de confianza, más bien la repelieron. Vale recordar que, de acuerdo con Rosas Siles, al momento de ocurrir la independencia en el virreinato del Perú había activos un ducado, setenta marquesados, cuarenta y nueve condados y dos vizcondados (Rosas, 1995: 40-43). Muchos de estos títulos estaban en manos de criollos, unidos por parentesco y/o negocios con los peninsulares, que serían sometidos a una sistemática persecución. Ya Monteagudo había expresado que le preocupaba en particular el caso peruano «por el mayor número de españoles que existen en aquel territorio, por la gran masa de sus capitales, y por otras razones peculiares a su población» (Romero y Romero, comp., 1985: 168).

Este razonamiento, probablemente, lo llevó a imprimirle una inusitada violencia a la campaña anti-peninsular que lideró, desatando agudas críticas de parte de testigos locales y extranjeros. El acoso contra los españoles se inició con una serie de decretos restrictivos que cada vez se fueron estrechando más, hasta provocar el exilio de peninsulares y criollos realistas con encumbrados cargos en la burocracia y el clero, jueces de prestigio, militares de alto rango o prominentes comerciantes de ultramar (Ruiz de Gordejuela, 2006: 460-469)¹⁵. Así, los artículos emitidos a principios de agosto de 1821 ya hablaban de expropiación de bienes y de exilio para los peninsulares que no continuaran pacíficamente en el ejercicio de su industria y juramentando la independencia del país (O'Phelan, 2017a: 299). Al pasar San Martín largas temporadas en su residencia de La Magdalena —aduciendo problemas de salud (Ortemberg, 2014: 249)—, quien tomó, en gran medida, las riendas del Protectorado fue Bernardo de Monteagudo. Aunque después le achacó a Torre Tagle —ahora marqués de Trujillo y Supremo Delegado— haber puesto en vigor las órdenes ejecutadas para expulsar a los españoles del Perú, agregando: «yo aplaudí y coadyuvé su celo, porque estaba de acuerdo con el mío» (Monteagudo, 2009: 119). Con estas palabras se sacudió de responsabilidades. Pero, según el oficial naval británico Basil Hall, el abogado tucumano era conocido por ser un «enemigo acérrimo de la raza española» y, además, en palabras de otro viajero, el también británico Gilbert Mathison, Monteagudo había ofrecido que en sólo unos meses «esperaba desterrar del Perú a todos los tiranos y pillos españoles» (O'Phelan, 2001: 381). Como el propio ministro argentino explicaba en sus *Memorias* (1823), había utilizado de todos los medios a su alcance «para inflamar el odio contra los españoles: seguido de medidas de severidad [...] que tenían por objetivo disminuir su número y debilitar su influjo público y privado» (Romero y Romero, comp., 1985: 168)¹⁶. En este sentido, el destierro fue el arma que empleó para deshacerse de la presencia e influencia peninsular. Y lo consiguió, ya que después se jactaba de que al llegar a Lima vivían en ella más de diez mil españoles y que, luego de su campaña de erradicación, habían quedado escasamente seiscientos (O'Phelan, 2017a: 307). De ahí que el viajero inglés Alexander Caldeleugh señalara en sus escritos: «los españoles son ahora casi todos criollos, pues los chapetones [nacidos en España] han salido del país en su mayoría» (*Ibidem*: 304).

¹⁵ También se puede consultar mi reciente artículo de 2021: «El virrey, el arzobispo, el intendente y el oidor: El destierro político en la independencia del Perú». Ver bibliografía: O'Phelan, 2021b.

¹⁶ Las cursivas son nuestras.

A los peninsulares que deseaban quedarse en el Perú se les dio la posibilidad de nacionalizarse y/o casarse con mujeres locales. Varios de ellos lo hicieron, pero algunos habían tenido puestos de confianza tan determinantes dentro de la administración virreinal que eran señalados como consumados realistas y, eventualmente, debieron emigrar del Perú (O'Phelan, 2001: 385-387). Y, en este sentido, el pasaje de retorno a España resultaba tan costoso —entre 2000 a 2500 pesos— que solo la elite podía afrontarlo, aunque no hay que olvidar que la clase alta viajaba acompañada de sus sirvientes domésticos y sus secretarios, lo que explica que Mathison aludiera a que abandonaron el territorio peruano, el 2 de mayo de 1822, «no menos de seiscientos individuos, *de todos los rangos*» (Mathison, 1971: 291).

Lo cierto es que hubo españoles pertenecientes a los sectores medios y populares que, al no poder pagar la alta suma del viaje a la península, debieron permanecer en el Perú. Y esta heterogeneidad en la composición social de los españoles residentes en Lima se pone en evidencia cuando se secuestraron los bienes de muchos de ellos: fueran artesanos, pequeños comerciantes, tenderos, o grandes hacendados y prominentes mercaderes. En este sentido, el valioso estudio de Arrigo Amadori demuestra que también se incautaron boticas, panaderías, pulperías, sastrerías, carpinterías o bodegones, si estos eran propiedades de peninsulares que habían sido denunciados como colaboradores de los realistas (Amadori, 2014: 195-196). Monteagudo también sería acusado de articular esta red de espionaje.

Si bien algunos emigrados peninsulares tomaron para su retorno a España la ruta de Panamá —por el norte— fueron numerosos los que optaron por regresar vía Río de Janeiro, capital del imperio de Brasil, que en ese momento gobernaba Pedro I bajo el sistema de una monarquía constitucional. Así, confluyeron en el puerto fluminense el virrey Pezuela, el arzobispo de las Heras, intendentes, oidores, titulados, clérigos regulares y seculares, comerciantes y militares, contrarios al Protectorado (O'Phelan, 2017b: 116-118). Y estando ya fuera del Perú, se pudo observar que muchos de los llamados a declarar en el consulado de España en Río de Janeiro manejaban un doble discurso sobre la guerra de independencia, tornándose sus aseveraciones mucho más detalladas y críticas, sin escatimar adjetivaciones, ahora que se encontraban en Brasil (O'Phelan, 2021b: 36-37). Varios de ellos ofrecieron valiosa información como testigos presenciales de los hechos —que expresaron con menos inhibiciones— sin obviar emitir opiniones adversas, a veces demoledoras. Para ese momento era evidente que San Martín ya daba muestras de su incapacidad para constituir un grupo coherente que lo respaldara a él y su proyecto (Ricketts, 2017: 109). Esta falta de manejo político de parte del protector no le pasó en absoluto inadvertida a los exiliados.

Por ejemplo, el arzobispo de las Heras consignó que San Martín lo había despojado de 30 000 pesos que él había depositado en el consulado de Lima, y en respuesta a sus súplicas el protector había aceptado darle 8000 pesos para sus gastos de viaje. Además, el arzobispo calificó en sus declaraciones de «mulato vil» al ministro Monteagudo, algo que no habría hecho en la capital peruana, donde el tucumano era el poder detrás del protector. Denunció asimismo los maltratos a los que lo sometió Monteagudo, mientras él se preparaba para salir al destierro. Quizá la acusación más grave fue imputarle a San Martín haber quebrado el pacto que tenían de que en temas concernientes con la Iglesia «nada se mandaría sin el acuerdo de ambos», ya que el protector había cerrado, sin la autorización del arzobispo, las casas de ejercicios y suspendido a los sacerdotes nativos de España para poder variar la liturgia (O'Phelan, 2017b: 110-111).

Quien también vertió en Río de Janeiro declaraciones agrias sobre el proceso de independencia fue el refugiado realista José María Ruybal, hablando lapidariamente del despotismo, inhumanidad, inconsecuencia y rapacidad de San Martín, afirmando que muchos lo aborrecían. También confirmó lo que ya se sabía, es decir, que Monteagudo «no profería discurso en que no difamara vorazmente aquella nación [España] y todo lo relativo a ella...» (AGI, Audiencia de Lima: leg. 798). Pero hubo otros casos, como el del oidor natural de Burgos, Manuel Genaro Villota, quien confesó que San Martín le propuso continuar en su plaza bajo el nuevo sistema o, en su defecto, salir expulsado, y que él optó por lo segundo (*Ibidem*).

Paralelamente a esta política agresiva frente a los peninsulares, San Martín y sobre todo Monteagudo, recurrieron a dos mecanismos para buscar respaldo al proyecto de la monarquía constitucional. Uno de ellos fue constituir la Sociedad Patriótica, fundada el 10 de enero de 1822, donde un selecto grupo de cuarenta escogidos, entre nobles titulados, eclesiásticos, abogados y militares, iban a debatir sobre el régimen político más adecuado para el Perú. Se ha advertido que muchos de los miembros nombrados para integrar la Sociedad Patriótica eran defensores de la monarquía constitucional, con lo cual San Martín y Monteagudo se cubrían las espaldas (Leguía y Martínez, 1972 V: 103-105). En palabras de Monteagudo, «era necesario que los hombres ilustrados formen una masa común del caudal de sus ideas, que ellos se comuniquen y analicen delante del público, y que el ejemplo de los hombres que piensan excite la emulación de los demás» (Monteagudo, 2009: 91). Con razón esta asociación ha sido descrita como una típica sociedad de intelectuales de la Ilustración protegida y fomentada por el estado (Aljovín, 2001: 356). A pesar de todos estos atributos, las reuniones de la Sociedad Patriótica llegaron escasamente a veinte. Llama la atención que en dicha sociedad no hubiera espacio para representantes de la nobleza indígena, que eran individuos ilustrados y que también tenían una voz que merecía oírse (Walker, 2009: 259). Con esa omisión probablemente se trató de no incomodar a la elite convocada, pero al mismo tiempo se alejó a la población indígena y sus dirigentes del proyecto sanmartiniano (O'Phelan, 2021c: 37-38). No se consideró su capacidad pensante.

El otro recurso que se utilizó para formar un núcleo cercano al protector fue introducir la Orden del Sol, que serviría para formar una nueva elite que fuera partidaria de San Martín. Se condecoró con la orden a peruanos y extranjeros, los más allegados al protector del Perú. Monteagudo explicó que la Orden del Sol era un signo de alianza, un emblema de honor, una recompensa al mérito, «y, en fin, es la expresión histórica del país de los Incas, así con referencia a los tiempos célebres que precedieron a su esclavitud [la conquista] como a los días felices en que recobra su independencia [el Protectorado]» (Monteagudo, 2009: 87). Lamentablemente, esta condecoración no se impuso a ningún descendiente de los Incas, aunque hubo un cacique —Ignacio Quispe Ninavilca, de Huarochirí— que recibió una medalla por su actuación como jefe de guerrilla al mando del regimiento «Valientes de Huarochirí» (BNP, 1821: D8740).

La batalla entre los «hombres de letras» —empleando un término acuñado por Mónica Ricketts— se dio a nivel del periodismo y su impacto se midió a través de la opinión pública. La propuesta contra la monarquía constitucional sustentada en la Sociedad Patriótica fue liderada por el abogado formado en el Convictorio de San Carlos, donde había sido docente, Faustino Sánchez Carrión, cuyo seudónimo periodístico era *El Solitario de Sayán*. Sánchez Carrión escribió una serie de cartas explicando la inadecuación de la institución monárquica en el Perú en contraposición al argumento que defendía Monteagudo, para quien era más bien la democracia la que no se adaptaba a la realidad peruana, mientras que la monarquía constitucional era el puente idóneo entre la colonia y la libertad (Hampe, 2010: 80; 84). La polémica periodística llevó a un desgaste de la propuesta sanmartiniana y un consenso a favor de la república, desbaratándose también a este nivel los planes del Protectorado.

Cuando Monteagudo llegó al Perú en 1820, traía sobre sus hombros una experiencia de más de doce años de haber estado involucrado en las luchas de independencia. Su labor periodística era también reconocida. Entre 1811 y 1812 había participado en el debate político de los periódicos *Mártir o Libre* y la *Gaceta de Gobierno* de Buenos Aires, en un momento en que defendía la instauración de repúblicas democráticas. Ya en el periódico *El Censor de la Revolución*, que fundó posteriormente en Chile, se puede observar cambios en su discurso, orientado ahora a demostrar que en América no estaban dadas las condiciones para instalar una república con amplias libertades políticas y civiles (Montoya, 2001: 86; 93). Había dado un rotundo viraje político. Siguiendo con su activa trayectoria periodística, Monteagudo publicó en el Perú el boletín *El Pacificador del Perú*, propiciando el debate sobre el tipo de constitución política que le correspondía adoptar al gobierno peruano (Montoya, 2001: 98). De ahí que San Martín afirmara que la lucha en el Perú había sido

enteramente de opinión, y que Monteagudo le comentara a Bernardo O'Higgins que «hasta ahora [en el Perú] todo lo hemos hecho con la pluma» (*Ibidem*: 102), confirmando de esta manera la poca actividad militar que se había gestionado.

Pero en esta arena política —el periodismo— sería Sánchez Carrión quien daría la estocada definitiva al proyecto monárquico con sus polémicos artículos en *La Abeja Republicana* y *El Tribuno de la República*, y donde lanzó su célebre pregunta, «¿Qué seríamos a la presencia de una monarquía?» y respondió, «seríamos excelentes vasallos y nunca ciudadanos; tendríamos aspiraciones serviles...». En su opinión, era solo en un régimen republicano donde la población podría ejercer sus derechos políticos y, en este sentido, era necesario estimular la libertad «tanto tiempo dormida» (De la Puente, 1992: 163). Se puede constatar, entonces, que San Martín había perdido injerencia, a nivel del periodismo, de su proyecto político y de la opinión pública peruana, cuando se dio la célebre entrevista de Guayaquil. En definitiva, no fue con el mejor pie a la misma. Estuvo en clara desventaja frente a un Simón Bolívar vencedor de Pichincha, presidente de la Gran Colombia ya plenamente integrada, a la cual había anexado Guayaquil poco antes de reunirse con el protector del Perú. El 26 de setiembre de 1822 Bolívar se mostraba satisfecho luego de la entrevista. No dudó en comentarle por escrito, desde Cuenca, a su compatriota Fernando Peñalver, «La libertad del Perú nos ha dado cuatro hermosas provincias: la de Quito es grande, bella y poblada, y *Guayaquil es incomparable y preferible a todas*, aunque menos poblada; en lo sucesivo dará un millón de pesos anuales. Todo el país es abundante de víveres, muy patriota, y muy colombiano...» (Bolívar, 1979: 167)¹⁷.

6. Epílogo: fin del Protectorado y llegada de Bolívar al suelo de los incas

Se puede tener una idea aproximada sobre lo que conversaron los libertadores en Guayaquil a partir de las medidas que tomó San Martín al regresar al Perú. Así, no bien llegó manifestó su decisión de renunciar a su cargo de protector del Perú, poniendo de esta manera fin al Protectorado. Adicionalmente convocó al Congreso Constituyente con la tarea de elegir un presidente para el Perú (O'Phelan, 2010: 90). En definitiva, como había adelantado Monteagudo al ser deportado, se dejaba el camino libre para el nuevo rumbo que iba a tomar el sistema político peruano. Estaba claro que para Bolívar era crucial que fueran él, y Sucre, al mando del ejército colombiano, quienes concluyeran la independencia del Perú. El logro debía ser para Colombia. En el imaginario político-militar del Libertador no había espacio ni para San Martín ni, posteriormente, para O'Higgins, aunque ambos lo solicitaron (O'Phelan, 2019: 75; 79), inclusive en calidad de subalternos del general caraqueño.

San Martín convocó al Congreso Constituyente el 20 de setiembre de 1822, conformado por 79 diputados y 38 suplentes, 117 en total, aunque no todos concurren (Gálvez, 2001: 328). Anunció que al día siguiente de su instalación se embarcaría rumbo a Chile. Lo que probablemente no esperó es que iba a nombrarse al cuestionado José de la Riva Agüero y Sánchez Boquete como primer presidente del Perú, quien se hizo del cargo a partir del motín de Balconcillo que involucró a varios prominentes militares peruanos y que algunos consideran el primer golpe de estado del Perú (Puente, 1992: 169). Comenzaba así a funcionar la fórmula que cohesionaba el poder civil al poder militar. Se puede decir que estos drásticos cambios, de carácter político, fueron el corolario de la entrevista de Guayaquil. No hay que perder de vista esta perspectiva para poder medir los alcances del encuentro entre los libertadores.

Tendría que pasar medio año de la salida de San Martín, antes que Antonio José de Sucre, enviado por Bolívar, ingresara a Lima en mayo de 1823. El objetivo de su presencia era mantener informado al Libertador de los avatares de la política peruana luego de la caída del Protectorado y de preparar el terreno propicio para la llegada de Bolívar al Perú. El general caraqueño recién hizo

¹⁷ Las cursivas son nuestras.

su entrada a territorio peruano el 1 de septiembre de 1823 (O'Phelan, 2021a: 142), estando al tanto del caos político que iba a encontrar en el Perú, con un gobierno tripartito donde el derrocado presidente Riva Agüero gobernaba ahora desde Trujillo, en la región norte, mientras Torre Tagle lo hacía en Lima, completando el cuadro la presencia del Congreso Constituyente. A lo que Sucre agregó, «[también] mando yo, a las tropas» (Sucre, 1981: 123; 126). Es decir, había, en realidad, cuatro cabezas visibles al mando del país.

Hay que destacar que la alternativa monárquica prácticamente no se volvió a discutir en el Congreso Constituyente. Más aún, en el Discurso Preliminar se enfatizó que «sería una imprudencia que [...] se vinculase [al Perú] otra vez bajo una monarquía, con el degradante título de vasallos [...], ellos quieren ser republicanos» (Chiaramonti, 2012: 145). En las bases de la futura constitución se propuso que el artículo tercero señalara que «la nación se denominará República Peruana [y] se añadieron las palabras “o Provincias Unidas del Perú”» (*Ibidem*: 149).

Para la llegada oficial de Bolívar se siguió un riguroso protocolo que implicó que dos miembros del congreso se desplazaran hasta Guayaquil para escoltar al presidente de la Gran Colombia en su travesía al Perú (Perazzo, 1982: 27). Los designados fueron Faustino Sánchez Carrión —el hombre de letras que había debatido con Monteagudo sobre la adaptabilidad de la monarquía constitucional— y el otro era nada menos que Joaquín de Olmedo, el depuesto presidente de la junta superior de Guayaquil de 1820, a la cual Bolívar había cesado en 1822. Sería el primero, Sánchez Carrión, quien tuvo mayor impacto en el Libertador, convirtiéndose eventualmente en su asesor cercano y su ministro de confianza (O'Phelan, 2021a: 143). No obstante, las dotes literarias de Olmedo se pusieron en relieve cuando en 1825 escribió su famoso *Canto a Bolívar*, que él mismo ilustró, a propósito de la victoria de Junín en agosto de 1824 (O'Phelan, 2019: 124); en el cual señalaba, «proclaman a Bolívar en la tierra, árbitro de la paz y de la guerra [...] Venció Bolívar, el Perú es libre y en triunfal pompa, libertad sagrada en el templo del Sol fue colocada...» (Calderón, 2001: 229-231).

Aunque Bolívar tuvo intención de dar el alcance en Trujillo al depuesto presidente Riva Agüero, este partió al exilio del 25 de noviembre de 1823. De esta manera, durante su gestión en el Perú, Bolívar solo tuvo que lidiar políticamente con el IV marqués de Torre Tagle, quien más temprano que tarde —junto con el ministro de Guerra, conde de San Donás— entró en negociaciones con los realistas, luego que las huestes del virrey La Serna recapturaron Lima el 6 de febrero de 1824 (O'Phelan, 2019: 72; 80). Para ese momento, y debido a que Bolívar había abolido los títulos nobiliarios, el marqués era ahora el ciudadano Torre Tagle, presidente, y el ministro conde de San Donás era, simplemente, don Juan de Berindoaga. Las reglas de juego habían cambiado para la nobleza. La política de Bolívar, en ese sentido, fue más radical que la de San Martín. Ambos nobles revocados serían acusados de alta traición y, mientras Torre Tagle se refugió en los castillos del Callao, donde falleció en 1825 de escorbuto, su aliado Berindoaga fue ejecutado públicamente en la plaza mayor de Lima por orden del Libertador (O'Phelan, 2001: 405-406). Parece que el ex conde de San Donás había acusado a Bolívar de invasor y destructor del país (Proctor, 1972: 329-330). Con su ajusticiamiento se descabezaba simbólicamente a la nobleza y, con ello, se suprimía la alternativa política de una monarquía —aunque fuera constitucional— para el Perú.

Bolívar asumió poderes dictatoriales —a pedido del congreso— el 10 de febrero de 1824. Ese año tendrían lugar las batallas de Junín (6 de agosto de 1824) y Ayacucho (9 de diciembre de 1824), que serían los combates finales con los que se selló la independencia del Perú, recuperándose el sur andino para la república peruana (Figura 6). Pero esa ya es otra historia. El propósito de este trabajo ha sido demostrar el papel que jugó la entrevista de Guayaquil en el cambio del rumbo político del Perú, en plena guerra de independencia.



Figura 6. Ilustración de Joaquín de Olmedo a propósito de la victoria de Junín. Imagen tomada de *La victoria de Junín. Canto a Bolívar* (1826). París. En Biblioteca Nacional del Perú.

Bibliografía

- ABAD, A., ACUÑA, C. y NARANJO, E. (2020): «El cacao de la costa ecuatoriana: estudio de su dimensión cultural y económica». *Estudios de la Gestión*, 7, pp. 59-83.
- ALJOVÍN DE LOSADA, C. (2001): «La Constitución de 1823». En *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. O'Phelan, S. (ed.), Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 351-378.
- ALVARADO LUNA, P. (2020): *Virreyes en armas. Abascal, Pezuela y La Serna: la lucha contrarrevolucionaria desde el virreinato del Perú (1808-1826)*. Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú.
- AMADORI, A. (2014): «Tendrá la patria el consuelo de gozar de dichos bienes. Denuncias y secuestros de propiedades de españoles migrados a Lima (1821-1822)». En: Navarro Azcue, C., Prado, G. H. y Amadori, A. (Coord. y Ed.). *Vañenes del destino. Migrantes europeos y latinoamericanos en los espacios atlánticos*. Madrid: Polifemo, pp. 181-224.
- ANNA, T. E. (1979): *The Fall of the Royal Government in Peru*. Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.
- BRADING, D. (2011): *Profecía y patria en la historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- BRAGONI, B. (2019): *San Martín. Una biografía política del Libertador*. Buenos Aires: Ediciones Edhasa.
- BUSANICHE, J. L. (1995): *Bolívar visto por sus contemporáneos*. México: Fondo de Cultura Económico.
- BUSHNELL, D. (2002): *Simón Bolívar, hombre de Caracas, proyecto de América*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- CALDERÓN DE FUELLES, M. (2001): «José Joaquín de Olmedo. La Victoria de Junín. Canto a Bolívar». *Revista de Literaturas Modernas*, 31, pp. 229-237.
- CHAVES, J. C. (1965): *La entrevista de Guayaquil*. Buenos Aires: Eudeba.
- CHAVES, M. E. (2002): «Artesanos, pulperos y regatones. Notas para el estudio de los sectores subalternos de Guayaquil a fines de la colonia». *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 18, pp. 55-82.
- (2006): «Guayaquil: Un puerto colonial en los mares del Sur, siglo XVIII». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 24, pp. 45-65.
- CHIARAMONTI, G. (2012): «El primer constitucionalismo peruano: De Cádiz al primer Congreso Constituyente». En: Annino, A. y Ternavasio, M. (coords.). *El laboratorio constitucional Iberoamericano: 1807/1808-1830*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- CLAYTON, L. A. (1978): *Los astilleros de Guayaquil colonial*. Guayaquil: Publicaciones del Archivo Histórico de Guayas.
- CONNIFF, M. L. (1977): «Guayaquil Through Independence: Urban Development in a Colonial System». *The Americas*, 33 (3), pp. 385-410.
- CONTRERAS, C. (1994): «Guayaquil y su región en el primer boom cacaotero (1750-1820)». En: Maignashca, J. (ed.). *Historia y Región en el Ecuador, 1830-1930*. Quito: FLACSO-Corporación Editora Nacional, pp. 189-250.
- CRUZ, E. de la (1983): «La entrevista de Guayaquil». En: Trujillo, M. (comp.). *Bolívar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, pp. 155-182.
- CUBITT, D. J. (1971): «Guerra y Diplomacia en la república de Guayaquil, 1820-22». *Revista de Historia de América*, 72, pp. 391-411.
- (1982): «The Government, the Criollo Elite and the Revolution of 1820 in Guayaquil». *Ibero-amerikanisches Archiv*, 8 (3), pp. 257-281.
- DEIDÁN DE LA TORRE, A. (2020): «Sueños frustrados. La Capitanía General de Quito, las élites quiteñas y la resistencia de las gobernaciones antiguas». En: Frasset, I. y Peralta, V. (eds.). *La revolución política. Entre autonomías e independencias en Hispanoamérica*. Madrid: Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo y Marcial Pons, pp. 131-157.
- DENEGRI LUNA, F. (1996): *Perú y Ecuador. Apuntes para la historia de una frontera*. Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú; Bolsa de Valores de Lima.
- FAZIO FERNÁNDEZ, M. (1987): *La ideología de la emancipación guayaquileña*. Guayaquil: Banco Central del Ecuador; Archivo Histórico de Guayas.

- GÁLVEZ, J. F. (2001): «En El Perú como Estado: Proyectos políticos independentistas». En: O'Phelan, S. (ed.). *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 319-350.
- GANDÍA, E. de (1964): *San Martín. Su pensamiento político*. Buenos Aires: Ediciones Pleamar, colección Arquetipos.
- GARCÍA SALAZAR, A. (1928): *Resumen de la historia diplomática del Perú, 1820-1884*. Lima: Talleres Gráficos Sanmartí y Cia.
- GUERRERO LIRA, C. (2010): «Simón Bolívar y los conflictos territoriales entre Colombia y Perú, 1820-1829». *Espacio Regional*, 2 (7), pp. 39-54.
- GUTIÉRREZ ARDILA, D. (2007): «Revolución y Diplomacia: el caso de la primera Junta de Quito (1809)». *Fronteras de la Historia*, 12, pp. 341-370.
- HAMERLY, M. T. (1973): *Historia Social y Económica de la Antigua Provincia de Guayaquil, 1663-1842*. Guayaquil: Archivo Histórico de Guayas.
- HAMPE, T. (2010): «Bernardo Monteagudo y su intervención en el proyecto monárquico para el Perú». *Revista de Historia de América y Argentina*, 45, pp. 71-95.
- HERNÁNDEZ JAIMES, J. (2008): «El fruto prohibido. El cacao de Guayaquil y el mercado novohispano, siglos XVI-XVIII». *Estudios de Historia Novohispana*, 39, pp. 43-79.
- JUAN, J. y ULLOA, A. (1982): *Noticias Secretas de América*. Parte I. Madrid: Ediciones Turner.
- LANDÁZURI CAMACHO, C. (1989): «La Independencia del Ecuador (1808-1822)». En: Ayala, E. (ed.). *Nueva Historia del Ecuador, vol. 6. Independencia y período colombiano*. Quito: Corporación Editora Nacional; editorial Grijalbo Ecuatoriana, pp. 79-126.
- LAVIANA CUETOS, M. L. (1984): «La Maestranza del astillero de Guayaquil en el siglo XVIII». *Temas Americanistas*, 4, pp. 74-91.
- (1987): *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- LECUNA, V. (1951): «Bolívar and San Martín at Guayaquil». *Hispanic American Historical Review*, 31 (3), pp. 361-393.
- LEGUÍA y MARTÍNEZ, G. (1972): *Historia de la Emancipación del Perú. El Protectorado*, vol. 5. Lima: CDIP.
- LEÓN BORJA, D. y SZASZDY NAGY, A. (1964): «El comercio del cacao de Guayaquil». *Revista de Historia de América*, 57-58, pp. 1-50.
- LEÓN SÁENZ, J. (2009): «Los astilleros y la industria marítima en el Pacífico Americano: siglos XVI a XIX». *Diálogos, Revista Electrónica de Historia*, 16 (1), pp. 47-90.
- LYNCH, J. (1986): *The Spanish American Revolutions, 1808-1826*. New York y Londres: Norton.
- (2006): *Simón Bolívar*. Barcelona: Editorial Crítica.
- (2009): *San Martín. Argentine Soldier, American Hero*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- MARCO, M. A. de (2013): *San Martín. General victorioso, padre de la nación*. Buenos Aires: Emecé; Grupo Editorial Planeta.
- MARTÍNEZ GARNICA, A. (2013): «La entrevista de Guayaquil: Introducción y Transcripción». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 37, pp. 127-145.
- MASUR, G. (1960): *Simón Bolívar*. México: Editorial Grijalbo S.A. Biografías Gandesas.
- MIÑO GRIJALVA, M. (2009a): «Cacao y mercado: rentabilidad y consumo del “cacao guayaquil” en Nueva España, 1774-1805. Una comparación». *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 46, pp. 289-311.
- (2009b): «El cacao guayaquil en Nueva España, siglo XVIII». *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 25 (1), pp. 1-18.
- MONTEAGUDO, B. (2009): *Escritos políticos. Estudio preliminar de Felipe Pigna*. Buenos Aires: Biblioteca Emecé Bicentenario, Grupo Editorial Planeta.
- MONTOYA, G. (2001): «Pensamiento político de Bernardo Monteagudo. Entre el autoritarismo y la democracia». *Investigaciones Sociales*, 5 (8), pp. 81-111.
- MORELLI, F. (2018): «Una gran asociación de pueblos. La rebelión de Guayaquil y su percepción de la Gran Colombia (1827)». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 45 (2), pp. 149-174.

- O'PHELAN GODOY, S. (2001): «Sucre en el Perú: entre Riva Agüero y Torre Tagle». En: O'Phelan, S. (ed.). *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 379-406.
- (2009): «Abascal y la reformulación del espacio del virreinato del Perú, 1806-1816». *Política Internacional*, 95-96, pp. 30-46.
- (2010): *San Martín y su paso por el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (2012): «Los diputados peruanos en las Cortes de Cádiz: Suplentes y Titulares». En: Chust, M. (coord.). *El Poder de la Palabra. América y la Constitución de 1812*. Madrid: Lunwerg Editores; Fundación Axa, pp. 91-101.
- (2014): *La Independencia en los Andes. Una historia conectada*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (2017a): «Campaña anti-peninsular y exilio en la independencia del Perú. El testimonio de los viajeros». En: O'Phelan S. y Lomné, G. (comp.). *Viajeros e Independencia. La mirada del otro*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 289-322.
- (2017b): «Con la mira puesta en el Perú: exiliados peninsulares en Río de Janeiro y sus expectativas políticas, 1821-1825». En: O'Phelan, S. y Rodríguez, M. (coords.). *El Ocaso del Antiguo Régimen en los Imperios Ibéricos*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú; CHAM-Universidad Nova de Lisboa, pp. 101-123.
- (2019): *Simón Bolívar y la conclusión de la independencia en el suelo de los Incas*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- (2021a): «Bolívar en los laberintos políticos del Perú, 1823-1826». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 55, pp. 137-166.
- (2021b): «El virrey, el arzobispo, el intendente y el oidor: El destierro político en la independencia del Perú». *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 32 (2), pp. 25-39.
- (2021c): «El indio en los discursos, debates y proyectos políticos de la independencia del Perú». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n.º extra 1, pp. 11-59.
- ORTEMBERG, P. (2014): *Rituales de poder en Lima, 1735-1828. De la monarquía a la república*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ORTIZ SOTELO, J. (2019): «La maestranza naval en el Callao y Guayaquil coloniales». *Revista del Archivo General de la Nación*, 34 (2), pp. 61-75.
- PAREDES, J. G. (2015): *San Martín y Bolívar en Guayaquil*. Guayaquil: Municipalidad de Guayaquil.
- PASQUALI, P. (2004): *San Martín. La fuerza de la misión y la soledad de la gloria*. Buenos Aires: Emecé Editores. Memoria Argentina.
- PERAZZO, N. (1982): *Sánchez Carrión y Unanue. Ministros del Libertador*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- PÉREZ VALDIVIA, J., PUERTA VILLAGÓMEZ, C. y MORÁN, D. (2021): «Dos soles no pueden brillar bajo el mismo cielo. La entrevista de Guayaquil entre José de San Martín y Simón Bolívar (1822)». *Desde el Sur*, 13 (3), pp. 1-24.
- PÉREZ, J. (1978): «Guido: Un cronista inédito de la expedición libertadora del Perú». *Trabajos y Comunicaciones*, 23, pp. 127-148.
- PUENTE CANDAMO, J. A. de la (1992): *La Independencia del Perú*. Madrid: Mapfre.
- QUINTERO GONZÁLEZ, J. (2006): «La Carraca y La Habana. Aproximación al intercambio de pertrechos entre arsenales». *Revista de Historia Naval*, 24 (93), pp. 57-65.
- QUIROZ, E. (2014): «Circulación y consumo de cacao en la ciudad de México en el siglo XVIII». *Secuencias*, 88, pp. 39-64.
- RICKETTS, M. (2017): *Who Should Rule? Men of Arms, the Republic of Letters, and the Fall of the Spanish Empire*. New York: Oxford University Press.
- ROBLES, H. E. (1997): «Imagen e idea de Guayaquil: el pantano y el jardín (1537-1997)». *Caravelle*, 69, pp. 41-67.
- RODA ALCANTUD, C. (2015): «La maestranza naval en los arsenales españoles: siglos XVIII y XIX». *Tiempo y Espacio*, 64, pp. 317-330.

- RODRÍGUEZ, J. E. (2004): «De la fidelidad a la revolución: el proceso de Independencia de la Antigua Provincia de Guayaquil, 1809-1820». *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 21, pp. 35-88.
- ROMERO, J. L. y ROMERO, L. A. (1985, comp.): *Pensamiento Político de la Emancipación (1790-1825)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- ROSAS SILES, A. (1995): «La nobleza titulada del virreinato del Perú». *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, 21, pp. 27-539.
- ROSERO JÁCOME, R. (2017): «Los nexos masónicos del siglo XIX en la política Iberoamericana y Ecuatoriana del primer Liberalismo». *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, 15 (198), pp. 167-219.
- RUIZ DE GORDEJUELA URQUIJO, J. (2006): «La salida de la elite virreinal del Perú: sacerdotes, funcionarios comerciantes; 1821-1823». *Revista de Indias*, 86 (237), pp. 460-469.
- SÁNCHEZ, S. (2001): «Clima, hambre y enfermedad en Lima durante la guerra independentista (1817-1826)». En *La Independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar*. O'Phelan, S. (ed.), Lima: Instituto Riva Agüero - Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 237-263.
- SCOCOZA, A. (2014): «Monárquicos y Republicanos en Guayaquil: Bolívar y San Martín en un manuscrito inédito de la biblioteca de la Universidad de Pavia». *Cultura Latinoamericana*, 20 (2), pp. 21-59.
- SOLER LIZARAZO, L. C. (2014): «Cosecheros-huerteros bajo la sombra de los monopolios cacaoteros del Guayaquil colonial». *Anuario de Estudios Americanos*, 71 (2), pp. 603-629.
- VALLE PAVÓN, G. del (2011): «Cacao de Guayaquil y apertura comercial. La promoción del comercio del cacao y azúcar a través del consulado de México». En *Redes y negocios globales en el mundo Ibérico, siglos XVI al XVIII*. Böttoher, N., Hausberger, B. e Ibarra, A. (eds.), México: COLMEX, pp. 239-268.
- VARELA SUANZO, J. (1996): «La monarquía imposible. La constitución de Cádiz durante el Trienio». *Anuario de Historia del Derecho Español*, 46, pp. 653-687.
- VARGAS UGARTE, R. (1958): *Historia del Perú. Emancipación (1809-1825)*. Buenos Aires: Imprenta López.
- WALKER, C. (2009): *Diálogos con el Perú. Ensayos de Historia*. Lima: Fondo Editora Pedagógica de San Marcos.

Fuentes documentales

- ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI). Audiencia de Lima, Leg. 798.
- BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ (BNP). Sección Manuscritos. D. 8740, 1821.

Fuentes impresas

- ABASCAL y SOUSA, J. F. de (1944): *Memoria de Gobierno*, tomo I. Rodríguez V. y Calderón, J. A. (eds.), Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Acercamiento a la gran personalidad de Bolívar: a través de una selección de sus cartas, discursos, proclamas, artículos de periódicos y decretos de su gobierno* (1990), Bogotá: Ediciones Universales.
- BOLÍVAR, S. (1975): *Discursos, proclamas y epistolario político*. Hernández Sánchez-Barba, M. (ed.), Madrid: Editora Nacional.
- (1979): *Doctrina del Libertador*. Pérez Vila, M. (comp.), Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MATHISON, G. F. (1971): «Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822». En: Núñez, E. (comp.). *Relaciones de Viajeros. Colección Documental de la Independencia del Perú (C.D.I.P.)*, tomo XXVII, vol. 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 275-318.
- Mercurio Peruano*, tomo X (1794/1966): Lima: Biblioteca Nacional del Perú, edición facsimilar.
- MILLER, J. (1975): *Memorias del general Guillermo Miller al servicio de la República del Perú*, tomo I. Lima: Editorial Arica S. A.
- PROCTOR, R. (1972): «El Perú entre 1823 y 1824». En *Relaciones de Viajeros. Colección Documental de la Independencia del Perú (C.D.I.P.)*, tomo XXVIII, vol. 2. Núñez, E. (comp.), Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, pp. 187-338.
- SUCRE, A. J. (1981): *De mi propia mano*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

La lucha por la independencia y los esclavizados de Lima (1821-1823)

Struggle for the Independence and the enslaved of Lima (1821-1823)

Jean-Pierre Tardieu

Université de La Réunion (Francia)

jean-pierre.tardieu@univ-reunion.fr

Resumen: Al empezar la lucha por la independencia del Perú, contaban tanto San Martín como los realistas con la ayuda de los trabajadores serviles. Si de acuerdo con el plan monárquico elaborado por San Martín resultaba contraproducente discontentar a la oligarquía criolla, tampoco se podía prescindir de la participación de este elemento poblacional tan acostumbrado al mando y a las duras faenas. La solución consistió en someter a los esclavizados a una preparación militar. Costó mucho trabajo convencer a los amos, incluso a los favorables a la Independencia, de lo bien fundado de semejante medida.

Palabras clave: lucha, independencia, Perú, San Martín, amos, esclavizados.

Abstract: At the beginning of the struggle for the independence of Peru, both Saint Martin and the royalists had the help of the servile workers. If, according to the monarchical plan drawn up by San Martín, it was counterproductive to dissatisfy the Creole oligarchy, neither could the participation of this population element so accustomed to command and hard work be dispensed with. The solution was to subject the enslaved to military preparation. It took a long time to convince the masters, even those in favour of Independence, of the goodness of such a measure.

Keywords: struggle, independence, Peru, San Martín, *amos* (owners), enslaved.

1. Introducción

Al llegar al Perú el ejército de José de San Martín, dos terceras partes —cifra sin duda exagerada— lo integraban negros reclutados en Buenos Aires y Chile, cuyo comportamiento mereció los elogios del general John Miller:

Los soldados del batallón núm. 8 eran negros criollos, cuya mayoría habían sido esclavos empleados en el servicio doméstico de sus amos hasta el principio de la revolución, que obtuvieron su libertad, haciéndose soldados. En todo el transcurso de la guerra se distinguieron por su valor, constancia y patriotismo. Eran dóciles, fáciles de instruir y amantes de sus oficiales: muchos se hacían notar por su natural despejo y limpieza, y casi todos por su buena conducta. Maniobraban perfectamente y era opinión generalmente recibida que marchaban mejor que los cuerpos formados de blancos (Miller [1917]: 270-271).

A ellos se agregaron los esclavizados de las haciendas costeñas que se alistaron en las tropas libertadoras. A los de la hacienda Caucato se les dio el apodo de «los infernales» por el gorro encarnado que llevaban.

Como es de suponer, los terratenientes no dejaron de expresar sus preocupaciones a San Martín. A la semana tan solo de haber entrado el Libertador en la Ciudad de los Reyes (12 de julio de 1821), iniciaron los representantes de la oligarquía criolla una campaña de protesta en contra de los daños a la agricultura originados por «los movimientos y alteraciones anteriores» —notemos de paso lo eufemístico de la expresión—. Era evidente el chantaje, que perduró más allá de la manumisión de 1854.

2. Resistencia de los dueños a la demanda del Libertador

En una carta con fecha de 19 de julio de 1821, el síndico procurador general del cabildo limeño llamó la atención de los regidores sobre el hecho de que, como tales, les incumbía de un modo prioritario prever la subsistencia de los habitantes de la capital. El día 6 del mismo mes, acogiendo al generalísimo de las tropas libertadoras, el marqués de Montemira —a quien el virrey La Serna había confiado la ciudad antes de dirigirse al Callao— le había expresado su preocupación por la actuación de las montoneras¹ que amenazaban los bienes de los vecinos de la capital:

Nadie duda que V. E. cumplirá religiosa y generosamente todo lo que tiene anunciado y comprometido por sus papeles públicos en orden a la seguridad personal e individual de las propiedades, bienes y casas de sus vecinos y habitantes, sin distinción ninguna de origen ni castas, pero lo que más interesa en la actualidad, es que V. E. expida las instantáneas providencias que exigen la vecindad de los indios y partidas de tropas que circunden la ciudad, y que en estos momentos de sorpresa podrían causar muchos desórdenes, si V. E. no ocurre oportunamente a precaverlos (Roel, 1984, VI: 223).

No solo había indios en sus filas, sino también negros, y el mismísimo general no se fiaba mucho de la actuación de estos, hasta tal punto que prohibió la formación de partidas únicamente integradas por negros y mulatos para que no malograsen sus planes de colaboración con la flor y nata de la sociedad (Miller [1917]: 194).

El síndico procurador general sugirió a los ediles que solicitasen del capitán general José de San Martín las medidas adecuadas para «proveer de remedio a estos padecimientos», y más particularmente para la restitución del ganado robado y el regreso a los fundos de los esclavizados fugitivos. Carlos Aguirre se refiere a la progresión del cimarronaje en los alrededores de Lima como consecuencia de la guerra de Independencia (Aguirre, 1993: 245). En la hacienda de Santa Beatriz se habían fugado 32 esclavos en 1821. Se quejó el dueño de que los esclavos «salían y entraban sin querer trabajar» y actuaban «con arrogancia, con insulto y desenfreno». El alcalde, conde de San Isidro, en la solicitud dirigida al generalísimo que evocamos a continuación, no hizo más que sintetizar las protestas que le llegaban de los hacendados.

El alcalde y los regidores, sabiendo de qué pie cojeaba el futuro Protector, le presentaron el día siguiente, o sea el 20 de julio, un esbozo negrísimo de la situación: «Los esclavos, abusando de la libertad política, se la aplican en individuo. Empiezan a tascar ferozmente el freno, y en breve no reconocerán dominio alguno; y tal vez atentarán contra nuestras vidas».

¹ Grupo o pelotón de gente de a caballo que intervenía como fuerza irregular en las guerras civiles de algunos países sudamericanos (Diccionario de la lengua española, Real Academia Española).

Les prestó San Martín oídos de mercader, firmando a los tres días una ordenanza para satisfacer del todo las reivindicaciones de los ilustres cabildantes. Tras fustigar el abandono de los galpones por los esclavos que, so pretexto de alistarse en el ejército independentista, se daban a los «mayores excesos», exigió el regreso bajo poder de sus amos de todos los siervos que no se hubiesen incorporado antes del 5 de julio, ora en las tropas regulares, ora en las partidas de su mando, prometiéndoles una impunidad que no excediese un plazo de quince días. Era de la incumbencia de los jefes de partida la estricta aplicación de la decisión superior, so pena de juicio militar por complicidad. La fulminación no podía ser más tajante; pero quedaban pendientes unos casos que pronto hubo que solucionar.

Primero ¿qué hacer con los esclavos de los que «emigraron» o se refugiaron en el Callao para huir de los adelantos independentistas? Una ordenanza del general en jefe, firmada en 1 de agosto de 1821, dio un término perentorio de tres días a los apoderados o encargados de estos «enemigos o fugados» para que manifestasen sus esclavos al conde de San Isidro, bajo amenaza de verse condenados a una multa correspondiente al 3 % del valor de los siervos antes de ser expulsados como «verdaderos enemigos del estado». En cambio, se brindaría la libertad a todo esclavo de dichos señores que, acabado el plazo fijado, se alistase en las tropas libertadoras.

El 17 de noviembre el Protector, haciendo particular énfasis en el deber para el gobierno de «promover la libertad de los que han sufrido hasta hoy inhumanamente la usurpación de este derecho inamisible», se mostró más generoso para con la gente de los enemigos de la «felicidad de América», fuesen criollos o metropolitanos. Les declaró libres, olvidándose de que no sufrían menos los siervos de los que se quedaron. Los varones de más de 15 años y de menos de 50 tendrían la obligación de presentarse al presidente del departamento para recibir un boleto de seguridad y ser destinados a algún cuerpo del ejército. A los otros, así como a las mujeres, se les señalaría alguna ocupación proporcionada a sus fuerzas. El 31 de enero de 1822 les tocó a los siervos de los españoles solteros, expulsados por los libertadores, beneficiarse de una disposición similar, aunque solo se les concedería la libertad después de un servicio militar de tres años. Se pondría a los inútiles a disposición de los establecimientos de beneficencia pública. Era preciso, efectivamente, reforzar las montoneras de la sierra a partir de una división de apoyo ubicada en Ica, con el fin de oponerse a la conexión de las tropas realistas del Cuzco y de Arequipa con las de Canterac, jefe del ejército colonial del centro. Ya no era cuestión pues de despreciar cualquier socorro. Se puso esta unidad al mando de Pío Tristán, quien carecía de la necesaria formación militar, y de Agustín Gamarra².

La táctica, dada la impericia de los jefes, no surtió los efectos esperados, siendo interceptadas las fuerzas de los libertadores —en la noche del 6 al 7 de abril y próximas a la hacienda *La Macacona* (entre Pisco e Ica)— por las de Canterac, bien informado de sus movimientos. No le quedaba más al Supremo Delegado que reaccionar para limitar las consecuencias del desastre, formando parte de su plan el decreto del 11 de abril.

3. El decreto de 11 de abril de 1822 y sus consecuencias

Este texto, el más largo expedido por la administración del Protectorado acerca de la esclavitud, explicita sus preocupaciones frente a las amenazas realistas, denunciadas con una violencia desacostumbrada. Se trata de acabar de una vez con un «puñado de tiranos», unos «aventureros españoles» que, ávidos de satisfacer su «espíritu de dominio», «vagan por los pueblos del interior talando y destruyendo lo que desesperan de poseer». De ahí el llamamiento al patriotismo de los propietarios. Como «buenos americanos» aceptarán el sacrificio de una parte de sus bienes para destruir al enemigo: la manumisión de una porción de sus esclavos será así para el país una

²Para mayor información sobre el desastre de la división de Ica, véase Roel, 1984, VI: 269 y ss.

garantía de porvenir. Ha cambiado pues el tono, desapareciendo el énfasis abolicionista a favor de la hipérbole nacionalista. El siervo se transforma de sujeto en objeto supeditado a consideraciones patriotas, lo cual permite justipreciar la actitud de San Martín y de sus allegados acerca de la esclavitud.

Todos los amos de esclavos de la región de Lima, hasta Chancay y Cañete, están en la obligación de presentar al comisario de barrio o de valle una relación nominal de sus siervos varones que tengan entre 12 y 50 años de edad dentro de un lapso que va de dos a diez días. Se pondrán estas relaciones a disposición de una comisión de rescate, integrada por un regidor, un oficial del tesoro, un cirujano y un tasador perito, que se reunirá cada día en el convento de San Pedro. A la junta le tocará efectuar el día 14 del corriente un sorteo para quintar a los esclavos de intramuros y diezmar a los de fuera, expidiendo a los amos un boleto donde consten las características y la evaluación de los reclutados, quienes serán entregados a los dos días a la autoridad militar, a no ser que dichos amos prefieran rescatarlos o sustituirles por otros de idéntico valor. Se compromete el Estado a reembolsar a los dueños dentro de un término de dos años, una mitad en cada uno. Se gratificará al esclavo que denuncie al amo infractor con un premio de 50 pesos y la libertad a cambio de un servicio militar de dos años, siendo castigada la ocultación con la pérdida del siervo, sin perjuicio de otras penas a determinar. Los esclavos que se encuentren sin el boleto repartido entre los exentos del sorteo pasarán a poder del Estado. Se manumitirá *ipso facto* a los filiados, que recibirán un sueldo por su servicio en el ejército.

Pese al llamamiento al patriotismo de los propietarios, no faltaron las protestas que justificaron en parte la anulación del decreto por otro fechado el 25 del mismo mes. Es cierto que el Supremo Delegado, marqués de Torre-Tagle, se declaró seguro de poder contar con los hijos de la patria para formar «un muro impenetrable de pechos ardientes y esforzados, contra el cual venga a estrellarse la rabia de los españoles». Extraña el tono cuando se sabe que el marqués, una vez presidente de la República, entabló negociaciones secretas con, precisamente, «los españoles», reanudando el proyecto de monarquía de San Martín. Acabó por pasar al bando enemigo, refugiándose con la aristocracia criolla de Lima en los castillos del Callao, donde murió de la peste poco antes de la victoria de los independentistas.

Pero si se pudo tomar en consideración el «deseo de no impedir los progresos de la agricultura», fue principalmente por los «nuevos recursos» que se habían presentado. ¿Qué recursos podían presentarse, después de la derrota de la división de Ica, fuera de los que suministraban las montoneras? El coronel Cayetano Quirós se había encargado de reorganizarlas cuando ocurrió el desastre: dos días después de la expedición del decreto de 25 de abril, las tropas del jefe montonero cayeron en una trampa tendida por el coronel Carratalá en las alturas de Paras, en la región de Cangallo (Roel, 1984 VI: 275-277).

¿No se fiaba excesivamente el marqués de Torre-Tagle del patriotismo de los hacendados? Muchos de ellos, acogiéndose al fomento de la agricultura —de cuyos progresos no podía prescindir la causa nacional—, estaban más atentos a su propio devenir, como lo dan a entender varios decretos de fines de 1821 y de principios de 1822. No faltaban los que se oponían por la fuerza al ingreso en el ejército patriota de los esclavos —atraídos por la promesa de libertad—, metiéndoles en prisión si era menester. Algunos incitaban a la desertión a los siervos alistados o les aprehendían cuando daban con ellos. Por eso el ministro de la Guerra, Bernardo Monteagudo, decidió en 25 de octubre castigar severamente dichos delitos con la confiscación de bienes, la primera vez, y con el destierro perpetuo para toda reincidencia. Se incitó a la delación a los esclavos, recompensados con la libertad, e incluso a los ciudadanos, a cambio de la cuarta parte de los bienes del delincuente. No tuvo la medida los efectos esperados, ya que el Protector contempló de nuevo la situación el 8 de enero de 1822, un mes antes de embarcarse para Guayaquil con el fin de entrevistarse con Bolívar. Para evitar que los amos de mala fe acusasen a los afiliados de cimarronaje, se decidió que en plazo de quince días suministrarían a la autoridad militar una lista de los trabajadores serviles fugados

después de la entrada del ejército libertador en la capital, para devolver a quienes se hubiesen incorporado luego de la fecha. En cambio, se amenazó con la confiscación de bienes al que intentase apartar de la tropa a cualquier esclavo alistado antes.

Y ¿qué hacer con los esclavos desertores del ejército español? Según parece eran numerosos en Lima y sus inmediaciones a fines del año 1821, viéndose obligado el Protector a tomar medidas adecuadas para controlar esta presencia que pronto podía hacerse peligrosa. Decretó en 23 de noviembre que era de la responsabilidad de los amos, so pena de pérdida de bienes, presentar al presidente del departamento los siervos que hubiesen abandonado las filas enemigas para volver a su poder. En cuanto a los desertores vagos, se les hizo saber que estaban en la obligación de presentarse por sí mismos si no querían merecer un castigo de seis meses de presidio.

Para intentar luchar contra los excesos de esta gente y de las cuadrillas de malhechores que atacaban las haciendas de las inmediaciones de Lima, y mientras lo exigiesen las circunstancias, la Suprema Junta Governativa del Perú —comisionada por el Congreso Constituyente— decidió en 19 de noviembre de 1822 la creación de un tribunal de justicia sumaria, formado por jueces militares, que se llamó Comisión de la Acordada, antes de tomar sencillamente el nombre de Tribunal de la Acordada. El artículo 10 definió claramente las tareas de la nueva institución judicial, en coordinación con las fuerzas policíacas y militares:

Los jueces, comisarios y decuriones de la ciudad, y los de los pueblos y lugares de fuera, así como las patrullas y partidas militares, aprenderán a todos los que no tengan oficio, ocupación de que subsistir, o que no vivan conocidamente a expensas de otro, igualmente que a los esclavos fugitivos, destinando a los primeros la comisión al ejército o armada, sin otra justificación que la de ser vagos, y entregando los últimos a sus amos, si no fuesen malhechores (Quirós, 1831, I: 292).

Se le atribuyó un local en la antigua cárcel de la Pescadería, con dos soldados para las diligencias. En 1827 pasó al convento de San Agustín. En realidad, hay indicios de que tropezaron los tres jueces con una serie de dificultades para la ejecución de sus fallos, como lo prueba una carta que dirigieron en 2 de enero de 1828 al ministro de Gobierno. Se iniciaban las causas con «la celeridad del rayo», pero obstaculizaban el cumplimiento de las penas los procuradores, abogados, agentes fiscales, e incluso la Corte Superior de Justicia, quien tenía que dar su visto bueno, de modo que los trámites «no han permitido condenar todavía a la pena correspondiente a sus crímenes, a algunos reos que ya pudiesen con sus castigos haber servido de escarmiento a los demás y desagraciado a la justicia»³.

Volviendo a nuestro tema, diremos que contaban los dos campos con la ayuda valiosa de los trabajadores serviles. Si de acuerdo con el plan monárquico elaborado por San Martín —aunque este últimamente andaba por el camino del fracaso—, resultaba contraproducente descontentar a la oligarquía criolla —de ahí las vacilaciones anotadas más arriba—, tampoco se podía, en caso de emergencia, prescindir de la participación de este elemento poblacional tan acostumbrado al mando y a las duras faenas, las cuales le daban una resistencia poco común y de una gran ayuda en los combates. Por eso se pensó en adoptar un término medio que tomase en cuenta los intereses de los dueños y las necesidades del ejército libertador, cuando precisamente se estaba preparando la división de Ica que serviría de apoyo a los guerrilleros de la sierra enfrentados con las tropas de La Serna.

³No son estas las únicas dificultades que tuvo que superar la Acordada. Un decreto de 12 de octubre restableció el tribunal. Pero el 24 de octubre de 1827 se quejó su presidente Pedro A. Barrón de que las medidas despachadas por el decreto de 12 del mismo mes no podrían concretarse si el ministro no designaba las partidas militares que debían estar bajo la jurisdicción del tribunal. El mismo personaje llamó la atención de su superior jerárquico en otra carta con fecha de 5 de noviembre sobre el hecho de que los militares nombrados como jueces mostraban poco entusiasmo para ocupar su puesto. En este año de 1827, la Acordada se ocupó esencialmente de hurtos de bestias y de ganado en las haciendas y chacras de los alrededores de la capital, especialmente de hurtos de mulas. Se detuvo a varios salteadores de caminos. Un decreto de 23 de abril de 1828 puso término al ejercicio de las atribuciones del tribunal, encargando a la Corte Superior de Justicia el reparto de las causas entre los jueces de primera instancia (Quirós, 1832, II: 488 y 1832 III: 57). Ramón Castilla restableció la Acordada al principio de su segundo gobierno (Archivo General de la Nación Perú, Justicia, legajo 240).

4. Los «ejercicios doctrinales»

La solución consistió en someter a los esclavizados a una preparación militar que tomó el nombre de «ejercicios doctrinales». Entre los cuerpos cívicos⁴ —al lado de los de infantería, caballería, artillería—, ya existía el de los «pardos y morenos libres» (Oviedo, 1865, XIII: 248). Según el decreto expedido en 8 de marzo de 1822 por Torre-Tagle, le tocaría al subinspector general de la guardia urbana —los cívicos—, enrolar en la artillería cívica a los esclavos de la capital, quienes tendrían que personarse el domingo 10 a las cuatro de la tarde en la alameda de los Descalzos para conocer el día y el lugar donde se les impartiría dicha formación. Se imponía a los dueños de las haciendas y de las chacras distantes de menos de tres leguas de la capital el suministro de una lista de sus esclavos que tuviesen entre 15 y 50 años. Quedarían libres los que no hubiesen sido declarados, al presentarse personalmente para dicho servicio, y se premiaría a cualquiera que delatase las infracciones. En caso de complicidad del esclavizado se le mandaría a un cuerpo de línea.

Aparentemente costó harto trabajo convencer a los amos de lo bien fundado de semejante medida, teniendo el Supremo Delegado que poner de nuevo el tema sobre el tapete en su decreto de 13 de mayo de 1822. A los propietarios les correspondía cuidar de que su gente estuviese presente en los ejercicios para los esclavos de la capital que se efectuaban cada día de las seis a las nueve de la mañana. Los comisarios de barrio quedaron encargados de vigilar el respeto de lo decretado y de informar al subinspector general de cívicos de cualquier infracción.

En cuanto al batallón de cívicos pardos (libres), un decreto de Torre-Tagle del 20 de febrero de 1822, «atendiendo a la condición miserable de la mayor parte de los individuos» que lo componían, decidió que se abonaría un socorro diario de tres reales a los sargentos y de dos a los cabos y soldados mientras estuviesen en servicio activo (Oviedo, 1865 XIII: 250). Luego, el 22 de junio de 1822, decidió el Supremo Delegado que se agregase el batallón a la artillería cívica con el nombre de «cuerpo de morenos leales de artillería». De ambos cuerpos se organizaría un batallón, «en el mismo pie de fuerza que los de línea», bajo la dirección provisional de un sargento mayor (Oviedo, 1865 XIII: 254).

Antes de acabar con la evocación de los decretos de San Martín, precisaremos que fueron ratificados por los Congresos de 1822 y 1823, de lo cual se olvidaron los antiabolucionistas. El Soberano Congreso Constituyente del Perú mandó el 8 de octubre de 1822 que quedasen «en vigor las leyes y decretos anteriores a la instalación del Congreso» (Dancuart, 1902, I: 46). El 17 de diciembre del mismo año, en el texto elaborado para servir de base a la Constitución, precisó que esta debía proteger «la abolición del comercio de negros» (artículo 9, apartado 11) (Oviedo, 1861, I: 23). Y, por fin, la Constitución política de la República Peruana del 12 de noviembre de 1823 estipuló en el artículo 11 del capítulo cuarto que: «Nadie nace esclavo en el Perú; ni de nuevo puede entrar en él alguno de esta condición. Queda abolido el comercio de negros». Los artículos 12 y 13 del mismo capítulo añadieron: «El Peruano que fuere convencido de este tráfico, pierde los derechos de naturaleza» y «El extranjero que se ocupare en él no puede naturalizarse en el Perú» (Dancuart, 1902, I: 76).

5. Otras quejas de los propietarios

El tenor de los decretos contemplados más arriba se refiere a menudo a las reticencias de los propietarios a entregar sus esclavos al ejército libertador. A este respecto, Domingo de Orúe, propietario del ingenio azucarero Huayto, dirigió al Congreso Constituyente como diputado, en 1823, un pliego que resumía las quejas de los hacendados de la costa frente a estas exigencias. Según su análisis, destruyeron la agricultura, despojando las haciendas de sus brazos útiles. Ni siquiera su compromiso personal al lado de San Martín le libró de la ruina. Se le pidió esclavos para engrosar el ejército o dinero. Le protegió algún tiempo la estima del generalísimo, quien le nombró coronel para premiar su buena voluntad y sus servicios. Sin embargo, no pudo evadir las consecuencias perjudiciales de

⁴ Los cuerpos de los cívicos, organizados con los hijos de las familias «distinguidas» alcanzaron hasta 600 plazas (Roel, 1984, VI: 342).

otra medida despachada por el Libertador, que reclamó nada menos que la mitad de los negros útiles de los fundos rústicos o un rescate de cien pesos por cada esclavizado. De modo que un grupo de hacendados de los valles de Lima se vio obligado a abonar la cantidad de 17000 pesos, cuando él mismo, presidente de la Junta de Subsistencia del ejército, entregó 4000 pesos.

Tras publicar San Martín el bando que proclamó la libertad de los esclavizados que se alistasen, un oficial con gente armada se llevó a ciento catorce negros de Huayto. Al poco tiempo, otro bando —que fijaba el término de veinte días para que sentasen plaza todos los negros— provocó otra sangría entre la mano de obra de la hacienda. Tuvo también Orúe que acoger varias veces a partidas de caballos en sus tierras. No obstante, después de la pérdida de la división de Ica, no vaciló en ponerse de nuevo a las órdenes de San Martín. Ello no le protegió de la inquina de Monteagudo, quien le hizo acusar de ocultar desertores en su hacienda.

Harto de tal ingratitud y arruinado del todo, solicitó Orúe del Congreso Constituyente el permiso de exiliarse por cuatro años en cualquier país libre de América, después de proponer unas medidas para solucionar en parte el grave problema de la agricultura destruida. Sería preciso conceder a los propietarios una moratoria para el pago de los censos o de los intereses de sus deudas desde la entrada del ejército libertador. El Estado tendría que declararse responsable del valor de los esclavos y de los productos extraídos de las haciendas, ofreciendo indemnizar a sus amos. En fin, los propietarios de censos sobre las haciendas o los prestamistas deberían verse obligados a asumir la mitad de las pérdidas acarreadas por el decreto de libertad de los vientres. Como documento anexo, presenta el coronel Orúe los gastos originados por la manutención de un párvulo negro hasta la edad de 12 años, que estima en 810 pesos. Este cálculo lo harían más tarde otros amos, como por ejemplo en Cuba.

Pero lo interesante es que la reacción de Orúe es muy significativa del dilema de los propios hacendados independentistas, quienes no se resignaban a renunciar a su estatus por defender la causa nacional. Orúe, en las líneas introductorias de su memoria, acude a una argumentación que no dejarán de esgrimir los propietarios en el porvenir:

Contra todos los elementos de la política se han puesto los medios para arruinar la agricultura, y contra las leyes mismas sancionadas por el Congreso se habría atacado el derecho de propiedad el más sagrado de las Repúblicas, si el Congreso a imitación de los demás establecidos en América, no repara con leyes sabias la ruina consiguiente a sus sanciones. El gobierno de la América del Norte modelo de las demás Repúblicas, mantiene un millón de esclavos; porque si la humanidad demanda su libertad, la subsistencia, y seguridad del Estado pide que se haga por un orden, en que se llenen los vacíos de los trabajos que abandonan, y se conserve la quietud, y seguridad de la República, impidiendo que de improviso se inunde de los vagos, a quienes se ha dado una libertad prematura. Con igual objeto se ha llevado gradualmente la emancipación de los esclavos, y no por decretos absolutos por todos los hombres que no han consultado las meras teorías de los filósofos, sino los intereses de la sociedad (Orúe, 1823).

6. Epílogo

Estas líneas ponen de manifiesto el dilema de los propietarios favorables a la independencia, quienes contaban en un primer tiempo con la benevolencia del Libertador. Al fin y al cabo, lo que propuso Orúe tenía algo que ver con lo que se llamó en Europa la «abolición gradual» que sostenía Condorcet en 1781: *Nous proposerons donc, non d'affranchir les nègres à naître au moment de leur naissance, mais de laisser aux maîtres la liberté de les élever et de s'en servir comme esclaves, à condition qu'ils deviendront libres à l'âge de trente-cinq ans* (Condorcet, 2009: 91)⁵.

Debido al poder de la oligarquía se mantuvo la esclavitud con este pretexto hasta el decreto de Huancayo del 3 de diciembre de 1854, por el cual el mariscal Ramón Castilla proclamó la abolición, no sin suscitar una ola de protesta (Tardieu, 2004).

⁵ Traducción: «Propondremos pues, no manumitir a los negros por nacer en el momento de su nacimiento, sino dejar a los amos la facultad de criarles y valerse de ellos como esclavos, con tal que vengan a ser libres a los 35 años».

Bibliografía

- AGUIRRE, C. (1993): *Agentes de su propia libertad. Los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud. 1821-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CONDORCET (2009): *Réflexions sur l'esclavage des nègres*. Doguet, J. P. (ed.). París: Flammarion.
- DANCUART, P. E. (1902): *Crónica parlamentaria del Perú. Historia de los Congresos que han funcionado en la república desde 1822*, tomo I. Lima: Imprenta de «La Revista».
- MILLER, J. [1917]: *Memorias del General Miller al Servicio de la República del Perú escritas en inglés por Mr. John Miller y traducidas al castellano por el General Torrijos*. Madrid: Editorial América.
- ORÚE, D. de (1823): *Representación al Soberano Congreso Constituyente del Perú por el coronel Domingo Orúe*. Lima: Imprenta de J. A. López.
- OVIEDO, J. (1861): *Colección de Leyes, Decretos y Órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*, tomo I. Lima: Felipe Bailly editor.
- (1865): *Colección de Leyes, Decretos y Órdenes publicadas en el Perú desde el año de 1821 hasta el 31 de diciembre de 1859*, tomo XIII. Lima: Felipe Bailly editor.
- QUIRÓS, M. S. de (1831): *Colección de Leyes, Decretos y Órdenes publicados en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta 31 de diciembre de 1830*, tomo I. Lima: Imprenta de José Masías.
- (1832): *Colección de Leyes, Decretos y Órdenes publicados en el Perú desde su independencia en el año de 1821 hasta 31 de diciembre de 1830*, tomos II y III. Lima: Imprenta de José Masías.
- ROEL PINEDA, V. (1984): «Conatos, levantamientos, campañas e ideología de la independencia». En *Historia del Perú. Perú republicano*, tomo VI. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- TARDIEU, J. P. (2004): *El decreto de Huancayo. La abolición de la esclavitud en el Perú*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Fuentes documentales

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN PERÚ. Fondos Justicia, legajo 240, *La Acordada*.

Francisco *Pancho* Fierro y la memoria visual afrodescendiente de la guerra de Independencia del Perú

Francisco *Pancho* Fierro and the Afro-descendant visual memory of Peru's War of Independence

Susy Sánchez

Instituto Riva Agüero, Lima (Perú)
ssanche7@gmail.com

Resumen: Este artículo examina las acuarelas del pintor afroperuano Francisco *Pancho* Fierro (1807-1879) y propone que su obra artística rompe los cánones impuestos por el costumbrismo o el criollismo republicano. Este trabajo identifica estas acuarelas como objetos de memoria sobre el protagonismo afrodescendiente en la guerra de Independencia del Perú. Se pone énfasis en los cuerpos masculinos visibilizados en espacios públicos desfilando como soldados y músicos. Fierro, en calidad de artesano y artista, plasmó en sus acuarelas a la comunidad afrodescendiente como una comunidad patriota íntimamente ligada con los símbolos patrios del Perú.

Palabras clave: Guerra de Independencia, afrodescendiente, Patria, soldado, desfiles, memoria visual.

Abstract: This article examines the watercolors of the Afro-Peruvian painter Francisco *Pancho* Fierro (1807-1879). This study challenges the argument which identifies Fierro's artistic work as part of costumbrism or republican *criollismo*. This work proposes that Fierro's watercolors memorialize the Afro-descendant protagonism in the Peruvian War of Independence. This article emphasizes male bodies, pictured in public spaces parading as soldiers and musicians. Fierro, as an artisan and an artist, painted Afro-descendants as a patriotic community closely attached with Peruvian patriotic symbols.

Keywords: War of Independence, afrodescendants, Motherland, soldiers, parades, visual memory.

1. Introducción

El coronel Tomás Guido, uno de los líderes más importantes de la Expedición Libertadora, en una carta dirigida a su esposa el 6 de agosto de 1821 expresó: «Todas las castas y cofradías de negros se han esmerado en celebrar la Independencia». Guido describía la proclamación de la independencia ocurrida el 28 de julio en la ciudad de Lima. En forma más explícita, relató la entusiasta participación de la comunidad afrodescendiente:

Los regimientos del ejército independiente comenzaron a desfilan a la Plaza Mayor, precedidos y acompañados de niños y de pueblo que iban engrosando estas manifestaciones conforme avanzaban por la ciudad. Las bandas de músicos anunciaban con sus aires marciales que se acercaban la iniciación del acontecimiento, y todos salían a las calles a cumplir su derrotero. A la plaza principal fueron llegando los regimientos como el de Alabarderos de Lima, el Batallón Nro 8 portando las banderas de Buenos Aires y Chile, con su excelente banda de músicos que capitaneaba el músico mayor (CDIP, 1974, T.X, vol. 1: 13).

La descripción entusiasta de Guido confirma el desfile de esta comunidad en un evento conmemorativo fundacional, al destacar la participación de las bandas de música y los soldados afrodescendientes. El batallón n.º 8 había sido creado en 1816 en el Río de la Plata y estaba compuesto por soldados afrodescendientes, libres o libertos. Después, en Chile y en Perú, se incorporaron a esta unidad militar otros contingentes de afrodescendientes, quienes participaron en la liberación de estos países. Por lo tanto, para 1821 los integrantes del mencionado batallón habían protagonizado una epopeya histórica (Madrid, 2018: 77-78).

En vinculación al testimonio de Guido, reconocidas acuarelas del pintor arolimeño Francisco *Pancho* Fierro representaron la celebración del 28 de julio de 1821 por parte de la comunidad afrodescendiente. Las pinturas, rotuladas por el tradicionista Ricardo Palma —contemporáneo de Fierro—, *Cuadrilla de negros festejando el 28 de julio de 1821, Sigue la procesión cívica de 1821 y Procesión cívica de los negros 1821* (Fierro, 2007: 113-115) muestran a un colectivo integrado por hombres, mujeres y niños afrodescendientes desfilando y sosteniendo las diversas banderas de la naciente patria peruana. Se debe indicar, que las rotulaciones y títulos de gran parte de las acuarelas de Fierro fueron escritas por otros autores, como el reconocido autor costumbrista Ricardo Palma. Por lo tanto, los títulos de estas no representan la perspectiva o la intención del pintor arolimeño, sino la interpretación de otros autores (Barrón, 2018: 5 y Kapsoli, 2014). En este trabajo se utilizan las denominaciones que han sido adscritas a las acuarelas en las diferentes colecciones con la finalidad de ayudar en su identificación y descripción.

En el análisis de la memoria visual afrodescendiente, materializada en las acuarelas de Fierro, se adopta la propuesta de la historiadora argentina María Lourdes Ghidoli, (2016). Esta autora, en su libro *Estereotipos en negro: Representaciones y autorepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*, demostró la «intencionalidad» de los artistas afroargentinos en visibilizar el protagonismo histórico de su comunidad a través de las biografías y almanaques. Los afrodescendientes se auto-representaron como «hombres republicanos» con el objetivo de «generar una memoria compartida» sustentada por «personalidades consideradas modélicas» (*Ibidem*: 230). Ghidoli destacó la construcción de una «memoria subterránea». Los sectores marginados tuvieron la finalidad de «salvar del olvido» a los ancestros virtuosos y patriotas. Estos sectores buscaron refutar los estereotipos que popularizaban a los afrodescendientes como vendedores ambulantes. La memoria del ancestro heroico, expresada en retratos de militares, intelectuales y músicos, le sirvió a esta comunidad para movilizar sus derechos políticos y buscar su inclusión en la nación oficial (*Ibidem*: 232-235, 277).

Este artículo identifica las acuarelas de Francisco *Pancho* Fierro como objetos de la memoria visual afrodescendiente. Fierro, en calidad de testigo de la guerra de Independencia, artesano y artista arolimeño, tuvo la capacidad de visibilizar la participación de dicha comunidad en el intenso proceso de militarización experimentado durante este periodo. Sus acuarelas presentan el protagonismo de los soldados afrodescendientes que desfilan con uniformes vinculados a los símbolos patrios, y al son de las bandas de música militar. La primera parte del artículo presenta el contexto histórico y personal del pintor, a partir de las investigaciones de otros autores. La segunda sección identifica al militar como motivo organizador en el análisis de las acuarelas de Fierro, a pesar de la dispersión de estas, al hallarse en diferentes colecciones. Enseguida, la tercera sección pone énfasis en el uniforme del afrosoldado, pues este objeto de la cultura material propia del ejército hacía tangible el poder performativo y simbólico del militar en el espacio público. Los uniformes dibujados por Fierro subliman los cuerpos de los afrosoldados al mostrarlos estilizados, disciplinados y desfilando con los símbolos de la patria (Peoples, 2013). La cuarta parte aborda la presencia de una banda militar compuesta por afrodescendientes, pues se considera que la música es un vehículo fundamental de movilización emocional para la transmisión de sentimientos, afectos y pertenencias. El uniforme y los instrumentos musicales autentificaron y sublimaron la militarización afrodescendiente en la guerra de la Independencia. El afrosoldado, ya sea a nivel individual o colectivo, se transformó en una autoridad estética y protagonista de los eventos conmemorativos en la ciudad de Lima post-independencia (Skeehan, 2015).

2. Un artista afrodescendiente y la memorialización de la guerra de Independencia

Francisco *Pancho* Fierro fue un testigo singular de la guerra de la Independencia y de las primeras décadas republicanas del Perú (1808-1879). Nació en 1807 en la capital del virreinato peruano, la ciudad de Lima, en las postrimerías del régimen colonial. El meticuloso estudio genealógico de Gustavo León y León Durán ha revelado que la partida de bautizo de nuestro pintor — fechada el 5 de febrero de 1809— lo identificó como Francisco Rodríguez del Fierro. A pesar de que su madre era una mujer esclavizada criolla llamada María del Carmen, Francisco no fue identificado como niño esclavizado. La propietaria de su madre, Mariana Rodríguez del Fierro, lo manumitió en el momento del bautizo. Por lo tanto, pasó a ser un niño liberto. Esta «consideración» respondía al hecho de que el padre no reconocido de Fierro era el hermano de Mariana, el presbítero Nicolás Mariano Rodríguez del Fierro (León y Durán, 2004: 169). La abuela de Fierro fue una mujer africana esclavizada trasatlántica, nombrada Rita y perteneciente a la casta banguela. El niño creció en la casa de los amos de su madre y de su abuela, la familia criolla y blanca apellidada Rodríguez del Fierro. Esta mansión estaba localizada en la céntrica calle Baquíjano, hoy Jirón de la Unión (*Ibidem*, 2004: 13, 26, 32, 123). Francisco Fierro, desde su nacimiento, sintetizó las múltiples experiencias étnicas y culturales que identificaban a la ciudad de Lima en las postrimerías del poder virreinal.

Aunque no se ha determinado con exactitud la educación artística de Fierro¹, es muy probable que haya seguido cursos libres en la academia de Dibujo que funcionó en la Biblioteca Nacional desde 1827 (Majluf, 2008: 48). Una detallada investigación de Anthony Holguín ha determinado la vinculación profesional entre la escuela de Dibujo de Lima y la cátedra de Dibujo Anatómico del colegio de Medicina de San Fernando. En ambas instituciones destacó el profesor quiteño Francisco Javier Cortés (Holguín, 2021: 54). La *Matrícula de diversos gremios e industrias* de 1833 registró a Fierro como pintor por primera vez. En 1838, Cortés y Fierro figuraron como pintores de primera clase (Holguín, 2021: 60). Esta posible vinculación explicaría los trazos y diseños minuciosos del cuerpo humano mostrados en sus pinturas (Burke, en Hispanic Society Museum & Library, 2021).

Fierro, al convertirse en dibujante, tenía la posibilidad de imaginar una «nueva comunidad política», como ha planteado Nicola Miller (2019: 83). Esta autora ha enfatizado la trascendencia de sus dibujos en conexión a la riqueza de la producción cultural y artística del Perú. En el contexto sudamericano, las iglesias y los conventos de la ciudad de Lima se constituían en repositorios de una enorme cantidad de pinturas y esculturas religiosas. La capital virreinal peruana, en el transcurso del siglo XVIII e inicios del XIX, se convirtió en el epicentro cultural de reconocidos dibujantes, quienes arribaron a Lima como integrantes de las expediciones científicas (Miller, 2019: 83). Asimismo, Fierro formó parte de un circuito comercial y cultural global. Ser integrante del gremio de pintores y poseer un taller hicieron posible que el pintor arolimeño vendiera sus obras a los visitantes extranjeros (León y Durán, 2004: 13-15). En la década de 1840 sus acuarelas se vendían en la tienda de Inocente Ricordi, ubicada en la calle de Mercaderes. En este establecimiento, además de pinturas, se comercializó instrumentos musicales y uniformes militares. Diplomáticos, militares y comerciantes extranjeros figuraban entre los principales clientes de la mencionada tienda (Barrón, 2018: 51, 52).

El historiador del arte Fernando Villegas ha planteado la inexistente relación o vinculación entre la producción artística de Fierro y el costumbrismo republicano o criollismo². Según Villegas,

¹ Como muy bien ha señalado Josefina Barrón: «es difícil pensar que Pancho Fierro no tuvo un maestro o fue un inspirado autodidacta» (2018: 48).

² Pertenecen a esta corriente autores como Ricardo Palma, Felipe Pardo y Aliaga y Manuel Atanasio Fuentes.

la adscripción de Fierro al costumbrismo fue una construcción intelectual del siglo xx. El pintor y sus acuarelas fueron identificados como símbolos de la identidad criolla, limeña y peruana y se enfatizaron las representaciones de la típica tapada como símbolo de la Lima colonial (Villegas, 2011: 19-20). Además intelectuales costumbristas como Felipe Pardo y Aliaga y Manuel Atanasio Fuentes, resaltaron las referencias a los tipos populares limeños como los vendedores ambulantes en la pintura de Fierro. En contraste a las acuarelas de Fierro, Pardo y Fuentes ofrecieron una representación denigratoria de la comunidad afrolimeña. No obstante, a pesar de las diferencias en la representación, las obras de los costumbristas mencionados presentan descripciones de eventos propios de la sociabilidad limeña del siglo xix. Esta información permite explicar y contextualizar las acuarelas de Francisco *Pancho* Fierro.

La propuesta de Villegas ha sido continuada por su discípulo Miguel Ángel Guerrero Arnaiz. Este destaca la esencia satírica de las acuarelas de Pancho Fierro, la cual va «más allá del costumbrismo peruano del siglo xix» (2018). En referencia a los militares, el autor llama la atención sobre la pintura titulada *Soldado con facciones de chivo* (1877). Con esta acuarela Fierro tuvo la manifiesta intencionalidad de «crítica y sátira» hacia un estamento que había detentado el poder desde la guerra de Independencia. El militar aparece uniformado de azul y rojo, pero está deformado por sus rasgos zoomórficos (Guerrero, 2018: 92). Asimismo, Guerrero destaca la reivindicación política de la población afrodescendiente en la obra pictórica de Fierro (*Ibidem*: 111-114). El pintor incluyó a esta comunidad como protagonista del «imaginario visual» de la independencia del Perú, al dibujar escenas de los desfiles cívicos en los que participaban. Por lo tanto, Guerrero propone que un examen cuidadoso de las escenas pintadas por Fierro revela que este artista afrolimeño «tenía una idea sobre la nación, la república y la peruanidad» (*Ibidem*: 111).

En atención a los lineamientos presentados, este trabajo considera a Francisco Fierro como un artista y artesano afrolimeño que memorializó en sus acuarelas la militarización de la población afrodescendiente en la Lima post-independencia. Los artesanos se identificaron políticamente como «los verdaderos ciudadanos amantes del trabajo y del orden» (Cosamalón, 2009: 254). Estos buscaron distinguirse públicamente como ciudadanos decentes, distanciándose de la plebe asumida como peligrosa. Más bien, tuvieron el interés político y social de identificarse con la comunidad de patriotas. (*Ibidem*: 267). En comunión a este precepto se desprende que las pinturas de Fierro visibilizaron a los y las afrodescendientes como protagonistas de la guerra de la Independencia, exhibiéndolos (as) como una comunidad política y emocional identificada con la Patria peruana.

3. El militar como motivo organizador de las acuarelas de Francisco *Pancho* Fierro

Las pinturas de Francisco *Pancho* Fierro, al ser parte de diversas colecciones, conforman un álbum informal. Cada acuarela es un fragmento. Sin embargo, a pesar de la dispersión, es posible estudiarlas teniendo como eje articulador un sujeto, un cuerpo o un objeto. Esta selección cumple con lo planteado por Vanessa Miseres, quien propone asumir los álbumes como registros claves en el análisis de los espacios de sociabilidad y las dinámicas de la sensibilidad. El álbum en calidad de archivo material, al articular lo impreso y lo visual, se constituye en una fuente de reconocimiento de lazos de afectos marcados por las perspectivas de género (Miseres, 2019 y 2022: 92). En consideración a esta propuesta, este artículo tiene como motivo organizador el protagonismo del militar afrodescendiente.

Ricardo Cantuarias destacó la «militarización» y el «caudillismo» vividos por Francisco Fierro. Estos procesos caracterizaron las primeras décadas republicanas desde la guerra de la Independencia hasta la guerra del Pacífico. Cantuarias refirió los hitos históricos presenciados por Fierro. Así, señala: «tenía catorce años cuando contempló la declaración de la Independencia (1821), y dieciséis cuando la victoria de Ayacucho (1824)». Fierro falleció en 1879, cuando se iniciaba otro conflicto bélico, la traumática guerra del Pacífico (Cantuarias, 1995: 19). La gama de personajes militares

representados por el pintor guarda íntima relación con la cronología de los acontecimientos bélicos. Como Cantuarias indicó, Fierro comenzó retratando a los militares realistas y posteriormente pintó «para la posteridad a oficiales y soldados del ejército libertador argentino-chileno» (*Ibidem*: 19). Asimismo, este autor resaltó la presencia de militares en espacios públicos y privados de la ciudad, en las pinturas de Fierro, pues se les puede ver consumiendo bebidas en los puestos de chicha e incluso bailando zamacueca en las pampas de Amancaes (*Ibidem*: 20).

Tamara Walker ha examinado las acuarelas de Fierro pertenecientes a la colección de la Pinacoteca Municipal Ignacio Merino de la Municipalidad Metropolitana de Lima, y ha reconocido la «riqueza de la narrativa visual de la vida diaria de la temprana Lima republicana» (Walker, 2017: 159). La autora destacó el interés y la identificación de la población afrodescendiente, ya sea esclavizada o libre, por la moda y el lujo (*Ibidem*: 162). Por ello, Walker identificó al pintor afroperuano como el actor social que mejor «capturó el color de la elegancia» que caracterizó a esta población durante las décadas finales de la esclavización en el Perú (*Ibidem*: 157). La autora examinó los uniformes de los soldados afrodescendientes representados en los puestos de venta de chicha, y propuso que, tanto la pose como la actitud confirman la trascendencia de la actividad militar, ya que los afrosoldados son visibilizados como «caballeros y ciudadanos de la nueva República» (*Ibidem*: 160).

El protagonismo visual de la figura del militar, en especial del afrosoldado, responde al protagonismo de estos durante la guerra de la Independencia. Christine Hünefeldt refirió que los cuerpos de milicianos realistas alistados para la defensa de la ciudad de Lima bajo control del Virrey, estaba compuesta en un 53 % por africanos y afrodescendientes; mientras que la Expedición Libertadora estaba integrada en dos tercios por africanos o afrodescendientes manumitidos de Buenos Aires y Chile (Hünefeldt, 1979). Más aún, el poderoso ministro tucumano y afrodescendiente Bernardo Monteagudo lideró la «militarización de las conciencias de los sectores populares de Lima» al registrarse una ostensible incorporación de afrodescendientes en las filas independentistas en el transcurso de 1821 y 1822 (Peralta, 2015: 44-45).

Para el presente trabajo se ha seleccionado un grupo de acuarelas que muestran al afrosoldado como protagonista de los desfiles en la ciudad de Lima en las primeras décadas republicanas. Estos cuerpos sirvieron como «motivo organizador» para transmitir y recordar una «historia patriótica» (Qayum, 2006). Se examinan las acuarelas rotuladas *Negros chalas en el día del Corpus* y *Convite para la lidia de toros con muñecons*, pertenecientes al Museo de Arte de Lima-MALI. Ambas están fechadas aproximadamente en 1836 y 1835, respectivamente. A estas dos se agregan las acuarelas atribuidas a Fierro pertenecientes a la Yale Art Gallery, rotuladas en inglés como *Interior of a Inn*, *Royal Procession* y *Military Review*³. Estas piezas de arte han sido fechadas alrededor de 1850; sin embargo, según Natalia Majluf, «serían las obras más tempranas que se conocen del pintor, el punto de inicio de una carrera que abarcaría cerca de cinco décadas» (Majluf, 2008: 27). Como resulta tangible, es problemático definir la temporalidad de cada una de las piezas elaboradas por Fierro. A pesar de ello, es posible distinguir en las imágenes los símbolos patrios como eje articulador.

Se ha adoptado la pauta metodológica propuesta por el historiador argentino Alejandro Rabinovich para la explicación de los significados simbólicos e históricos de las acuarelas de Fierro. De acuerdo con este autor, las guerras de independencia en Sudamérica demostraron la búsqueda de la visibilidad de la gloria personal y colectiva. Es decir, los soldados pretendían la elevación ante «los ojos de sus pares» y, más importante aún, el reconocimiento de sus servicios militares por parte de las autoridades (Rabinovich, 2009). En este contexto bélico, el arte cumplió la función de recordar y visibilizar las hazañas y actos de guerra de los militares, ante los «contemporáneos» quienes habían estado «ausentes del campo de batalla». Rabinovich diferencia la visibilidad vertical de la visibilidad horizontal. La primera se encuentra en las fuentes escritas por las autoridades militares

³ Se han seleccionado estas acuarelas por las facilidades en el acceso a las mismas, ya que ambas instituciones las presentan en formato digital en sus webs.

y se manifiesta en los partes de guerra, memorias y reglamentos institucionales. Por el contrario, la visibilidad horizontal tiene un carácter «transversal» y «corrosivo» (*Ibidem*). En conexión a la propuesta de Rabinovich, las acuarelas de Fierro son objetos de memoria correspondientes a la visibilidad horizontal. Sin embargo, para el análisis de estas, se hace necesario la consulta de fuentes pertenecientes a la visibilidad vertical. En este caso en particular se ha examinado las *Memorias* del general Miller y periódicos oficiales de la época. Estas acuarelas, elaboradas en una sociedad militarizada, presentan a los afrosoldados como sujetos sublimes, uniformados y disciplinados, que encarnan las virtudes y el honor de haber luchado por la patria.

4. El uniforme de los soldados de la patria

Pablo Ortemberg ha indicado que el «ceremonial guerrero» marcó la «cultura política americana» a inicios del siglo XIX (2014: 180). Con respecto a los rituales desplegados en la ciudad de Lima en el tránsito de la colonia a la República, Ortemberg señala «la proliferación de los desfiles militares» durante este periodo. Estos rituales conmemorativos funcionaron como «operaciones teatrales destinadas a disciplinar la sociedad» y contribuyeron a la difusión de «una cultura militarista» (*Ibidem*: 361). Majluf ha destacado a Gil de Castro, reconocido como el pintor de los libertadores, al retratarlos uniformados y condecorados (Majluf, 2014). Magally Alegre ha señalado el poder simbólico del uniforme al cimentar la autoridad, la pertenencia y el triunfo militar del actor masculino que lo viste (2021: 185). La autora destaca a San Martín y Bolívar como ejemplos cumbres de la «masculinidad heroica de la Independencia». La representación de estos héroes uniformados encarnó el «poder político y la gloria militar» (*Ibidem*: 186). Estas masculinidades hegemónicas servían como modelo para la reproducción de otras subalternas. Los uniformes desplegados en las acuarelas de Fierro ejemplificaron la puesta en escena de afrosoldados sublimes. Ellos representaron las masculinidades subalternas, igualmente heroicas, a las representadas por los caudillos blancos. Un aspecto clave en la distinción de los uniformes militares es el escenario y la temporalidad en los cuales obtienen reconocimiento público. Como se presentará en las siguientes páginas, los espacios de sociabilidad religiosa y festividades del mismo carácter se constituyen en escenarios de despliegue de los soldados africanos o afrodescendientes en la ciudad de Lima posindependencia.

La pintura *Interior of an Inn* (Figura 1) muestra la escena de una reunión de la comunidad afrodescendiente llevada a cabo en una cofradía. La identificación religiosa del lugar se desprende por la centralidad de la imagen de la Virgen en el recinto. En estos espacios de sociabilidad de carácter gremial y étnico la población africana y afrodescendiente practicaba la devoción a la Virgen del Carmen y a la Virgen del Rosario. Las distintas «naciones», tales como mandingas, carabalíes, chalas o congos, entre otros, formaron cofradías en la capilla de Nuestra Señora del Rosario del convento grande de Santo Domingo (Fuentes, 1925: 57-58). Tal como indicó Manuel Atanasio Fuentes «todas las paredes de estos cuartos, especialmente las interiores, están pintadas con unos figurones que representan sus reyes originarios, sus batallas y sus regocijos» (1925: 62). Esta descripción se ve confirmada por la acuarela mencionada, la cual presenta en las paredes laterales, enormes cuadros de militares afrodescendientes retratados a cuerpo entero. En el primero se observa a uno de estos militares, distinguido por su uniforme rojo y azul. La casaca roja impresiona por los galones dorados y el pantalón del mismo color se complementa con las botas negras. Este soldado con rango militar sostiene un sable dorado. A su lado se ubica otro militar, haciendo un saludo reverencial al primero, al inclinar la cabeza y sacarse el sombrero. Este lleva una casaca roja, pantalón blanco y botas negras. Cabe destacar que ambos portan sombreros con plumas rojas. En el otro cuadro, frente al anterior, se observa a otros dos militares sosteniendo deliberaciones. Uno de ellos viste un uniforme negro, con franjas rojas que le cruzan el pecho, ubicado detrás de un escritorio, en el cual es posible apreciar papeles. Este conversa con otro militar quien viste chaqueta roja de manga larga con galones dorados, pantalón y botas negras y un sable. Estos retratos de militares observados en la mencionada acuarela de Fierro, destacan por el uso de sables y de plumas en los sombreros.



Figura 1. *Interior of an Inn* (ca. 1850). Francisco Pancho Fierro (Atribuida). Yale University Art Gallery. Imagen de dominio público. <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/10860>.

Estos cuadros revelan la importancia de memorializar a los militares afrodescendientes en un espacio de sociabilidad religiosa y festiva. Esta vinculación entre la cofradía y los retratos militares coincide con las investigaciones de Alex Borucki para las ciudades de Buenos Aires y Montevideo. Borucki ha demostrado que la sociabilidad afrodescendiente implicó la superposición de las redes sociales de estos militares y sus confraternidades (2015: 85-88). Los soldados afrodescendientes, miembros de las cofradías e integrantes de las «naciones» africanas, desfilaban portando sus uniformes militares. En Montevideo, el 6 de enero, día de Reyes, la comunidad afrodescendiente desfilaba enarbolando la bandera nacional de Uruguay, y destacaban los reyes de las asociaciones de procedencia africana vestidos de generales (*Ibidem*: 33). En conexión a la investigación de Borucki, es probable que Fierro retratase a líderes africanos o afrodescendientes de las cofradías de afrodescendientes, reconocidos como los reyes de las “naciones”, portando sus distintivos que los identificaban como líderes militares.

En la acuarela titulada *Military Review* (Figura 2), Fierro muestra una detallada escena de un desfile militar en la plaza de Acho. Se observa al público en las tribunas y, especialmente, se distingue el palco donde se ubican las autoridades del gobierno. En este escenario se visualiza al caudillo que, en ese momento, ejercía el cargo de presidente de la República y que porta la banda bicolor cruzándole el pecho. También se aprecia en este palco principal, el despliegue de otros símbolos patrios, y los colores que distinguían a estos, el blanco y el rojo. En la arena de la plaza, y en directa perspectiva a la ubicación de las autoridades, Fierro dibujó el desfile de un batallón de soldados vestidos de azul,



Figura 2. *Military Review* (ca. 1850). Francisco Pancho Fierro (Atribuida). Yale University Art Gallery. Imagen de dominio público. <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/10872>.

con manga larga, bandas blancas cruzadas, cuello rojo, sombrero negro con cordones blancos, pantalón blanco y zapatos negros. Muy cerca de estos, Fierro posicionó a un hombre afrodescendiente, vistiendo camisa y pantalón blancos. Alrededor se observa a otros militares uniformados, de acuerdo con las armas a las que pertenecían. Se debe destacar que Fierro al pintar un desfile militar en la plaza de Acho, confirma que este estuvo muy familiarizado con las corridas de toros, pues se dedicó a pintar carteles para promocionar la diversión más popular de la ciudad de Lima (Portal, 1919: 179).

De acuerdo con las descripciones del general Miller y del tradicionista costumbrista Ricardo Palma, la acuarela *Military Review* representa un «despejo en Acho». Este desfile militar se realizaba previamente a las corridas de toros en el coso taurino limeño. Según el general Miller, la plaza de toros de Acho era el «edificio mejor construido y el más cómodo de cuantos hay para diversiones públicas en Lima». Una multitud de 10 000 personas colmaban este recinto para disfrutar de las corridas de toros con «ostentación y magnificencia» (Miller, 2021: 172). Los espectadores disfrutaban de las evoluciones y de las «marciales pantomimas». Miller enfatizó que «todos estos movimientos se ejecutan al golpe del tambor y producen un efecto muy vistoso y agradable» (*Ibidem*: 174). En consideración a los testimonios de Miller y de Ricardo Palma, este batallón sería la reconocida Legión Peruana de la Guardia, la cual desplegaba evoluciones y presentaba «las armas al jefe de la Nación» (Palma, 1896: 183).

La detallada presentación de los uniformes de los soldados de esta unidad militar demuestra la familiaridad de Fierro con la circulación y la elaboración de estos atuendos, así como su importancia simbólica en un contexto de transformación política. Los uniformes pintados por Fierro coinciden con la descripción del militar británico Guillermo Miller, quien diseñó el uniforme de la Legión

Peruana de la Guardia (Ejército del Perú, 2005: 58). Esta legión, creada el 18 de agosto de 1821, es considerada como la unidad militar con la cual nació el ejército del Perú (Ayma, 2021). Los detalles de los uniformes pintados por Fierro se explicarían por el impacto de la guerra en la ciudad de Lima. Como lo registraron las publicaciones oficiales del gobierno, en la ciudad de Lima se experimentó el intenso trabajo de costura de uniformes ante los requerimientos del ejército (Ejército del Perú, 2005: 10). Los uniformes del ejército peruano representados en las pinturas de Fierro cumplen el objetivo dispuesto por los reglamentos de uniformes sancionados en las primeras décadas republicanas. Por lo tanto, se desprende que el pintor fue consciente de la importancia simbólica y política de estos, ya que la «vistosidad y brillantez» cumplían la función de distinción y reconocimiento. Más importante aún, estos vistosos uniformes premiaban la «constancia y dedicación» de los militares durante la guerra de Independencia (Ejército del Perú, 2005: 10).



Figura 3. *Royal Procession* (ca. 1850). Francisco Pancho Fierro (Atribuida). Yale University Art Gallery. Imagen de dominio público. <https://artgallery.yale.edu/collections/objects/10865>.

La militarización de la sociedad condujo al empoderamiento de los militares y caudillos. La guerra implicó transformaciones políticas y simbólicas en la comunidad afrodescendiente. La acuarela titulada *Royal Procession* (Figura 3) presenta el desfile de soldados afrodescendientes escoltando el carruaje en el cual viaja una mujer blanca. En primer plano se distingue a tres de ellos uniformados, uno cabalga y los otros dos caminan. Uno de los que desfila viste una chaqueta azul con botones en el pecho y franjas blancas, y pantalón del mismo color. Su compañero tiene el mismo atuendo, pero incompleto, porque lleva un pantalón de diferente color. A su vez se distingue parte del cuerpo de un tercer afrosoldado, quien cabalga y viste chaqueta dorada con galón dorado y cuello con borde encarnado. Aunque la figura del que cabalga es pequeña, haciéndose difícil distinguir el cuerpo entero; por los colores de su chaqueta es probable que esté vistiendo el uniforme del escuadrón de Dragones de Bellavista. En 1825 «el uniforme de esta unidad se componía de casaca corta amarilla, con cuello, vueltas, barras y vivos carmesí» (Ejército del Perú, 2005: 184). Fierro, al presentar a un afrosoldado quien cabalga y desfila, ejemplificó los cambios producidos por la guerra y la militarización de la sociedad.

Con la finalidad de visualizar los cambios, resulta pertinente comparar la acuarela mencionada con otras pinturas de Fierro referidas al «paseo de alcaldes». Esta ceremonia se llevaba a cabo el 6 de enero, cuando desfilaban las autoridades de la ciudad y miembros de la aristocracia con sus uniformes militares. La acuarela *El coronel de milicias de Lurigancho en el paseo* presenta a dos afrodescendientes caminando pero elegantemente vestidos; mientras que el líder militar cabalga y luce un vistoso uniforme. Se debe destacar la posición y el accionar de los afrodescendientes, quienes caminan a la par de la parte posterior del caballo que lleva al coronel de milicias. Un afrodescendiente lleva un plumero y el otro un quitasol (Fierro, 2007: 72). Palma señaló que durante el Paseo de Alcaldes, las autoridades «se presentaban en magníficos caballos lujosamente enjaezados. Tras cada caballero iban dos negros esclavos, vestidos de librea y armados de gruesos plumeros con los que sacudían la crin y arneses de la cabalgadura» (Palma, 1877: 111). Es muy probable que Fierro, durante su infancia y adolescencia, haya presenciado estos paseos en las postrimerías de la Lima virreinal. Por el posicionamiento de los dos personajes afrodescendientes descritos en la mencionada acuarela, estos explicitan la subordinación de la masculinidad subalterna afrodescendiente con respecto a la masculinidad hegemónica encarnada por el líder de milicias blanco. En contraste, la acuarela *Royal Procession*, referida en los párrafos anteriores, revela el trastocamiento de las masculinidades: los afrodescendientes desfilan y cabalgan. Esta mutación en la visibilización de la masculinidad afrodescendiente confirmaría la propuesta de Daniel Morán sobre el «aprendizaje político» de los sectores plebeyos. Francisco Fierro se forjó como actor político y artístico en un «contexto de guerra y revolución», desafiando el discurso oficial, el cual concebía a estos sectores como un «populacho sin capacidad de intervención política» (Morán, 2017: 359). Fierro, en calidad de artesano plebeyo, visibilizó los cambios en el posicionamiento social, político y ceremonial a consecuencia de la guerra de Independencia y la emergencia de una naciente república.



Figura 4. Negros chalas en el día del Corpus (1836). Francisco Pancho Fierro. Acuarela sobre papel 23 x 30,7 cm. Museo de Arte de Lima-MALI. Donación Juan Carlos Verme. 2015.21.11. Fotografía de Daniel Giannoni. Archivo Digital de Arte Peruano, ARCHI. <https://archi.pe/obra/50729>.

En la acuarela *Negros chalas en el día del Corpus* (Figura 4) Fierro confirmó los cambios políticos al presentar un desfile armónico de afrodescendientes. Los chalas eran uno de los grupos étnicos de origen africano más importantes de Lima (Rossi y Rubí, 1791). En la referida pintura se observa a una comitiva afrodescendiente encabezada por una reina que desfila con un vestido blanco y porta la banda bicolor. Se observa a otra mujer con matracas, un hombre usando una «calabaza llena de piedrecitas», dos tamboristas y otro hombre con baquetas. Sin embargo, los personajes centrales son la generala —una mujer desfilando con un sable en la mano— y el «teniente adjunto con la bandera del Perú». Este militar desfila elegantemente uniformado con chaqueta y pantalón celeste, camisa y galones blancos, sombrero negro, y zapatos del mismo color, se distingue por llevar la banda bicolor en la cintura, pieza que lo reconocía como parte de la oficialidad. Más importante aún, este personaje es el abanderado del desfile.

La bandera con la que desfila este distinguido individuo es la segunda versión de la bandera nacional, modificada por el Supremo Delegado Torre Tagle en 1822, la cual consta de franjas horizontales de color rojo y un sol antropomorfizado en la franja central de color blanco. Portar la bandera, considerada el más sublime de los símbolos de la patria, demostraría la conciencia de su valor público y político. El hecho que esta bandera sea desplegada en 1836, se podría explicar porque el individuo que la porta pudo haber formado parte de las milicias cívicas movilizadas en Lima para la defensa de la capital en 1822. A pesar del transcurso de los años, con la finalidad de obtener el reconocimiento público resultaba importante la identificación con este símbolo patrio. Más aún si se sabe que estas milicias estuvieron en su mayoría integradas por pardos y morenos (Peralta, 2015: 56). La bandera simbolizaba a la patria y «la lucha que en su nombre se libraba» (Mazorra, 2021: 87). Este símbolo se constituía en la «insignia de la nación, y de sus ideales políticos, en el emblema de la libertad y de la victoria militar» (Mc Evoy, 2001: 176). A pesar de ser un desfile en una festividad religiosa, este militar afrodescendiente mostraba la intención de ser reconocido como fundador de la patria.

La vinculación de la comunidad afrodescendiente con la bandera peruana es altamente significativa y, una vez más, Fierro estaría plasmando con esta representación los cambios políticos y simbólicos instalados en las primeras décadas republicanas. A fines del siglo XVIII, durante las celebraciones de la fiesta religiosa del Corpus Christi, desfilaban las reinas y los reyes de las cofradías de africanos y afrodescendientes. Cada uno de estos reconocidos personajes llevaba «su bandera», quitasol y cetro (Rossi y Rubí, 1791: 117). El hecho que Fierro haya pintado a un militar afrodescendiente desfilando con la bandera nacional muestra una intencionalidad política. Si antes de la independencia las cofradías desfilaban con sus respectivas banderas, después de esta se imponía la identificación con la bandera de la naciente patria peruana. En 1840, la bandera era considerada un símbolo patrio inspirador de sentimientos como la unión, el valor y el patriotismo (El Amigo del Pueblo, 1840). Este despliegue visual patriótico en la acuarela de Fierro no resulta excepcional en el contexto hispanoamericano posindependentista. Borucki ha comprobado el proceso de militarización en las fiestas y celebraciones en Montevideo (ver páginas anteriores). En el caso concreto de la pintura que se está describiendo, el militar abanderado se constituye en una figura emblemática, un auténtico hijo de la patria que debía ser recordado como el libertador de esta. En forma colectiva la comunidad afrodescendiente quedaba memorializada como un colectivo de ciudadanos disciplinados y patriotas.

La sublimación de los cuerpos de los militares afrodescendientes por parte de Fierro desafiaba la identificación de estos como monstruos políticos, temidos y demonizados, difundida por la elite limeña. En junio de 1822, durante el Protectorado de San Martín, se reconoció el «espíritu cívico» de pardos y morenos cuando los batallones que estos conformaban fueron rebautizados como «cívicos y patricios». Se borró la denominación racializada de los militares por castas, la cual fue reemplazada por una que abiertamente premiaba el civismo de los soldados afrodescendientes (Montoya, 2002: 43-44). El historiador chileno Hugo Contreras recoge muy bien el carácter sublime de estos soldados uniformados, al referir que «los exesclavos en tanto vestían los uniformes de la patria y avanzaban hacia Lima, donde la elite que residía en la ciudad no imagina que la negra a la que tanto temía entraría al son de marchas militares y vestida de azul y rojo» (Contreras, 2019: 98). Si la elite limeña percibía a los afrodescendientes como monstruos

políticos; las acuarelas de Fierro contestaban este estereotipo racializado. Fierro, al representar a estos soldados uniformados y desfilando, no solo revelaba la militarización de la sociedad, sino que especialmente perpetuaba a esta comunidad como los «paradigmas visuales del independentismo» (Mazorra, 2021: 86). Este esfuerzo de sublimación se vio incrementado por la presencia de los músicos afrodescendientes en eventos conmemorativos.

5. La movilización emocional de los desfiles: los músicos

Siguiendo la línea interpretativa de Ghidoli, las acuarelas de Francisco Fierro no solo exhiben la percepción del artista, sino más importante aún, estas obras de arte registran la autoridad política y emocional del sujeto afrodescendiente (2015: cap. 1). Además, resulta útil la noción de «nacionalismo afectivo» desarrollada por Elisabeth Militz y Carolin Schurr, quienes proponen que el componente afectivo se manifiesta en la configuración momentánea de cuerpos, objetos, sonidos, olores y memorias (2016: 54-63). Estos elementos de afirmación cotidiana tienen la capacidad de personificar, compartir y disfrutar lo nacional. Florencia Guzmán ha destacado, para el caso argentino, la «intensa» participación de los soldados afrodescendientes en la guerra de Independencia. En particular, los miembros de esta comunidad formaron parte de las bandas de música en calidad de «autores, intérpretes, y ejecutantes de la música patriótica» (Guzmán, 2015: 21). En este acápite se examina la visualización de las bandas militares afrodescendientes en algunas de las acuarelas de Fierro presentadas en el apartado anterior, pues revelan la vinculación afectiva de esta comunidad con la patria y la experiencia de «una potente pedagogía patriótica» (*Ibidem*: 24).

En la acuarela *Negros chalas en el día del Corpus* se observa el desfile de tres africanos y/o afrodescendientes vestidos de rojo, azul y blanco, quienes destacan por la percusión de instrumentos musicales, en este caso tambores. Uno de los participantes sobresale por el penacho rojo y azul que adorna su cabeza y toca con las manos un tambor, probablemente el denominado tambor de botija de barro, el cual fue empleado en Lima desde fines del siglo XVIII por las cofradías de africanos, reconocidos como «bozales» (Tompkins, 2011: 74). Los otros dos personajes se vinculan con un tambor de tronco largo. Uno de ellos carga el referido instrumento musical sobre su hombro y el otro desfila mientras aplica golpes rítmicos con baquetas. Estos músicos demuestran un sentimiento popular a través de los toques musicales de los instrumentos. A su vez, cabe destacar que los participantes están uniformados con los colores del ejército de la patria, el rojo y el azul. Como muy bien ha señalado Magally Alegre, «el uso del uniforme militar, en esencia, es la expresión visible de la pertenencia a una fuerza armada [...] Su sola vista permitía distinguir la pertenencia a un cuerpo por mérito» (2021: 180, 185). Por lo tanto, músicos afrodescendientes y uniformados se convertían en los mejores ejemplos de la ruptura política y la mutación musical que esta implicaba: la música se había democratizado y popularizado (Sans, 2012: 139). Fierro, al pintarlos, los presenta como sujetos políticos instruidos políticamente, entusiasmados e identificados con el mensaje de la patria. Estos músicos y soldados debían ser recordados porque habían combatido y liberado a la patria, pero que ahora la celebraban.

En otra acuarela, titulada *Convite para la lidia de toros con muñeques* (Figura 5), se observa otro desfile sublime de un colectivo afrodescendiente caracterizado por el indiscutible protagonismo del tambor mayor. Está encabezado por un tamborista con camisa blanca y pantalón azul claro, quien toca entusiastamente este instrumento musical. El tambor destaca por ser de color rojo. El tambor mayor era el líder de la banda militar y ocupaba esta posición en razón a la instrucción militar y musical —disciplinada y constante— recibida. En los campos de batalla el toque del tambor regulaba los movimientos de la infantería (Madrid, 2018: 80). En la acuarela que describimos el tambor mayor lidera el desfile y marca el paso de los participantes. Por ello, el hecho de que Fierro lo presente como figura central, confirmaría la propuesta de Florencia Guzmán, quien afirma que a través de las bandas de músicos los libertos se transformaron en «sujetos políticos activos», que personificaron el «patriotismo popular revolucionario» y contribuyeron a la constitución de la «retórica patriótica fundacional» y la «nueva sacralidad republicana» (Guzmán, 2015: 19, 21, 23).



Figura 5. *Convite para la lidia de toros con muñecons* (1835). Francisco Pancho Fierro (Atribuida). Acuarela sobre papel 27,8 x 34,2 cm. Museo de Arte de Lima-MALI. Donación Juan Carlos Verme. 2015.21.2. Fotografía de Daniel Giannoni. Archivo Digital de Arte Peruano, ARCHI. <https://archi.pe/obra/50722>.

La acuarela mencionada presenta un desfile de una comitiva masculina distinguida por su atuendo blanco e instrumentos musicales. La mayoría de los integrantes visten de color blanco y lleva sombreros. El tambor mayor está acompañado de otro músico quien toca una corneta. A diferencia del tamborista, el cornetista está vestido elegantemente, con chaqueta, camisa y pantalón blancos, además de lucir una capa larga de color verde. Llama la atención el hecho que este calza zapatos negros, mientras que el tamborista está descalzo. Detrás de ambos músicos, desfila un grupo de personajes que visten chaqueta y pantalón blancos, a excepción de uno que lleva camisa blanca, chaqueta celeste, pantalón y sombrero de color marrón. Este grupo desfila sosteniendo sobre sus hombros una plataforma en la cual se observa una maqueta de una torre militar. Dicha torre está coronada por la bandera peruana con franjas verticales. Detrás de este primer grupo se observa, con dificultad, a otro grupo de afrodescendientes sosteniendo una figura masculina gigante que viste chaqueta roja y pantalón azul. Esta tiene una posición lateral y su pierna izquierda está inclinada y próxima a la maqueta de un buque, la cual sostiene con sus manos. Muy cerca del gigante masculino, aparece una figura colosal femenina que lleva vestido blanco con bordes de color rojo.

En consideración a la poesía que circuló durante la guerra de Independencia, la acuarela *Convite para la lidia de toros con muñecons* es una cuidadosa representación de eventos históricos que ocurrieron en el Callao desde fines de 1820 hasta septiembre de 1821. Se propone que

esta imagen memorializa la captura de la fragata española *Esmeralda* por parte del marino británico Thomas Cochrane a fines de 1820. La pieza literaria titulada *Al triunfo del vicealmirante Lord Cochrane, sobre el Callao el 6 de diciembre de 1820* resulta útil para contextualizar la pintura que se está describiendo. Sin embargo, se debe señalar que la captura de la *Esmeralda*, considerada como el triunfo de Cochrane, tuvo lugar el 6 de noviembre y no el 6 de diciembre de 1820. La pieza literaria, escrita por Esteban de Luca, un sargento mayor rioplatense, identificó a Cochrane como una figura «heroica» y «sublime», caracterizada por poseer «un pecho generoso de virtudes guerreras». Con la acción bélica descrita, Cochrane demostró ser un «célebre» e intrépido «caudillo» que «bañó con terror y vergüenza» a las autoridades españolas en el Pacífico (Luca, 2006; Gutiérrez, 1877). Por lo tanto, la figura masculina gigante que aparece sosteniendo con sus manos un buque en la mencionada acuarela representaría a Cochrane y la captura de la *Esmeralda*. Fierro recordaba así al marino británico que dirigió el bloqueo marítimo de la escuadra Libertadora contra la ciudad de Lima y logró capturar a uno de los «mejores buques» de la flota realista, hecho que produjo gran consternación en la capital peruana y en las autoridades virreinales (Mera, 2005: 192). La identificación del pintor afrolimeño con el marino británico se entiende porque la mitad de los integrantes de la escuadra dirigida por Lord Cochrane eran afrodescendientes (Cosamalón y Arrelucea 2015: 91).

Por otra parte, el grupo que transporta un torreón militar sacralizado por la presencia simbólica de la bandera nacional memorializa el primer sitio del Callao de 1821. Después de tomar control de la ciudad de Lima y proclamar la independencia del Perú en julio de 1821, el general San Martín ordenó iniciar el sitio contra las fortalezas del Callao. Estos ataques de las fuerzas independentistas contra las realistas continuaron durante los meses de agosto y septiembre de 1821. Los militares realistas capitularon el 21 de septiembre de 1821 (Alvarado, 2021: 168). Se colocó el estandarte de la libertad y la gloria en los «torreones de las fortalezas del Callao» (*Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 1950: 72). El coronel Tomás Guido señaló que las «tropas de la Patria tomaron posesión de las fortalezas del Real Felipe, San Miguel y San Carlos, y los pabellones del Estado libre del Perú flamearon en ellas por primera vez» (*Gaceta del Gobierno de Lima Independiente*, 1950: 95). Fierro, al pintar personajes históricos como Lord Cochrane vinculado a un desfile de un grupo de afrodescendientes, robustecía públicamente el patriotismo de la Lima afroperuana, a nivel individual y colectivo.

Este desfile cumplía múltiples roles, a nivel comunicativo, sonoro e identitario, y poseía un componente autorreferencial, ya que se buscaba impactar a la audiencia a nivel sonoro y visual. El tambor se constituía en un instrumento musical clave en cada unidad militar. Sus toques servían, por ejemplo, para comunicar a la tropa movimientos que se debían ejecutar (Ejército del Perú, 2005: 226). El tamborista actúa como mensajero crucial de comunicación (Borucki, 2015: 137-138). Los sonidos del tambor recordaban la contundente sonoridad bélica disruptiva de los cañonazos escuchados en el Callao en 1820-1821, pero esta sonoridad se transformaba en conmemorativa en la acuarela descrita. (Sánchez, 2016). Una vez más se recordaba a la población limeña el protagonismo afrodescendiente. Este colectivo masculino había liberado a la patria, la cual es representada por la figura gigante de una mujer vestida de blanco con ribetes rojos.

La movilización simbólica del afrosoldado en la pintura anteriormente descrita, ejemplificaba una vez más la sublimación de la militarización de la comunidad afrodescendiente, al quedar perennizados como «un código simbólico político» en el espacio público y las diversiones de la vida cotidiana (Wrigley, 2002: 250). El general Miller destacó en sus memorias la habilidad musical del soldado afrodescendiente. Por ejemplo, los integrantes del batallón n.º 8 eran hombres que habían sido esclavizados pero que «obtuvieron su libertad, haciéndose soldados». Se «distinguieron por su valor, constancia y patriotismo» y «marchaban mejor que los cuerpos formados de blancos». Este batallón contaba con 27 músicos que en su mayoría «tocaban [...] de oído pero perfectamente» (Miller, 2021: 89; O'Phelan, 2019). En conexión al análisis de Luis Ferreira, esta «performance musical» representada en la acuarela descrita, al visualizar la sonoridad de los tambores resultaba altamente simbólica y política, pues demarcaba «una territorialidad urbana constitutiva de un

sentido de pertenencia» (2008: 97). Rompiendo los cánones establecidos por el costumbrismo, las acuarelas de Francisco *Pancho* Fierro demuestran la politización, militarización y sublimación de la comunidad afrodescendiente en la guerra de la Independencia. La imponente presencia de los afrosoldados, quienes desfilan y protagonizan los principales eventos religiosos y conmemorativos en las pinturas de Fierro, confirma lo indicado por Jorge Basadre, quien señaló que los «veteranos de las guerras de independencia conformaron una clase militar que eran el fruto social más relevante de la emancipación» (Alegre, 2021: 180).

6. Conclusión

Este artículo propone que Francisco Fierro, en calidad de actor político subalterno, apeló a la imagen para autenticar la participación afrodescendiente en la guerra de Independencia. Las representaciones plasmadas en sus pinturas contribuyen a expandir la perspectiva de «comunidades imaginadas» propuesta por Benedict Anderson. Como ha señalado Danielle Skeehan (2020), la nación no solo es imaginada en impresos, sino que para rescatar las «prácticas significativas extradiscursivas», en especial de la comunidad afrodescendiente, se debe poner atención a los colores del vestido, los gestos o las poses en las pinturas, las cuales, en conjunción a la poesía, también informan sobre memorias, sentimientos, afectos y pertenencias (2015, 2020).

Las acuarelas de Pancho Fierro se constituyen en productos culturales de la memoria visual afrodescendiente de la guerra de la Independencia del Perú, y, en especial, permiten visualizar la sublimación de la afroperuanidad de la ciudad de Lima, en conexión a los aspectos militares, políticos y simbólicos de la guerra independentista. Los cuerpos masculinos de los afrosoldados representaban al nuevo régimen, la patria y la República. Al ser un testigo de la independencia, Francisco Fierro visibilizó a estos soldados que habían participado en dicha guerra y que no solamente eran personajes de ficción, pues encarnaban la promesa de libertad.

Esta sublimación demuestra el protagonismo de un afrodescendiente en la producción cultural de la nación peruana. Pancho Fierro conforma una trilogía junto con otros afrodescendientes: José Bernardo Alzedo, autor de la música del himno nacional, y José Gil de Castro, pintor de los caudillos. Fierro, a través de la memorialización del militar afrodescendiente, ejemplifica la celebración, comunicación y transmisión de una historia patriótica mediante el cuerpo masculino. Estos militares patentizaron, en la vida cotidiana y en el espacio público, la participación de la comunidad afrodescendiente en la guerra de Independencia, así como su aspiración de ser reconocidos como ciudadanos peruanos. Tal como Fernando Villegas (2011) ha precisado, la obra artística de Francisco *Pancho* Fierro va más allá de los cánones impuestos que la identifican como parte del costumbrismo republicano o criollismo. Al pintar desfiles militares, uniformes y bandas musicales, el artista demostró la politización de los sectores plebeyos de la sociedad limeña y el impacto de la militarización en el contexto de la guerra de Independencia. (Bragoni: 2016)

En conexión a las investigaciones de Marixa Lasso para Nueva Granada, las acuarelas de Fierro visibilizan el «patriotismo popular» al buscar la incorporación de los sectores populares en la historia nacional (2007: 2, 4). Esta comunidad aparece uniformada, desfilando y marchando al son de la música militar. Es decir, está representada por ciudadanos-soldados y no solamente por sujetos esclavizados asumidos como carne de cañón (Lasso, 2007: 8, 9). Un artista afrodescendiente, en calidad de artesano, celebró la autoridad política y emocional del sujeto afrodescendiente. Esta comunidad había sido protagonista de la metamorfosis política experimentada durante la guerra de Independencia.

Bibliografía

- ALEGRE, M. (2021): «Vestidas de libertad: mujeres en traje militar durante la República temprana». En: Lauro, C. (ed.). *Mujeres de armas tomar. La participación femenina en el Perú republicano*. Lima: Ministerio de Defensa, pp. 179-197.
- ALVARADO, P. (2021): «El imperio contraataca. Incursiones del ejército realista español en la Lima independiente, 1821-1824». *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, número especial, pp. 157-192.
- ARRELUCEA, M. y COSAMALÓN, J.A. (2015): *La presencia afrodescendiente en el Perú: siglos XVI-XX*. Lima: Ministerio de Cultura.
- AYMA AYMA D. (2021): «Legión Peruana de la Guardia, la unidad militar que dio origen al Ejército del Perú». *RPP Noticias*, 18 de agosto de 2021. Disponible: <https://rpp.pe/peru/historia/legion-peruana-de-la-guardia-la-unidad-militar-que-dio-origen-al-ejercito-del-peru-hace-200-anos-noticia-1352240> [Consulta: 4 de septiembre de 2022].
- BARRON, J. (2018): *Pancho Fierro. Un cronista de su tiempo*. Lima: Municipalidad de Lima.
- BORUCKI, A. (2015): *From Shipmates to Soldiers. Emerging Black Identities in the Río de la Plata*. Albuquerque: University of New Mexico.
- BRAGONI, B. (2016): «Esclavos insurrectos en tiempos de revolución (Cuyo, 1812)». En: Mallo, S., y Telesca, I. (coords.): «Negros de la patria». *Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: Sb. Editorial, pp. 113-120.
- CANTUARIAS, R. (1995): *Pancho Fierro*. Lima: Editorial Brasa.
- COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ (CDIP) (1971): *La Expedición Libertadora*, tomo VIII, vol. 2. Lima: Comisión Nacional de la Independencia del Perú.
- (1974): *Símbolos de la Patria*, tomo X, vol. 1. Lima: Comisión Nacional Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- CONTRERAS, H. (2019): «Las tropas afroamericanas y mulatas durante la guerra de Independencia de Chile. Casta, segregación y pretensiones sociales. 1810-1820». *Cuaderno de Historia Militar*, 15, pp. 89-103.
- COSAMALON, J. (2009): *Babel en los Andes: población y mestizaje en Lima (1860)*. Tesis doctoral. México: Colegio de México. Disponible en: <http://hdl.handle.net/20.500.11986/COLMEX/10004350>.
- EJÉRCITO DEL PERÚ (2005): *Evolución histórica de los uniformes del Ejército del Perú (1821-1980)*. Lima: Oficina de información del Ejército del Perú. Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú.
- El Amigo del Pueblo. Periódico Literario y Político* (1840), 01 agosto, n.º 54. Disponible en: <http://repositorio.pucp.edu.pe/index/handle/123456789/168244>.
- FERREIRA, L. (2008): «Dimensiones afro-céntricas en la cultura performática uruguaya». En: Pacheco, R. (ed.). *Cultura y sociedad afro-rioplatense*. Montevideo: Perro Andaluz ediciones, pp. 91-126.
- FIERRO, P. (2007): *Acuarelas de Pancho Fierro y seguidores: colección Ricardo Palma*. Lima: Municipalidad Metropolitana de Lima.
- FUENTES, M. A. (1925): *Lima. Apuntes Históricos, Descriptivos, Estadísticos y de Costumbres*. Lima: Librería escolar e Imprenta.
- Gaceta del gobierno de Lima independiente, tomos I a III Julio 1821-Diciembre 1822* (1950). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- GHIDOLI, M. D. L. (2016): *Estereotipos en negro: representaciones y autorrepresentaciones visuales*. Rosario: Ediciones Prohistoria.
- GUERRERO ARNAIZ, M. A. (2018): «Sátira y transgresión: Francisco “Pancho” Fierro, más allá del costumbrismo peruano del siglo XIX». Tesis para obtener el grado de magister en Historia del Arte y curaduría. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Disponible en: <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/12797>.
- GUTIÉRREZ, J. M. (1877): *Don Esteban de Luca. Noticias sobre su vida y sus escritos*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.

- GUZMÁN, F. (2015): «Bandas de música de libertos en el ejército de San Martín. Una exploración sobre la participación de los esclavizados y sus descendientes durante las Guerras de Independencia». *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 7, pp. 18 -36.
- HISPANIC SOCIETY MUSEUM & LIBRARY (2021): *Tertulias de Arte Hispano: Pancho Fierro's Holy Week Procession on the Calle de San Agustín, Lima* [vídeo online]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=oynbrXhcxqg&t=248s>.
- HOLGUÍN, A. (2021): «Noticias sobre el oficio de la pintura en Lima». *YUYAYKUSUN*, 1 (11), pp. 49 - 65. Disponible en: <https://doi.org/10.31381/yuyaykusun.v1i11.4544>.
- HUNEFELDT, C. (1979): «Cimarrones, bandoleros y milicianos: 1821». *Histórica* 3 (2), pp. 71-88.
- KAPSOLI, W. (2014): «Apostillas de Ricardo Palma a las acuarelas de Pancho Fierro». *Aula Palma*, 13, pp. 233-266.
- LASSO, M. (2007): *Myths of harmony: Race and republicanism during the age of revolution, Colombia, 1795-1831*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- LEÓN, G. y DURÁN, L. (2004): *Apuntes histórico-genealógicos de Francisco Fierro: Pancho Fierro*. Lima: Biblioteca Nacional.
- LUCA, E. de. (2006): «Al triunfo del vicealmirante Lord Cochrane, sobre el Callao el 6 de diciembre de 1820». En *Antología. La Lira Argentina o Colección de las piezas poéticas, dadas a luz en Buenos Aires durante la guerra de su Independencia*. Biblioteca virtual universal, pp. 302-307. Disponible en: <https://biblioteca.org.ar/libros/131462.pdf>.
- MADRID, L. A. (2018): «Artistas y militares afrodescendientes. Un tránsito regional histórico en la coyuntura revolucionaria independentista de Chile». *Historia Crítica*, 70, pp. 65-85.
- MAJLUF, N. (2008): «Pancho Fierro entre el mito y la historia». En: Majluf, N. y Burke, M. (eds.). *Tipos del Perú: la Lima criolla de Pancho Fierro*. Madrid: El Viso y Nueva York: Hispanic Society of America, pp. 17-40.
- (2014, ed.): *José Gil de Castro. Pintor de Libertadores*. Lima: MALI.
- MAZORRA, D. (2021): «La mujer-bandera como imagen de la nación: el caso cubano». *América sin Nombre*, 25, pp. 85-95.
- MC EVOY, C. (2001, ed.): *Juan Espinosa. Diccionario para el pueblo: republicano-democrático, moral, político y filosófico*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Sewanee: University of the South- Sewanee.
- MERA, A. (2005): «Cuando la patria llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento de la Independencia, 1820-1821». En: Rosas Lauro, C. (ed.). *El miedo en el Perú, siglos XVI al XX*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 185-232.
- MILITZ, E., y SCHURR, C. (2016): «Affective nationalism: Banalities of belonging in Azerbaijan». *Political Geography*, 54, pp. 54-63.
- MILLER, N. (2019): «Republics of Knowledge: Interpreting the World from Latin America». En: Hauswedell, T., Korner, A. y Tiedau, U. (eds.). *Re-Mapping Center and Periphery. Asymmetrical Encounters in European and Global Contexts*. Londres: UCL, pp. 77-93.
- MILLER, W. (2021): *Memorias del general Miller al servicio de la República del Perú*. Lima: Proyecto Especial Bicentenario de la Independencia del Perú. Disponible en: <https://bicentenario.gob.pe/biblioteca/detalle-libro/memorias-miller>.
- MISERES, V. (2019): «Lectoras, autoras y consumidoras: Los usos femeninos del álbum en Latinoamérica». *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 14 (23), pp. 25-48.
- (2022): «Sociabilidad femenina y archivo: lectura de tres álbumes de mujeres en el siglo XIX colombiano». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 49 (1), pp. 65-96. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/98747>.
- MONTOYA, G. (2002): *La independencia del Perú y el fantasma de la revolución*, vol. 53. Lima: Institut français d'études andines.
- MORÁN, D. (2017): *La revolución y la guerra de propaganda en América del Sur: Itinerarios políticos de la prensa en Lima, Buenos Aires y Santiago de Chile (1810-1822)*. Tesis doctoral. Argentina: Universidad de Buenos Aires. Disponible en: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/6112>.

- O'PHELAN, S. (2019): «Guillermo Miller y la Independencia del Perú». En: O'Phelan, S., Novoa, M. y Laguerre, M. (eds.). *Miller, militar, político y peruanoista*. Lima: Asociación Cultural Peruano Británica, pp. 112-130.
- ORTEMBERG, P. (2016): *Rituales del poder en Lima (1735-1828): de la Monarquía a la República*. Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PALMA, R. (1877): *Perú. Tradiciones. Cuarta Serie*. Lima: Benito Gil editor.
- (1896): *Tradiciones Peruanas (Ropa Vieja)*, tomo IV. Barcelona: Montaner y Simón editores.
- PEOPLES, Sh. (2013): «Embodying the military: Uniforms». *Critical Studies in Men's Fashion*, 1 (1), pp. 7-21. Disponible en: https://openresearch-repository.anu.edu.au/bitstream/1885/29269/2/01_Peoples_Embodying_the_Military:_2014.pdf.
- PERALTA, V. (2015): «La milicia cívica en Lima independiente (1821-1879). De la reglamentación de Monteagudo a la Mar». *Boletín del Instituto de Historia de Argentina y Americana «Dr. Emilio Ravignani»*, 42, pp. 31-59. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/bihaar/n42/n42a06.pdf>.
- PORTAL, I. (1919): *Cosas limeñas. Historia y Costumbres*. Lima: Empresa Tip. Unión.
- QAYUM, S. (2006): «La patria como mujer: el cuerpo femenino y el imaginario nacional en la visión de Melchor María Mercado. Bolivia, siglo XIX». En: O'Phelan, S. y Zegarra, M. (eds.). *Mujer, familia y sociedad en la historia de América Latina. Siglos XVIII-XXI*. Lima: CENDOC-MUJER, pp. 389-407.
- RABINOVICH, A.M. (2009): «La gloria, esa plaga de nuestra pobre América del Sud. Ethos guerrero en el Río de la Plata durante la Guerra de la Independencia, 1810-1824». *Nuevo mundo, mundos nuevos*, 9. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.56444>.
- ROSSI y RUBI J. (1791): «Idea de las congregaciones públicas de los negros bozales». En *Mercurio Peruano de historia, literatura y noticias publicas...*, vol. 2, pp. 112-117. Disponible en: <https://archive.org/details/mercurioperuanod02cale>.
- SÁNCHEZ, S. (2016): «Del furioso cañoneo al eco de Bolívar: guerra, ciudad y sonoridad en Lima, 1819-1826». *Histórica*, 40 (1), pp. 65-99.
- SANS, J. F. (2012): «Baile y poder en la Colombia de Bolívar». *Ensayos Historia y teoría del arte*, 22, pp. 136-168.
- SKEEHAN, D. C. (2015): «Caribbean Women, Creole Fashioning, and the Fabric of Black Atlantic Writing». *The Eighteenth Century*, 56 (1), pp. 105-123.
- (2020): *The Fabric of Empire. Material and Literary Cultures of the Global Atlantic*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- TOMPKINS, W. (2011): *Las tradiciones musicales de los negros de la costa del Perú*. Lima: Centro Universitario de Folklore. PUCP.
- VILLEGAS, F. (2011): «El costumbrismo americano ilustrado: el caso peruano. Imágenes originales en la era de la reproducción técnica». *Anales del Museo de América*, 19, pp. 7-67.
- WALKER, T. (2017): *Exquisite Slaves: Race, Clothing, and Status in Colonial Lima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WRIGLEY, R. (2002): *The Politics of Appearances: representations of dress in Revolutionary France*, vol. 259. Oxford: Berg.

Los españoles combaten la injusticia. La tragedia *Atahualpa* (1784) de Cristóbal Cortés

Spanish fight injustice. The tragedy *Atahualpa* (1784)
by Cristóbal Cortés

Francisco Castilla Urbano

Universidad de Alcalá

francisco.castilla@uah.es

Resumen: La tragedia *Atahualpa*, de Cristóbal María Cortés, fue premiada por el Ayuntamiento de Madrid en 1784. Existían varios motivos que justificaban ese reconocimiento: en lo formal, la obra cumplía con las «reglas del arte» que los ilustrados trataban de imponer para el teatro. Desde el punto de vista de su contenido, su autor, aunque rectificaba la verdad de lo ocurrido, presumía de haber seguido las historias de la conquista del Perú, especialmente la del Inca Garcilaso. El conflicto entre Huáscar, el Inca legítimo, y Atahualpa, el hermano bastardo que pretendía destronarlo, permitió al autor presentar a los conquistadores españoles más preocupados por resolver la guerra civil que por hacerse con el oro, respondiendo de manera implícita a la permanente acusación de codicia. Además, el enfrentamiento entre hermanos introducía la oportuna reflexión sobre la necesidad de un ejercicio del poder soberano sin límites, tan del agrado del despotismo ilustrado.

Palabras clave: Cristóbal María Cortés, *Atahualpa*, Ilustración, legitimación de la conquista, teatro.

Abstract: *Atahualpa*, a tragedy written by Cristóbal María Cortés, was awarded by the Madrid City Council in 1784. Several reasons justified this recognition: formally, the work complied with the “rules of art” that the Enlightenment intellectuals tried to impose for the theater. From the point of view of the content, its author, despite correcting the truth of what happened, claimed to have followed the stories of the conquest of Peru, especially that of the Inca Garcilaso. The conflict between Huáscar, the legitimate Inca, and Atahualpa, the bastard brother who tried to dethrone him, allowed the author to present the Spanish as conquerors more concerned with resolving the civil war than with seizing the gold, implicitly responding to the permanent accusation of greed. In addition, the confrontation between brothers introduced the timely reflection on the need for an exercise of sovereign power without limits, so much to the liking of enlightened despotism.

Keywords: Cristóbal María Cortés, *Atahualpa*, Enlightenment, legitimation of the conquest, theater.

1. Introducción

El Tratado de París se firma el 3 de septiembre de 1783. Reconocía la independencia de los Estados Unidos y ponía término a la lucha de Gran Bretaña contra España, Francia y los Países Bajos, con algunas ventajas para estos países. Dos días después, la princesa María Luisa da a luz a los infantes Carlos y Felipe. La villa de Madrid quiso mostrar su alegría por ambos acontecimientos organizando una serie de diversiones, entre las cuales destaca la representación en el teatro del Príncipe y en el de la Cruz de dos dramas. Se convocó para ello un concurso público que concedería dos premios de 50 doblones cada uno a las dos mejores obras que se presentasen en el plazo de dos meses. Entre las condiciones a las que deberían atenerse las composiciones, de las que quedaban excluidas óperas y zarzuelas, figuraban, además de su originalidad, que su argumento perteneciera a la historia de España, si se trataba de una tragedia, o que ridiculizase costumbres o vicios nacionales, si fuera una comedia; que estuviesen escritas en verso; que cumplieran con las reglas del arte y «que ofreciesen “mayor proporción á la variedad, gusto y magnificencia teatral, sin perjuicio de la verosimilitud”» (Cotarelo, 1897: 277-296).

El conde de Campomanes, gobernador interino del Consejo de Castilla, nombró el jurado, que sería presidido por Jovellanos y al que acompañarían Manuel de Lardizábal, José Viera y Clavijo, Ignacio López de Ayala y Miguel García Asensio. El primero de junio se daba noticia en la *Gaceta de Madrid* de los premiados entre los 57 dramas presentados. Se trataba de las comedias *Los menestrales*, de Cándido María Trigueros, y *Las bodas de Camacho*, escrita por Juan Meléndez Valdés.

Los jueces, sin embargo, añadieron a estos dos premios previstos en la convocatoria un accésit, considerando digna de imprimirse la tragedia *Atahualpa*, del tudelano Cristóbal María Cortés y Vitas (1740-1804). Llama más la atención la novedad de su elección si se recuerda que el uno de junio de 1784, la *Gaceta de Madrid* (p. 475) aludía a que:

Quedaron separadas otras obras, que desde el primer examen juzgó la junta no debían aspirar al premio, para proceder á otro ulterior, á fin de elegir las que merezcan la distinción de imprimirse en caso que sus autores quieran enmendar aquellos defectos, en que por la cortedad del tiempo hayan incurrido.

A pesar de la selección realizada, ninguna de las dos obras premiadas resultó digna del reconocimiento. Jovellanos confesó en un apartado encabezado con un «Reservadísimo», incluido en su carta de 20 de mayo de 1784 a Trigueros, que la mayor parte de los dramas presentados eran «malos, malísimos». No obstante, el gijonés era generoso con su amigo y le confesaba inmediatamente que «*Los Menestrales* es una pieza de las mejores que se han producido para nuestro teatro, la más acomodada a nuestro genio y costumbres, y la más proporcionada al objeto y a las ideas del día» (1859: 163). Tal vez tuviera razón, pero al ser representada el 16 de julio resultó un fracaso. Aunque se ha querido relativizar el fiasco atribuyéndolo a la novedosa doctrina política y social que defendía (Aguilar, 1988), su presencia en el escenario fue efímera.

De *Las bodas de Camacho* de Meléndez Valdés se ha dicho que fue un «ensayo dramático desafortunado, que parece imposible rescatar de un merecido olvido» (Demerson, 1971), por lo que no puede sorprender que corriera la misma suerte.

Dadas las circunstancias, las críticas no faltaron y fueron dirigidas contra las obras, los autores y los miembros del tribunal. A las señaladas por Cotarelo le ha añadido alguna más Joaquín Marco (1996).

La tragedia de Cortés se libró de esos ataques, pero no llegó siquiera a estrenarse. Si la calidad general de las obras presentadas a concurso era pésima, si quedaron algunas separadas para su corrección y posterior consideración, y si las ganadoras no demostraron tener gran calidad, ¿qué motivó la elección de la obra del escritor navarro, no prevista en las bases del concurso y tampoco sobrada de méritos literarios (González, 1989: 90; Arellano, 1993: 66)?

Desde luego, *Atahualpa* cumplía con los requisitos establecidos en la convocatoria, aunque su originalidad distaba de ser la que su autor le asignaba a su argumento: «no tengo noticia que alguno le haya reducido hasta ahora, ni puesto en drama» (Cortés: 85)¹. El teatro clásico dedicó a América numerosas piezas y las específicas de Perú tampoco eran pocas (Zugasti, 2014). Salvando este afán excesivo, fruto probablemente del desconocimiento, la tragedia de Cortés se amoldaba a lo prescrito: estaba escrita en verso, se atenía a las reglas del arte que los ilustrados trataban de imponer para el teatro y su autor, a pesar de modificar la verdad de lo ocurrido en la conquista del Perú, presumía de la verosimilitud de su historia por haber seguido las crónicas del Inca Garcilaso. Pero era más que probable que todas estas exigencias también se cumplieran por la mayoría de los dramas presentados a concurso. Se puede aceptar «que el *Atahualpa* atiende a sólidos principios de conciencia; a particulares gustos estéticos; al libre ejercicio de una técnica representativa formalmente correcta; y al compromiso personal con la política y la sociedad contemporáneas» (Tovar, 1996: 769), pero, a falta de calidad, solo el contenido ideológico de la tragedia podía justificar su mención honorífica fuera de lo previsto en el concurso. Los brotes de rebeldía en Hispanoamérica, la polémica europea sobre el indio y lo ocurrido en la conquista junto con las dificultades internas de tipo reformador (Fernández, 2003: 718), fueron los asuntos a los que el drama venía a dar respuesta y esta la causa determinante de su reconocimiento.

2. Versión de lo ocurrido en la conquista de Perú

El argumento de *Atahualpa* se desarrolla en cinco actos que se inician con la muerte del Inca Huayna Capac. El imperio pasa a su legítimo heredero Huáscar, aunque el hijo bastardo Atahualpa recibe el reino de Quito. Se inicia una lucha entre ambos que se resuelve con el triunfo de este último, que tiene prisionero a su hermanastro desde hace tres años. Buscando la legitimidad de la que carece, le propone a la mujer de Huáscar, Mama-Varcay, que se case con él a cambio de la vida de su marido. Cuando esta lo rechaza, insiste en su demanda, esta vez a cambio de preservar la vida de su hija, Coya-Cuji-Varcay, a lo que también se niega. Varcay se resiste de igual forma a Quizquiz, uno de los capitanes de Atahualpa, cuando le propone que le acepte como yerno a cambio de su apoyo. Atahualpa se da cuenta de que Quizquiz le oculta su amor por Cuji y se prepara para actuar contra todos ellos. No obstante, la llegada de Pizarro al frente de un contingente militar precipita los acontecimientos: el Inca usurpador ordena el asesinato de Huáscar antes de que los españoles sean concededores de su derecho a gobernar. Informado Pizarro, envía a Almagro para salvarle, pero no llega a tiempo. A su vuelta con el capitán Chalcuchima, encargado por Atahualpa de la cruel muerte de Huáscar, se abre la discusión sobre qué hacer con el Inca culpable. Pizarro se resiste a ajusticiarlo como quiere Almagro porque, a pesar de sus acciones, le reconoce su dignidad regia. Los enfrentamientos en las calles de Cajamarca acaban con el dilema: Atahualpa muere víctima de una flecha anónima.

Cortés decía haber escrito su tragedia a partir «de las historias nuestras que refieren la conquista del Perú, y en especial de la escrita por el Inca Garcilaso de la Vega, a quien he procurado seguir en todo lo substancial de los hechos, y principalmente en lo que toca a las costumbres de los peruanos, sus leyes e idolatría». Sabemos de la existencia de *La Florida del Inca* (1605), los *Comentarios reales* (1609) y la *Historia General del Perú* (1617) o *Segunda parte de los Comentarios reales* en las listas de libros de los miembros de la Sociedad Tudelana de Deseos del Bien Público, de la que formaba parte (Pérez, 1994: 193; Mikelarena, 2008: 384-385). Es muy probable, por tanto, que su conocimiento de Garcilaso fuera algo maduro y adquirido al menos desde 1773 o 1778, cuando la Sociedad Tudelana empezó sus reuniones o formalizó su existencia. Esa familiaridad, en cualquier caso, no le impedía reconocer que saltaba por encima de la fidelidad al relato del cronista y a los hechos mismos tanto «por cumplir con las leyes del Teatro, como por darle movimiento al drama» (Cortés: 85). Algunos de los cambios realizados por el autor tenían que ver, efectivamente, con el respeto a las reglas del arte, que la tragedia cumple de forma estricta:

¹ En lo sucesivo, las localizaciones relativas al *Atahualpa* de Cristóbal Cortés (1993) se citarán prescindiendo del año, con número de página y, cuando sea el caso, indicando el número de verso.

desde el fin moral y patriótico, a la explotación de los «grandes temas» (el ejercicio y la conquista del poder, la ambición, la legitimidad y la usurpación, la tiranía, el amor conyugal y paterno-filial, la catástrofe provocada por las pasiones desenfrenadas, el castigo catártico del culpable, la destrucción lamentable del inocente...), y desde el mantenimiento de las tres unidades a la simplicidad expresiva, se pueden advertir en el *Atahualpa*, que se nos ofrece, de este modo, como ejemplo arquetípico (no entro ahora en la calidad literaria) de tragedia neoclásica (Arellano, 1993: 21).

Mas lo que le exigía ese compromiso carecía de importancia: situar el asesinato de Huáscar cerca de Cajamarca y no en Andamarca, donde con toda probabilidad se llevó a cabo, para satisfacer la unidad de lugar reclamada por el neoclasicismo, resultaba secundario. De igual forma, incluir la muerte de los capitanes Quizquiz y Chalcuchima en la tragedia, cuando esta se produjo con posterioridad a la de Atahualpa, permite mantener la unidad de tiempo, pero tampoco es relevante. Atahualpa no tuvo prisionero a Huáscar durante tres años, ni se tienen noticias de que su mujer e hija pasaran por el mismo trance, pero ninguno de esos datos es esencial para captar el sentido de la tragedia. En verdad, lo sobresaliente en esta no es el sacrificio del fondo por la forma, como da a entender el autor, sino su interpretación del inicio de la conquista del Imperio inca. Solo la manera de entender el patriotismo por parte de Cristóbal Cortés, exculpando a Pizarro y sus seguidores de cualquier acción ignominiosa, avala lo que es relevante en sus versos. Dicho con sus mismas palabras para uno de los cambios introducidos: «Yo, conservando el decoro a nuestros gloriosos conquistadores, ni hablo de rescate, ni pongo en boca motivo alguno que pueda dar idea de la avaricia de que se les tacha» (Cortés: 86). El mismo principio es aplicado para disfrazar la muerte de Atahualpa:

Lejos de adaptar esta idea, la aparto cuanto sea posible del pensamiento de Pizarro, que habla a mi parecer como debe en la escena 4.^a del acto último. Ya acuerda la historia estas mismas reflexiones que dicta la razón, y aunque no tuvieron efecto, me ha parecido que la Tragedia podía admitir esta corrección en las circunstancias de la muerte, no faltando a la verdad del hecho. Nuestros conquistadores deben ser de un carácter correspondiente a la grandeza de la acción, y cualquiera defecto sería borrón, por más que la historia le apoye (Cortés: 86).

Como autor, el tudelano se muestra razonablemente informado del momento histórico del que se ocupa su tragedia y procura justificar de una u otra manera aquellos hechos que modifica o que no tuvieron lugar. En algún caso, como ha dicho Ignacio Arellano, incluso se vuelve puntilloso y se excusa por mencionar a las Filipinas como una de las posesiones de Carlos V, pues «Aunque las Filipinas se conquistaron algunos años después, ya estaban descubiertas; parece que puede permitirse esta expresión en un drama» (Arellano, 1993: 37, aludiendo a Cortés: 151). Pero estos gestos, aun manifestando una cierta preocupación por la fidelidad a la fuente utilizada, siguen siendo accesorios y no afectan a lo que realmente le importa. Su compromiso con la verdad retrocedía en nombre de una moral que pretendía justificar a toda costa la presencia española en aquellos territorios.

En contra de lo destacado por Cristóbal Cortés, lo que más sobresale en su tragedia no son los cambios que responden a la preceptiva neoclásica sino los debidos al fervor patriótico. Los españoles no quisieron rescatar a Huáscar de las garras de Atahualpa ni, en el momento en el que ocurrieron los hechos, su legitimidad era algo fundamental, aunque en la tragedia se eleve a motivo central de la acción de Pizarro esa preocupación que tanto le honra (Cortés: 92). El autor tudelano da por buenas la mayor parte de las acusaciones que, según el Inca Garcilaso de la Vega, en la *Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas* o *Historia General del Perú* (2009: 101-102), sirvieron para llevar a la muerte al Inca. Como ocurre en la mención de la matanza de los descendientes de la familia real por orden de Atahualpa, Cortés (90 y 104, v. 170) revela desde el prólogo de la tragedia la doble vara de medir que emplea una y otra vez: lo que en la crónica de Garcilaso va en desdoro de los españoles se modifica o desaparece. La ambición desmedida y la violencia solo afloran de la mano de Atahualpa y los suyos. Desde el momento mismo en el que aparecen los españoles llenan «la región de heroicos hechos» (Cortés: 146, v. 1006). Se les atribuyen a las huestes de Pizarro, empezando por el mismo Almagro, actuaciones dignas de las que no se tiene noticia y se inculpan a Atahualpa y a sus capitanes de acciones infamantes, algunas de las cuales no aparecen en la historia que nos ha llegado. Así la

defensa propia, que en la crónica garcilasiana se esconde bajo la acusación de rebelión, se convierte en la tragedia en un acto de traición que le caracteriza (Cortés: 87-88). Ni siquiera en el amor puede Atahualpa mostrar sinceros sentimientos: lo que le lleva a proponer su unión con Varcay no es sino un cálculo interesado con el que espera afianzar su poder político (Cortés: 133, vv. 783-6).

La indignidad que Cortés atribuye al Inca gobernante y a los suyos tiene su jerarquía. La del mandatario es superior a cualquier otra. Cortés introduce la duda acerca de su presentación:

No sé si le habré pintado con exceso; pero un tirano que destrona al legítimo, mata toda la familia real, tiene la crueldad de que Huáscar viva tres años entre zozobras, viendo morir cada día sus hijos y parientes, y al fin le hace morir con muerte tan cruel, como se refiere en la escena 3.^a del último acto, no creo que pueda ser pintado con colores demasiado vivos (Cortés: 87).

Se trata de un planteamiento retórico. Como protagonista de la tragedia, Atahualpa tiene que presentarse como origen de las acciones más desalmadas. Así se justifica en mayor grado y sobresalen la resignación, la honradez, la entereza, el amor, el temor, la bondad y demás virtudes y emociones del resto de los personajes. Solo los malos pasos de sus capitanes transcurren por su camino de indecencia. No acaba de estar claro si Quizquiz quiere realmente a Cuji o piensa en ella como una forma de ascender socialmente, pero en ningún caso su interés le hace perder la cautela: se lo oculta a Atahualpa, temeroso de que su confesión pueda conducirle a perder su favor, como anteriormente recurre a la obediencia que le debe para justificar su acción contra Huáscar (Cortés: 97, v. 45). Solo cuando ve la desconfianza que inspira en el Inca tirano como el preludio de su caída se compromete abiertamente con Varcay y Cuji «a emplearse en la justicia» (Cortés: 171, v. 1467). Su compañero, el capitán Chalcuchima, tampoco tiene reparo en mostrar una crueldad gratuita con Huáscar, como si disfrutara con su ejercicio. Tanto con Quizquiz como con Chalcuchima se alteran los hechos históricos para introducir la atracción del primero por la princesa Cuji y, como se ha dicho, para incluir la muerte de ambos en la tragedia, pero, sobre todo, para establecer de manera ejemplarizante su justa condena: «debían entrar en la tragedia, por aparecer en ella como principales ejecutores de las maldades de Atahualpa, y el último como ejecutor de la muerte de Huáscar, y pedir este grave delito que se vea el castigo en la misma acción» (Cortés: 89).

De igual forma Cortés, «para darle juego y movimiento al drama», presenta a Varcay y a su hija Cuji llenas de entereza y amor. Como nada se sabe por las crónicas sobre esa forma de ser, «el carácter que les doy es enteramente mío». El tudelano se permite esa atribución a partir de una extrapolación que puede ser perfectamente válida desde el punto de vista de la creación literaria: «este carácter corresponde a la rectitud y bondad con que Garcilaso pinta los legítimos descendientes de la familia de los Incas», pero lo importante es que, una vez más, «da ocasión para que deje ver más odioso el del tirano Atahualpa» (Cortés: 87).

Este objetivo que Cortés traslada a su obra no es incompatible con la atribución a Varcay de unas características más propias de una dama ilustrada («noble, inteligente, prudente, razonable, con aplomo, tiene coraje, es fiel y discreta», Simson, 2009: 215), que de una de las mujeres de un caudillo inca del siglo XVI. Pero, como ha señalado la misma Ingrid Simson (2009: 223), Varcay «quiere morir después de la muerte de su esposo», por lo que aquellos rasgos no impiden que las relaciones entre los sexos se mantengan dentro de un ámbito de subordinación. La contradicción no existe en la realidad y los valores que Cortés asigna a este personaje son los del Antiguo Régimen. Así lo muestra cuando rechaza la unión de Cuji con Quizquiz no por respetar la libertad de decisión de la hija, sino por la diferencia de origen social: «¿La legítima [sangre] acaso se ha mezclado / con la de los vasallos algún tiempo?» (Cortés: 127, vv. 645-6).

A su vez, la subordinación a las leyes y a la concepción estamental del honor conviven con el amor que se profesan los miembros de la familia entre sí y que contrasta más, si cabe, con el rechazo existente hacia Atahualpa. En el caso del trío familiar la aversión es la respuesta a las intrigas y daños causados por el Inca usurpador, mientras que en él aparece el odio que solo obedece a su ambición. También con sus capitanes el temor y la desconfianza son la base de su vínculo.

Sin sustento en la realidad surge también la caballeresca actuación de Pizarro con Varcay que presenta Cortés. Es una concesión más del autor a una intervención que siempre tuvo como prioridad el enriquecimiento (Millones, 2006: 26). Cuando se consiguió este objetivo, el proceso de Atahualpa y su muerte en cumplimiento de la condena establecida vino a dar triste fin a su persona. Cristóbal Cortés sabe que nada hay más discutible que la justicia de ese acto y evita su representación recurriendo a una flecha que no se sabe de dónde procede. Pizarro, por tanto, queda libre de su responsabilidad en la muerte de Atahualpa, atribuyéndole la tragedia de Cortés las razones que Garcilaso, para evitar la ejecución (2009: 102), puso en boca de algunos de los hombres que le acompañaban, pero no de él. El autor tudelano también le exonera de la codicia, a la vez que realza su figura moral al atender a las demandas de la mujer y la hija de Huáscar contra la injusticia que provoca el perverso Atahualpa: «deklaradme / por dónde se dirigen, por qué senda / los indignos ministros le arrebatan, / para que yo oponiendo fuerza a fuerza, / los castigue y a Huáscar restituya» (Cortés: 168, v. 1402). Aunque resulta excesivo decir que en la tragedia Pizarro «se conduce como un diplomático renacentista, temeroso de desagradar a alguno de los dos rivales» (Lohmann, 1946: 433), la disposición con la que se le representa permite a Cristóbal Cortés dar la vuelta a la historia real, haciendo que los españoles se conviertan, en palabras de Varcay, en «gente tan valerosa y esforzada, / que declarada está por su justicia» (Cortés: 193, vv. 1880-1).

3. Contexto literario del *Atahualpa* de Cortés

Como tragedia, *Atahualpa* no solo cumplía con la exigencia del concurso en el que fue premiada al basar su argumento en la historia de España, sino que se inscribe en el propósito pedagógico y regenerador que caracteriza al teatro ilustrado (Maravall, 1991). El recurso al drama histórico no tiene como función la presentación de los hechos tal y como han sucedido, sino su exposición dentro de un ambiente idealizado en el que hubieran podido suceder. La verdad, por tanto, queda en un segundo plano frente a lo verosímil, lo que significa que los acontecimientos presentados pudieron haberse dado, aunque en la realidad disten de haber tenido lugar. De esta forma, el destino y las acciones de reyes y grandes personajes quieren utilizarse para transmitir una lección moral a la vez que contribuyen a la dignificación patria. Ambos objetivos son acordes con los principios estéticos que deben regir la tragedia neoclásica, pero adquieren su más profundo sentido dentro del proyecto restaurador de la nación que la Ilustración española iba a asumir.

Como partícipe de estos valores (Mikelarena, 2012), Cristóbal Cortés no deja de presentar en su obra la religión como un valor positivo que acompaña a los españoles e incluso, a través de una visión providencialista, llena de contenido trascendente sus acciones. Pero no se trata de volver a los valores de siglos anteriores (Fritz, 2009: 236): la religión no es la del pasado, sino que aparece estrechamente ligada —e incluso subordinada— a los valores del período. El mensaje de Cortés, de acuerdo con los parámetros ilustrados, ensalza al monarca y la justicia que de él emana como un valor secular dirigido más por la razón que por la religión. La consideración permanente de lo que es debido al monarca y la confianza en sus justas decisiones son no solo la guía de las actitudes y acciones de los conquistadores españoles —y especialmente de Pizarro— sino también el fundamento del delito de Atahualpa al rebelarse contra su legítimo soberano. Se buscaba, en definitiva, a través de la tragedia, «el arraigo de concretos conceptos políticos» (Mendoza, 1988: 270).

Desde un punto de vista ideológico, la tragedia de Cortés era oportuna y útil porque se insertaba en dos contextos significativos para los intereses españoles: por una parte, se ofrecía como una alternativa a una tradición literaria europea que, desde principios del siglo XVIII, se había mostrado crítica con la conquista de América; por otra, la realidad que describía, aunque lejana en el tiempo, estaba más de actualidad que nunca con la rebelión de Túpac Amaru, apenas hacía tres años reprimida, que representaba la culminación de otras rebeliones y levantamientos que se venían produciendo desde principios de siglo y cuyos seguidores y herederos, como Julián Apasa Túpac Catari, seguían siendo un problema para la monarquía española (Flores, 1994: 140-1).

Las aportaciones historiográficas y de viajes sobre América se sucedieron en la Europa del siglo XVIII. A ellas hay que unir los textos literarios y las representaciones (Macchi, 2009: 151-223; Macchi y Arroyo, 2012: 253; Arroyo, 2012: 948), que mostraban con frecuencia un manejo mucho más ligero de los datos, pero cuya influencia y difusión era mayor. Para el caso de Perú, relatos como *Les Mille et une Heures, Contes Péruviens*, de Thomas-Simon Gueullette (1733, 1759; Bosquet y Daoulas, 2006); tragedias como *Alzira ou les américains*, de Voltaire (1736; Castilla, 2019) o *Manco-Capac, premier ynca du Pérou*, de Antoine Le Blanc de Guillet (representada en 1763 e impresa en 1782; Perroud, 1862); novelas como las *Lettres d'une Péruvienne*, de Françoise de Graffigny (1747; Bolufer, 2014) o *Les incas ou la destruction de l'empire du Pérou*, de Jean François Marmontel (1777; Núñez, 1997), familiarizaron a los europeos cultos con una imagen de aquel territorio. En conjunto, formaron la base literaria de un género exótico (Chinard, 1913), destinado a tener continuidad en numerosos ballets y óperas (Pisani, 2005a y b; Núñez Ronchi, 2014) e incluso a dar origen a más de una parodia, como en el caso de *Alzira*:

Fue el 5 de marzo cuando los actores italianos interpretaron *Les Sauvages, parodie de la tragédie d'Alzire*, de Romagnesi y Riccoboni, que tuvo dos ediciones en París el mismo año. Otra parodia titulada *Alzirelle*, de Panard, Parmentier, Pontau y Marmontier, se representó, sin éxito, el 18 de febrero de 1736, en el teatro Pontau, situado en el callejón sin salida de Quatre-Vents. No está impresa. M. de Soleinne posee un manuscrito de la misma. Otra parodia, titulada *La Fille obéissante*, se representó en el Teatro de Marionetas².

A pesar de la distancia temporal que media entre la edición de unos y otros, de la pertenencia a distintos géneros y de sus importantes diferencias de contenido, todos coinciden en tres características: su redacción a partir de la lectura de los *Comentarios reales* de Garcilaso, sin que ello implique la exclusión de otras fuentes; sus críticas a la violencia de la conquista, y la denuncia de la codicia que guiaba a sus protagonistas.

Como sus predecesores extranjeros, Cortés saltaba de manera notoria por encima de la fidelidad al relato del cronista y a los hechos mismos. Hasta Marmontel, las obras de mayor éxito desdibujaban la historia y creaban su propia imagen de la conquista y del Tahuantinsuyo (Gil, 2009: 49). En el *Atahualpa* de Cortés ocurría algo parecido, pero, carente de una capacidad de atracción como la de los autores franceses, su versión de lo ocurrido en Perú no alcanzó tanta repercusión. En su caso, las variaciones fundamentales no eran solo por cumplir con el estilo predominante de la época, como manifestó, ni por ignorancia de lo verdaderamente acaecido o por entrega a la imaginación ideológica o literaria, como ocurría en los autores extranjeros citados, sino fundamentalmente por afán patriótico. El conflicto entre Huáscar, el Inca legítimo, y Atahualpa, el hermano bastardo que consiguió destronarlo, permitió al autor tudelano presentar a los conquistadores españoles como intermediadores bienintencionados más preocupados por resolver la guerra civil que por hacerse con el oro. La «visión engrandecedora y exaltadora de los conquistadores españoles» que ofrece la tragedia viene a justificar «la posterior anexión de aquel territorio a la corona española» (Fernández y Vallejo, 1995: 112).

Para transmitir esta imagen al público, Cortés podía remitirse con algo más de familiaridad que los escritores extranjeros a las obras del Inca Garcilaso, a la vez que respondía, aunque fuera de manera implícita, a la permanente acusación de violencia y codicia que denunciaban las obras extranjeras, prohibidas en su mayor parte en España, pero que circulaban profusamente a ambos lados del Atlántico.

² «Ce fut le 5 mars que les comédiens italiens jouèrent *les Sauvages, parodie de la tragédie d'Alzire*, par Romagnesi et Riccoboni, qui eut deux éditions à Paris la même année. Une autre parodie intitulée *Alzirelle*, par Panard, Parmentier, Pontau et Marmontier, fut jouée, sans succès, le 18 février 1736, sur le théâtre Pontau, situé cul-de-sac des Quatre-Vents. Elle n'est point imprimée. M. de Soleinne en possède un manuscrit. Une autre parodie, intitulée *la Fille obéissante*, fut jouée sur le théâtre des Marionnettes» (Beuchot, 1877: 372).

La prohibición se extiende también a la fuente de la que se sirvieron todos ellos. Los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso fueron mandados recoger por la Real Cédula de 21 de abril de 1782 al virrey del Perú (*Colección documental...*, 1972: 267-268). Se había constatado que la edición de Andrés González de Barcia (1722-1723) había servido de inspiración a Túpac Amaru, líder de la rebelión más peligrosa que se había producido durante el siglo XVIII en el Virreinato. La obra de Garcilaso se había convertido en su «biblia secreta» (Durand, 1989: 172), aunque antes incluso de que se produjera la rebelión, la obra del escritor mestizo ya había comenzado a ser utilizada para hacer una interpretación del presente del Perú (Mazzotti, 1998: 23). La prohibición, por lo demás, tampoco tuvo mucho efecto y la obra siguió estando presente en las bibliotecas.

La decisión de la prohibición en el virreinato peruano coincide, además, con una ofensiva del gobierno de Carlos III (García, 1998: 306), que incluso encarga a Juan Bautista Muñoz, cosmógrafo mayor de Indias, la redacción de una historia de América (orden del 17 de julio de 1779), que debería haber sido la alternativa a las historias de ese continente de mayor difusión en la época: las de Cornelius de Pauw (*Recherches philosophiques sur les Américains*, Berlin, 1768), Guillaume-Thomas Raynal (*Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Amsterdam, 1770) y William Robertson (*The History of America*, Londres, 1777). En ellas, como en otros muchos textos de la época que siguen sus ideas, los americanos eran considerados inferiores a los europeos y se aludía a la naturaleza de la que formaban parte como carente también de la fortaleza que caracterizaba a la del Viejo Mundo (Gerbi, 1993).

Fueron muchas las respuestas dadas a esta literatura hecha por europeos que en su mayoría nunca habían pisado América, pero su descalificación por la pertenencia de sus autores al clero, por ser parte interesada al tener sangre indígena o ser naturales de aquellas tierras, o por usar de métodos diferentes a la epistemología seudocientífica de la Ilustración del Viejo Mundo, hizo imposible que refutaran eficazmente los prejuicios durante mucho tiempo (Cañizares, 2007). También la obra de Juan Bautista Muñoz debe situarse en el esquema apologético que es propio de muchas de estas obras. En su caso, al servicio al gobierno se unía el compromiso con el catolicismo como elemento directivo de una conquista americana cuyo fin primordial había sido la propagación de la fe (Bas, 2000: 36-7). Desgraciadamente, a su muerte (1799) solo había alcanzado a publicar el tomo primero de su *Historia del Nuevo Mundo* (1793) y el segundo hubo de esperar más de dos siglos (Bas, 2012).

En una escala mucho más modesta, el premio otorgado al *Atahualpa* de Cristóbal Cortés se inscribe también en esta ofensiva que pretende ofrecer alternativas nacionales a las afirmaciones contenidas en obras extranjeras. No se puede aceptar, por tanto, que su interpretación de Garcilaso fuera «una lectura más literaria que ideológica o que incluso histórica» (Huamán, 2009: 132). Todo lo contrario, lo que con un claro sesgo ideológico hizo Cortés fue desactivar los elementos de la crónica del Inca que alimentaban las críticas más rotundas a la conquista y al dominio hispano del Perú.

4. Contexto político del *Atahualpa* de Cortés

El enfrentamiento entre hermanos reflejado en la obra de Cortés introducía la oportuna reflexión sobre la necesidad de un ejercicio del poder soberano sin obstáculos y centralizado en una sola persona. Esta conclusión era del agrado del despotismo ilustrado y delata no solo la naturaleza política del mensaje inserto en las obras teatrales sobre América (Calderone, 1995: 93), sino en prácticamente todas las tragedias del período. Las maquinaciones de *Atahualpa* venían a mostrar la diferencia entre el ejercicio del poder honrado y el propio del tirano. A la vez, desde una perspectiva contemporánea, lo tratado en la tragedia advertía contra cualquier tentación de rebelión. Mientras se mantenía el levantamiento de los seguidores de Túpac Amaru II tras su decapitación, un mensaje que alertara sobre los peligros de esa acción —como el que contenía la obra— resultaba el bálsamo más oportuno para las autoridades de la metrópoli. En un contexto más amplio, hay que añadir el

peligro que representaba la reciente independencia de los Estados Unidos, que la monarquía española había apoyado, pero que se advertía como un modelo a imitar en el futuro desde sus dominios, tal y como supo ver el conde de Aranda (Ferrer, 1976). El accésit otorgado por los miembros del jurado del premio estaba más que justificado en un momento en el que se pretendía reorganizar toda la administración colonial.

También la inspiración en la obra del Inca Garcilaso por parte de Cristóbal Cortés estaba bien fundamentada. Aunque hubiera sido prohibida para el virreinato peruano, su contenido era suficientemente rico como para inspirar proyectos políticos tanto autóctonos como hispanófilos desde mucho antes de que la rebelión de Túpac Amaru alertara a las autoridades sobre los peligros de su lectura. Todos los que tenían capacidad de leer al Inca y pensar en el futuro del Virreinato elaboraron una interpretación acorde con sus intereses, sus ideales y su momento histórico (Díaz-Caballero, 2004), tal y como venía ocurriendo desde que fueran conocidas sus obras (Guibovich, 2017). Su crónica era, por otra parte, casi la única historia del Perú de la que se dispuso hasta bien entrado el siglo XIX y la que, dado el origen de su autor y su conocimiento del quechua, parecía tener a su favor mayor credibilidad: «Es evidente que Garcilaso escribía para la imprenta y para ser leído; por lo tanto, más que otros cronistas indios, cuidaba la fidelidad, la autenticidad y la coherencia» (Burga, 2005: 308).

Escribir para la imprenta y para ser leído es tanto como decir que Garcilaso tuvo muy en cuenta a los destinatarios de sus relatos. Aunque la *Historia General del Perú* iba dirigida «A los indios, mestizos y criollos de los reinos y provincias del grande y riquísimo Imperio del Perú» (Garcilaso, 2009: 22), lo cierto es que solo podían acceder a su escritura quienes sabían leer y eso significaba, como mínimo, que solo los que habían sido socializados en la cultura europea estaban en condiciones de hacerlo. Su texto tenía que ser entendido desde la lectura y solo con posterioridad podía transmitirse desde la tradición oral. Para que esa comprensión lectora fuera posible Garcilaso tuvo que hacer inteligible la información sobre los incas dentro de los patrones culturales predominantes entre quienes poseían esa capacidad. Para ello transformó algunas de sus costumbres de herencia y sucesión regia hasta equipararlas con las europeas e incluso es probable que él mismo se equivocara al mirar desde el horizonte del Viejo Mundo lo que respondía a una lógica diferente en el Perú. Desde esa perspectiva, la lucha entre Huáscar y Atahualpa no se presentó en su crónica con la normalidad con la que podía apreciarse en el Tahuantinsuyo sino como una lucha de legitimidad entre el supuesto primogénito y el bastardo que tenía sentido para los españoles (Rostworowski, 1999: 167).

Aunque en los últimos decenios se han incrementado las dudas sobre la validez de algunas de las afirmaciones realizadas por Garcilaso en su crónica (Rostworowski, 2017), tanto Cortés en España como los miembros de la nobleza indígena en el Virreinato vieron en él una fuente de información fiable. También las diversas traducciones y lectores célebres que había tenido en los principales idiomas europeos desde que se publicara la primera edición de su historia, otorgaban al Inca Garcilaso una credibilidad que iba más allá del Imperio español. En Perú, no obstante, ese prestigio no solo estuvo basado en su supuesto conocimiento directo de la realidad andina hasta los tiempos de la conquista, sino que alimentó las esperanzas que habían comenzado a aflorar de restaurar el antiguo reino de los incas. La publicación por González Barcia de los *Comentarios* del Inca Garcilaso contribuyó sin quererlo a estimular esa perspectiva. La mención que en la última página del prólogo de su edición de la *Primera parte de los Comentarios reales* (1723) hacía, bajo el seudónimo de Gabriel de Cárdenas, al relato del viaje a la Guayana de *Gualtero Raleg* (Sir Walter Raleigh), y su profecía según la cual el imperio de los incas sería restaurado por gente que viniese de un país llamado Inglaterra, contribuía a dar verosimilitud a ese anhelo (Rowe, 2003: 353-5). La predicción no era, sin embargo, nueva. González Barcia, que citaba el relato de Raleigh de su edición en *Americae pars VIII*, de Theodore de Bry, debió tomar la anécdota, según Mazzotti (1998: 19-20), de la *Coronica moralizada del Orden de San Augustin en el Peru con sucesos egenplares en esta Monarquía* (1638), del agustino Antonio de la Calancha, que se burlaba de la misma. La burla, no obstante, no impidió que desde el mismo momento del conocimiento de la profecía ejerciera una gran atracción entre los indios, mestizos y criollos del Virreinato.

Entre los descendientes de los incas educados en la cultura europea gracias a sus colegios para nobles indios, la obra de Garcilaso y la posibilidad de restitución del gobierno perdido despertaron su conciencia. Si su relato mostraba un pasado de buen gobierno inca, sin españoles, solo había que dar un paso para elevarlo a categoría propia y convertirlo en una alternativa a la situación existente. La idea de volver a las relaciones sociales prehispánicas y a su gobierno de justicia y perfección se ofrecía como un instrumento de cuestionamiento de unos dirigentes nombrados por la metrópoli, que era fácil convertir en representantes de la imposición extranjera. Algo dejado de lado, pero en absoluto intrascendente, era que los criollos dominaban el entramado económico de la colonia (Golte, 1980: 162). La situación de indigencia en la que vivía la mayoría india les proporcionaba la seguridad de que tras ese paso el liderazgo de esos nobles que decían emparentar con los antiguos gobernantes gozaría de gran predicamento.

Es lo que ocurrió con la rebelión de José Gabriel Condorcanqui, descendiente de los Incas más conocido por el nombre de Túpac Amaru. Hoy en día, la influencia de la lectura de Garcilaso en su ideario resulta indiscutible (Martín, 2017). También su contemporáneo y tal vez inicial partidario de sus reivindicaciones, el obispo de Cuzco, Juan Manuel de Moscoso y Peralta, quiso ver en su acción el efecto de la lectura de los *Comentarios Reales*: «Si los Comentarios del Inca Garcilaso no hubieran sido toda la lectura del insurgente José Gabriel Tupa Amaru» (Miró, 1976: XL-XLI), no habría encendido la llama de la independencia del Perú, por lo que no vaciló al pedir que mandaran a la hoguera su obra.

La propuesta resultaba excesiva. No es solo que difícilmente una lectura pueda tener el efecto que le atribuía el Obispo, es que la rebelión, a pesar de su importancia y de poner en peligro la situación del Virreinato en mayor medida que ninguna otra anterior, formaba parte de una larga serie de movimientos de protesta que se iniciaron con las reformas borbónicas. Su finalidad principal, por más que se haya querido ver en ellas un antecedente de la búsqueda de independencia nacional, era la protesta contra los abusos y el cambio en la situación fiscal de los mestizos, exentos del tributo con anterioridad, así como el freno a un programa de innovaciones fiscales que perjudicaba a los criollos. No obstante, no se puede negar que la rebelión de Túpac Amaru fue más ambigua que las anteriores y a esos objetivos generales, que implicaban la aspiración a un gobierno más eficiente y protector de los indios, añadió un componente de unión de indios, mestizos, criollos e incluso esclavos negros contra los españoles que llevaba en sí el germen del separatismo (Fisher, 2000: 163-4 y 176). En ese sentido, se puede aceptar que el movimiento de Túpac Amaru «fue punto de culminación de muchos intentos aislados de resistencia y a la vez punto inicial o precursor de la independencia de América» (Mires, 2011: 15). Tal vez por esta dualidad, alcanzó un prestigio que la convirtió en la referencia de un conjunto de levantamientos que se sirvieron del nombre de su líder, aunque no necesariamente hubiera una conexión entre ellos, para coexistir en la misma coyuntura rebelde. Se ha visto, además, la rebelión atravesando por dos fases: una primera fase cuzqueña o quechua personalmente organizada y llevada adelante por José Gabriel Túpac Amaru, y una segunda fase iniciada tras su captura, que culminaría con los rebeldes dirigidos por el jefe aymara Julián Apasa Túpac Catari (O'Phelan, 2012: 161-2). Sin embargo, aunque se otorgue continuidad a ambas rebeliones, la segunda solo fue capaz de recoger la herencia última del movimiento de Túpac Amaru. Las defecciones de las más altas autoridades eclesiásticas, empezando por el obispo Moscoso, habían propiciado el alejamiento de la mayor parte de los sacerdotes que, unido al de los criollos y bastantes caciques, alarmados por las concesiones a los indios, habían convertido en una rebelión indígena radical lo que de inicio pareció ser un movimiento mucho más aglutinador (Lucena, 1977: 23).

Con ese trasfondo, se comprende que las autoridades hicieran todo lo posible por alejar a los familiares y allegados más cercanos de Túpac Amaru del centro de la revuelta (Moreno y Chauca, 2020). A la vez, la metrópoli no podía sino ver con alivio una obra como la de Cortés, que mostraba la necesidad de la intervención española y que se alineaba con la legalidad burlada por un impostor.

5. Elogio del buen rey frente al tirano

Todo en la tragedia de Cortés se pone al servicio de una política de exaltación de lo español y de cuanto le es propio. Como elemento central de esta política de defensa de la acción española en América, por la misma característica del despotismo ilustrado, la elevación moral y política del rey se convierte en objeto preferente. Uno de los medios más habituales para conseguir este objetivo es su contraposición con el tirano. El procedimiento no era nuevo y dentro del pensamiento español había sido frecuente su uso. Así, por poner un ejemplo, un autor como Juan Ginés de Sepúlveda, del que con frecuencia solo se considera un aspecto de su vida intelectual, el *Demócrates segundo* y la polémica de Valladolid con el padre Bartolomé de las Casas, lleva a cabo, en una obra publicada mucho tiempo después de aquella controversia, pero empezada a escribir antes de la misma, *Acerca de la monarquía o De regno et regis officio* (1571), una comparación entre el tirano y el buen rey, que le permite destacar con mayor eco las virtudes de este (Castilla, 2013: 251).

Sin duda, aunque no hay que descartar vínculos con la obra de Sepúlveda (Pérez-Prendes, 2001: XV-XVI), el modelo por excelencia de esta comparación y la obra destinada a hacerse más célebre en la Edad Moderna por su defensa del tiranicidio era el *De rege et regis institutione* (1599). Su autor, el jesuita Juan de Mariana, dedica el capítulo V del libro I a la comparación entre el rey y el tirano, mientras que en los dos siguientes capítulos sentaba la licitud de matar al tirano (Mariana, 1981).

No debe sorprender que esta literatura influya en el caso peruano. Desde la época del virrey Toledo se van a elaborar una serie de escritos que buscan demostrar la tiranía inca para justificar el derecho de los monarcas hispanos sobre aquellos dominios (Duviols, 1988; Millones, 1998; Mumford, 2011; San Miguel, 2022). Garcilaso representaría la revisión más sutil de este asunto (Parra, 2015), aunque a Cortés no le interesaban tanto sus elaboradas disquisiciones como la legitimación de la conquista por Pizarro y los suyos.

Cortés estaba familiarizado con esta literatura que no solo confronta al tirano con el rey justo, sino que hace también de la reflexión sobre la razón de estado un elemento central. Entre sus libros, que solo son una parte de los que pudo leer, puesto que los miembros de la Sociedad Tudelana de Deseosos del Bien Público acordaron compartir sus respectivas bibliotecas, figura la *Idea de un príncipe político cristiano representada en cien empresas* de Diego de Saavedra Fajardo (Pérez, 1993: 190). Además, como el tema no se ciñe a tratados, sino que se extiende a la historia y la literatura, hay que mencionar la *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís y Rivadeneyra, uno de los libros sobre América de mayor éxito en el siglo XVIII (Castilla, 2017). Cristóbal Cortés poseía también un ejemplar de dicha obra (Pérez, 1993: 189) y entre los miembros de la Sociedad Tudelana sumaban hasta doce, uno de ellos en una de sus traducciones francesas (Mikelarena, 2008: 384). Dado su prestigio, su accesibilidad y el brillante tratamiento literario que hace del monarca azteca como un tirano practicante de la razón de estado (Arocena, 1963: 116-22), es muy posible que Cortés lo tuviera muy presente a la hora de elaborar su tragedia. Saavedra Fajardo (1988: 275), el más tardío y cercano a Cortés de los tratadistas citados, advertía de manera expresa en la 43 de sus *Empresas políticas* que «no hay injusticia ni indignidad que no parezca honesta a los políticos, como sea en orden a dominar, juzgando que vive de merced el príncipe a quien sólo lo justo es lícito». En la misma línea, Antonio de Solís subrayaba el contraste entre la acción legítima y la de los «políticos», que también en su vocabulario expresa la acción de quienes no se detienen ante ningún límite para alcanzar su fin.

Al igual que Solís hacía de Moctezuma un maquiavélico que ejercía como tirano, según los moldes diseñados por la literatura política de su tiempo, también Cortés atribuye este comportamiento a Atahualpa, dando lugar no solo a que se le aplique frecuentemente esta palabra en la obra (Cortés: 87, 95, 97, 100, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 117, 119, 120, etc.), sino a su presencia como un personaje ambicioso cuyos hechos lo delatan permanentemente ejerciendo la tiranía. A diferencia de Huáscar, que recuerda que «Padre, y no rey, me vieron mis vasallos» (Cortés: 99, v. 57),

Atahualpa, al asumir desde el principio la función de usurpador, se hace acreedor del doble sentido de tirano: el que alcanza un poder que no le corresponde y el que lo ejerce sin sometimiento a la justicia y la razón.

Por su forma de acceder al poder, Atahualpa es un tirano que ha desplazado del gobierno al Inca legítimo. Sirviéndose desde el principio de la traición, ha hecho creer durante tres años que está muerto y ha ordenado matar a todos sus allegados, pero ninguno de estos hechos le proporciona suficiente seguridad (Cortés: 90). Busca un apoyo adicional que afiance su dominio por medio de su matrimonio con Varcay, la presunta viuda de Huáscar:

¿De qué te admiras? Yo he temido / que el Perú, que a mis pies gime sujeto, / tal vez pudiera aborrecer el mío, / el legítimo imperio apeteciendo. / Con esta mira quise de sus ojos / apartar para siempre los objetos / que despertasen su pasión violenta / a la dominación de antiguos dueños³.

Pero, además de ser un tirano por el origen de su poder, Atahualpa es un tirano que ejerce como tal. En la cita anterior, muestra su conocimiento de «el Perú, que a mis pies gime sujeto», pero no es la única vez en la que Atahualpa se reconoce temido por sus súbditos: «¿No mando en el Perú? ¿No me obedece / y solo de escuchar mi nombre tiembla?» (Cortés: 155, vv. 1165-6). El capitán Quizquiz reconoce «que no será adorado, aunque es temido» (Cortés: 97, v. 38). Atahualpa posee uno de los atributos más característicos del tirano: rodearse de una atmósfera de terror y arbitrariedad. Cortés muestra en su tragedia que Atahualpa sabe moverse mejor que nadie en un entorno de amenazas, traiciones, miedo, violencia, engaños y simulación. Su «carácter, es la violencia, el robo, el latrocinio» (Cortés: 100, v. 71-2), y como buen maquiavélico, ha hecho de la política un dominio absoluto, que no está sometido a ninguna otra realidad o valor: «nada pesa lo que el gusto mío» (Cortés: 112, v. 360). Familia, religión, moral, fidelidad, confianza, esperanza o amistad son instrumentos de los que se vale Atahualpa para conseguir sus objetivos. La razón «sin ley, sin Dios, sin domicilio» que aplica no es sino «la sinrazón de su apetito» (Cortés: 110, v. 321-4).

A fuerza de utilizar para sus fines cualquier valor, su manifestación acaba perdiendo sentido: hacia Varcay siente «que bien lejos de adorarla, con todos mis sentidos la aborrezco» (Cortés: 132, vv. 773-4), pero ello no le impide confundir «una pasión violenta» hacia ella con «un fiel cariño» (Cortés: 113, v. 386). Este no es obstáculo para amenazarla con perder definitivamente a su hija Cuji si no se entrega a sus deseos (Cortés: 113, vv. 389-99), o desdecirse finalmente de sus intenciones argumentando que todo era una prueba para medir el amor de Varcay hacia Huáscar (Cortés: 136, vv. 855-8). Declaraciones tan diversas lo que realmente esconden no es una pasión insatisfecha sino una maniobra fría y calculada. Si la máxima que guía sus acciones es «que las pasiones que declaro / no suelen ser de mi afición empeño, / sino gradas políticas, que elevan / a la consecución de mis intentos» (Cortés: 132, vv. 763-6), en el caso concreto de su interés por Varcay lo que desea es que «compañera de mi imperio, / todas las turbaciones aquietase / por tener tan legítimo derecho» (Cortés: 133, vv. 784-6). Es, por cierto, el mismo interés que casi de inmediato Atahualpa malicia en la atracción de Quizquiz por Cuji: «¿Si habrá acaso elevado el pensamiento / hasta querer reinar, y para el logro / busca rama legítima?... Esto es hecho» (Cortés: 134, vv. 802-4).

También su apelación a la amistad con Quizquiz (Cortés: 129, v. 692), que conoce bien al Inca, es recibida por el capitán con un escalofrío, sabedor del doble lenguaje en el que se envuelven las desconfianzas, sospechas y amenazas del usurpador (Cortés: 132, vv. 757-74). Esta situación le llevará a adoptar la decisión de matarle, aunque no llegue a materializarla (Cortés: 141, vv. 947-62; 143, v. 988). Como buen tirano, Atahualpa no confía en nadie, sino que valora la confianza hacia quienes le rodean por el precio al que se ofrece: «Ya conoces ahora mi carácter; / habíame confiado, que si puedo / pagarte, la mitad de mi corona / será de tus servicios corto premio» (Cortés: 133, vv. 789-92).

³Cortés: 133, vv. 774-82. Hay un salto en la numeración de los versos y el primero aquí citado (774) es en realidad el 775, pero para no alterar toda la numeración posterior simplemente lo hacemos constar.

El fingimiento (Cortés: 95, v. 18; 130, v. 705; 138, v. 886; 166, vv. 1342 y 1344; 180, v. 1627), el disimulo (Cortés: 129, v. 687; 130, v. 703; 135, v. 820; 166, vv. 1342 y 1344; 168, v. 1407; 180, v. 1627) y el falso disimulo (Cortés: 159, v. 1243), el engaño (Cortés: 102, v. 126) y la mentira (Cortés: 136, vv. 837-59), el ocultamiento (Cortés: 156, v. 1189) y la cautela (Cortés: 154, v. 1140; 159, v. 1230; 168, v. 1407), cualidades todas ellas que forman parte de la astucia del gobernante maquiavélico, le han convertido en una persona hermética. Sus órdenes se obedecen, aunque no se compartan (Cortés: 124, v. 584) y sin siquiera saber su razón, pues «sus intentos / jamás los penetraron sus ministros» (Cortés: 95, vv. 13-14). Pero se sabe que es «un genio feroz y sanguinario» (Cortés: 95, v. 17), que ejerce la venganza por cualquier causa (Cortés: 117, v. 456; 140, v. 918), por lo que le temen incluso sus más próximos. Atahualpa está tan acostumbrado a engañar y traicionar, que no necesita esforzarse para hacerlo, como reconoce Varcay: «quien supo llegar a esta costumbre / la sabe ejecutar sin embarazo» (Cortés: 195, vv. 1906-7). Atahualpa ha asimilado con tanta perfección el espíritu maquiavélico, que tiene su propia receta de astucia y fuerza: «si la fuerza no puede, haga el engaño / lo que aquella no pudo» (Cortés: 175, vv. 1528-9). Se entiende que sus decisiones pretendan siempre causar daño, como cuando confiesa que mantuvo vivo a Huáscar no por dudas sobre su destino sino por torturarlo más: «Si a Huáscar reservé, fue porque viera / entre dolor y angustia estos objetos / que a su vista, en tres años repetidos, / una muerte sin fin sufrir le han hecho» (Cortés: 131, vv. 727-30).

Su única finalidad es el poder y al servicio de su consecución el Inca no reconoce limitación alguna. Todo está justificado para alcanzarlo o mantenerlo. Lo que Cortés le atribuye a Atahualpa demuestra su familiaridad con el tirano tal y como era retratado por la literatura política que conocía. Incluso la mención de la fortuna domesticada: «¿qué he de hacer? ¿Pero no soy Atahualpa? / ¿No soy aquel, de quien la diligencia / y el valor obligaron la fortuna / a que favoreciese sus empresas?» (Cortés: 155, vv. 1161-4), parece más que una alusión al capítulo XXV de *El príncipe* de Maquiavelo (1978: 178): «juzgo que puede ser verdad que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones, pero que también ellas nos dejan gobernar la otra mitad, aproximadamente, a nosotros».

Sin embargo, todo dominio injusto encuentra su fin, y el de Atahualpa llega con la venida de los españoles. Pizarro es presentado por Cortés como enviado del rey, consciente de su poder, enunciador de su superioridad y activo en su nombre. El monarca que representa es la antítesis del maquiavélico Atahualpa. Carlos, aunque posee enormes señoríos y ha conquistado abundantes territorios, «solo comunicarse solicita / para dar de su amor seguras señas», pues «aunque emperador tan poderoso, / desestima el poder» (Cortés: 151, vv. 1075-6 y 1081-2). En su nombre, ofrece Pizarro protección a Huáscar, en su intento de evitar su muerte (Cortés: 181, vv. 1638-43). También los españoles se presentan como lo más opuesto a las intrigantes acciones de Atahualpa: «es nuestro corazón sincero y franco, / y antes sufriera un español mil muertes / que aquietarse a la vista de un agravio» (Cortés: 195, vv. 1917-9).

Aunque no ha oído hablar nunca de los españoles, Varcay se dirige por primera vez a Pizarro y lo califica de «Generoso español» (Cortés: 167, v. 1380). Sin ninguna dificultad de entendimiento, le transmite lo ocurrido entre Huáscar y Atahualpa, logrando que el extremeño se ponga a su servicio. Cortés no parece haberse resistido a que Pizarro encuentre en la petición de la Mama no la salvación de Huáscar sino la oportunidad de alcanzar la gloria: «a mí me importa / no perder la ocasión; por esta senda / abre puerta el valor a mis hazañas» (Cortés: 170, vv. 1444-6).

Los vaticinios que a Huáscar le confirmaban el fin del imperio (Cortés: 96, v. 30; 119-20, vv. 485-510; 123, vv. 563-4) y a Atahualpa el peligro que acompaña a sus invasores, ese pronóstico infausto que le atormenta (Cortés: 154, v. 1142; 173, vv. 1498-515), son presentados por Cortés como creencias irracionales que favorecen las pretensiones de sus conquistadores: «No he podido excusar el poner las predicciones de los peruanos, así por ser propias de su superstición, como por la ventaja que ofrecen para la resolución de los españoles» (Cortés: 89). De ahí que aparezcan en los cálculos de Pizarro: «Esta superstición, esta creencia / puede servirme mucho a que resista / con menos diligencia un pueblo ciego, / si cree determinada su ruina» (Cortés: 187, vv. 1744-7).

El tudelano estaba muy lejos de otorgarles la importancia que tenían para los incas (Curatola, 2008). Por el contrario, el providencialismo que se manifiesta tanto en la concepción general que guía la intervención de los españoles como en la valoración del propio Atahualpa adquiere el valor de una certeza. Así, Pizarro no pierde la ocasión de afirmar que «el cielo se interesa en las glorias de España» (Cortés: 170, v. 1451), mientras que, de la muerte final de Atahualpa, que exculparía la acción real de sus verdugos, se afirma que «perdió justamente el imperio y la vida» (Cortés: 92). No puede sorprender que Cristóbal Cortés, en su afán legitimador, incluso atribuya a Atahualpa la aceptación de una intervención divina que se le ofrece sin sombra de duda: «si fue su providencia quien lo ordena / no puede haber mortal que le resista... Cúmplase el vaticinio que me asombra / y acabe de sufrir la rabia mía» (Cortés: 184, v. 1692).

6. Conclusiones

Los españoles, por tanto, estaban destinados a dominar Perú y esa acción la presenta Cortés tan exigida por su condición como por la fuerza divina que los guía: «la bizarría / de un español se alegra que haya campo / en que se ostente el fuego que le anima. / Ahora veo que el cielo me dirige / de un dilatado imperio a la conquista, / y que hace mi brazo el instrumento / para desagruar las tiranías» (Cortés: 182-3, vv. 1669-75).

Para lograr esta hazaña, muerto Huáscar, Atahualpa se presenta como el último obstáculo. Almagro propone su muerte desde el puro cálculo instrumental:

La muerte de Atahualpa, / que su mismo delito está gritando, / cuando no la pidiera la justicia, / la pide la política. ¿No es claro, / que sin rey el Perú que lo domine, / deja a nuestro deseo libre el campo / a una fácil conquista? ¿Pues qué dudas? / ¿Quieres dejar pendiente un embarazo / con la vida del rey, por más que cuides / de tenerle muy bien asegurado? / ¿No ves que es un pretexto ver que vive, / para que no se rinda el Peruano? (Cortés: 204, vv. 2074-85).

Su propuesta abre la controversia con Pizarro, representado como la encarnación de la fidelidad al estatus de monarca y al poder regio tal y como era entendido por la Ilustración. Pizarro rechaza la acción de castigo porque el Inca, aunque «ilegítimo y bastardo», no deja de ser un rey y tanto sobre su vida como sobre su muerte solo a Dios corresponde decidir (Cortés: 205-6, vv. 2105-35). Esta doctrina eleva al monarca a los cielos y, aunque se enuncie en beneficio de Atahualpa, para quien tiene aplicación es para el despotismo ilustrado, que en esos poderes extraordinarios encuentra el punto de apoyo político que necesitaba para sus reformas. Incluso el mismo Inca la enuncia inicialmente cuando intenta librarse de las exigencias de Pizarro: «al supremo poder nunca examina / algún mortal sus obras ni penetra / la precisa razón que las motiva» (Cortés: 182, vv. 1657-9).

Con su subordinación al monarca y su enunciado de lo que le es debido, Pizarro viene a mostrarse como el súbdito fiel que, a diferencia de Atahualpa, jamás desafiaría los derechos de su rey:

El rey glorioso / que nos manda, y nos mande largos años, / instruido de todo, dará el orden / que juzgue conveniente. Obedezcamos / y no determinemos; que los reyes / son árbitros supremos: ilustrados / están de superior conocimiento / y los anima espíritu más alto. / A él solo decidir le corresponde (Cortés: 207, vv. 2142-50).

Por eso Cortés prefiere hacer de Pizarro un ejemplo de buen vasallo antes que describir su acción real. No en vano en su boca pone reiterados elogios a España, los españoles o a sus acciones: «todo español noble sacrifica / con desprecio la vida, cuando llega / a conmovier su espíritu gallardo / una acción generosa, cual es esta» (Cortés: 170-1, vv. 1454-7). Con las elevadas dosis de patriotismo y anacronismo de su tragedia *Atahualpa*, debió ver satisfecho su empeño.

Bibliografía

- AGUILAR PIÑAL, F. (1988): «El fracaso de “Los menestrales”». En *Coloquio internacional sobre el teatro español del siglo XVIII*. Abano Terme: Piovan, pp. 31-43.
- ARELLANO, I. (1993): «Introducción al *Atahualpa*». En *El «Atahualpa», de Cristóbal Cortés. Una tragedia neoclásica*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- AROCENA, L. A. (1963): *Antonio de Solís, cronista indiano. Estudio sobre las formas historiográficas del Barroco*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- ARROYO ALMARAZ, A. (2012): «América como texto y como pretexto en *El Artista*». *Arbor. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 188 (757), pp. 947-957.
- BAS MARTÍN, N. (2000): *Juan Bautista Muñoz (1745-1799) y la fundación del Archivo General de Indias*. Valencia: Biblioteca Valenciana.
- (2012): *El manuscrito olvidado. El tomo II de la «Historia del nuevo mundo» de Juan Bautista Muñoz*. Valencia: Biblioteca Valenciana.
- BEUCHOT, A. J. Q. (1877): «Avertissement». En: Voltaire, *Oeuvres complètes, 3. Théâtre II*. Moland, L. y Beuchot, A. J. Q. (eds.). París : Garnier Frères.
- BOLUFER PERUGA, M. (2014): «Traducción, cultura y política en el mundo hispánico del siglo XVIII: reescribir las “Lettres d’une péruvienne” de Françoise de Graffigny». *Studia Historica, Historia Moderna*, 36, pp. 293-325.
- BOSQUET, M.-F. y DAOULAS, R. (2006): «Voyage aux sources des *mille et une heures, contes péruviens. Féeries*, 3. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/feeries.167>.
- BURGA, M. (2005): *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. México: Universidad Nacional Mayor de San Marcos; Universidad de Guadalajara.
- CALDERONE, A. (1995): «Traducción y adaptación de piezas de tema americano en el teatro español del siglo XVIII». En: Lafarga, F. y Dengler Gassin, R. (coords.). *Teatro y Traducción*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, pp. 83-93.
- CAÑIZARES ESGUERRA, J. (2007): *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: FCE.
- CASTILLA URBANO, F. (2013): *El pensamiento de Juan Ginés de Sepúlveda. Vida activa, humanismo y guerra en el Renacimiento*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (2017): «La *Historia de la conquista de México* de Antonio de Solís en la obra de José Cadalso y sus fuentes francesas». En: Franco Rubio, G., González Heras, N. y de Lorenzo Álvarez, E. (coords.). *España y el continente americano en el siglo XVIII. Actas del VI Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII*. Gijón: Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII; Ediciones Trea, pp. 827-841.
- (2019): «La *Alzira* de Voltaire: ecos lascasianos en un discurso civilizador». En: Castilla Urbano, F. (ed.). *Civilización y dominio. La mirada sobre el otro*. Madrid: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, pp. 27-48.
- CHINARD, G. (1913): *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII et au XVIII siècle*. París: Librairie Hachette.
- Colección Documental de la Independencia del Perú. T. II. La Rebelión de Túpac Amaru* (1972). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- CORTÉS, C. (1993): *El «Atahualpa», de Cristóbal Cortés. Una tragedia neoclásica*. Arellano, I. (ed.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- COTARELO Y MORI, E. (1897): *Iriarte y su época*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- CURATOLA PETROCCHI, M. (2008): «La función de los oráculos en el Imperio inca». En: Curatola Petrocchi, M. y Ziolkowski, M. (eds.). *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 15-69.
- DEMERSON, G. (1971): *Don Juan Meléndez Valdés y su tiempo (1754-1817)*. Tomo I. Edición digital basada en la de Madrid: Taurus. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/don-juan-melndez-valds-y-su-tiempo-17541817-tomo-i-0/html/ff186f5e-82b1-11df-acc7-002185ce6064_102.html#I_11.
- DÍAZ-CABALLERO, J. (2004): «Nación y patria: las lecturas de los *Comentarios reales* y el patriotismo criollo emancipador». *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 59, pp. 81-107.

- DURAND, J. (1989): «Presencia de Garcilaso Inca en Túpac Amaru». *Cuadernos americanos*, 18 (6), pp. 172-177.
- DUVIOLS, P. (1988): «Revisionismo histórico y derecho colonial en el siglo XVI: El tema de la tiranía de los incas». *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano; Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 25-39.
- FERNÁNDEZ CABEZÓN, R. y VALLEJO GONZÁLEZ, I. (1995): «América en el teatro español del siglo XVIII». *Teatro. Revista de Estudios Culturales*, 6-7, pp. 107-117.
- FERNÁNDEZ, Á. -R. (2003): «Dos dramaturgos navarros en la transición del siglo XVIII al XIX». *Príncipe de Viana*, 64 (230), pp. 715-736.
- FERRER BENIMELI, J. A. (1976): «América en el pensamiento político de Aranda». En *Actas del congreso de historia de los Estados Unidos. Universidad de La Rábida, 5-9 julio*. Madrid: Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, pp. 39-49.
- FISHER, J. (2000): *El Perú Borbónico 1750-1824*. Lima: IEP.
- FLORES GALINDO, A. (1994): *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- FRTZ, S. (2009): «La justificación de la muerte del Inca Atahualpa en el teatro español de los siglos XVIII y XIX». En: Floeck, W. y Fritz, S. (eds.). *La representación de la Conquista en el teatro español desde la Ilustración hasta finales del franquismo*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, pp. 229-252.
- GACETA DE MADRID (1784): «Madrid 1º de Junio». *Gaceta de Madrid*, 44, 01 junio, pp. 472-476. Disponible en: https://www.boe.es/diario_gazeta/comun/pdf.php?p=1784/06/01/pdfs/GMD-1784-44.pdf.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1998): *La leyenda negra. Historia y opinión*. Madrid: Alianza Editorial.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca (1617/2009): *Segunda parte de los Comentarios Reales de los Incas. Historia General del Perú*. Edición digital. Lima: SCG.
- GERBI, A. (1993): *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México: FCE.
- GIL AMATE, V. (2009): «Recepciones de la obra del Inca Garcilaso en el siglo XVIII». *América sin nombre*, 13-14, pp. 37-50.
- GOLTE, J. (1980): *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: IEP.
- GONZÁLEZ OLLÉ, F. (1989): «Atahualpa, tragedia de Cristóbal María Cortés». En: Argente del Castillo, C., Granja, A. de la, Martínez Marín, J. y Sánchez Trigueros, A. (eds.). *Homenaje al profesor Antonio Gallego Morell*. Granada: Universidad de Granada, pp. 83-90.
- GUIBOVICH PÉREZ, P. (2017): «Difusión y lectura de la obra de Garcilaso en el virreinato del Perú (siglos XVII y XVIII)». En: Pino Díaz, F. del e Iniesta Cámara, A. (eds.). *Los mundos diversos del Inca Garcilaso y la academia actual*. Lima: Unalm, pp. 373-393.
- HUAMÁN ZUÑIGA, R. F. (2009): «400 años de lecturas garcilasistas: apuntes sobre la recepción crítica de los *Comentarios reales de los incas*». *Cuadernos de Humanidades*, 17, pp. 121-145.
- JOVELLANOS, G. M. de (1859): «Carta a Cándido María Trigueros» [20-V-1784, figura por error 1781]. En: Nocedal, C. (ed.). *Obras publicadas e inéditas de D. G. M. de Jovellanos*, tomo II. Madrid: M. Rivadeneyra, Biblioteca de Autores españoles.
- LOHMANN VILLENA, G. (1946): «Francisco Pizarro en el teatro clásico español». *Arbor*, 15 (5), pp. 425-434.
- LUCENA SALMORAL, M. (1977): «Los movimientos antirreformistas en Suramérica: 1777-1781. De Tupac Amaru a los comuneros». *Revista de la Universidad Complutense*, 107, pp. 5-34.
- MACCHI, F. (2009): *Incas ilustrados. Reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Vervuert-Iberoamericana.
- MACCHI, F. y ARROYO ALMARAZ, A. (2012): «La clave americana en el imaginario romántico: Ángel Saavedra, duque de Rivas». *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*, 18, pp. 251-262.
- MAQUIAVELO, N. (1978): *El príncipe*. Cardona de Gibert, À. (ed.), Barcelona: Bruguera.
- MARAVALL, J. A. (1991): «La función educadora del teatro en el siglo de la Ilustración». En *Estudios de la historia del pensamiento español (siglo XVIII)*. Madrid: Mondadori, pp. 382-406.
- MARCO, J. (1996): «Pliego suelto y teatro en el s. XVIII. En torno a la recepción de un proyecto ilustrado: una jácara contra Meléndez Valdés y Trigueros (1784)». En: Sala Valldaura, J. M. (coord.). *El Teatro español del siglo XVIII*, vol. 2 Lleida: Universitat de Lleida, Servei de Publicacions, pp. 605-624.

- MARIANA, J. de (1981): *La dignidad real y la educación del rey (De rege et regis institutione)*. Sánchez Agesta, L. (ed. y estudio preliminar). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- MARTÍN RUBIO, M. del C. (2017): «Influencia del legado de Garcilaso en la gran revolución de Túpac Amaru». En: Pino Díaz, F. del e Iniesta Cámara, A. (eds.). *Los mundos diversos del Inca Garcilaso y la academia actual*. Lima: Unalm, pp. 339-355.
- MAZZOTTI, J.A. (1998): «Garcilaso y los orígenes del garcilasismo: el papel de los *Comentarios reales* en el desarrollo del imaginario nacional peruano». *Fronteras*, 3 (3), pp. 13-35.
- MENDOZA FILLOLA, A. (1988): «El compromiso colonial y el despotismo en la tragedia neoclásica». *Coloquio internacional sobre el teatro español de siglo XVIII*. Abano Terme: Piovan, pp. 267-289.
- MIKELARENA PEÑA, F. (2008): «Los libros de historia de la biblioteca de la Sociedad de Deseosos del Bien Público». *Cuadernos de investigación histórica*, 25, pp. 363-414.
- (2012): «La inesperada trayectoria política e institucional de un dramaturgo neoclásico. Sobre Cristóbal María Cortés y Vitas». *Bulletin Hispanique*, 114 (1), pp. 153-193.
- MILLONES-FIGUEROA, L. (1998): «De señores naturales a tiranos: El concepto político de los incas y sus cronistas en el siglo XVI», *Latin American Literary Review*, 26 (52), pp. 72-99.
- (2006): «Escondiendo la muerte: Atahualpa y Hernando de Soto en la pluma de Garcilaso». *Letras*, 77 (111-112), pp. 21-39.
- MIRES, F. (2011): *La rebelión permanente. Las revoluciones sociales en América Latina*. México: Siglo XXI editores.
- MIRÓ QUESADA, A. (1976): «Prólogo». En Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales T. 1*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MORENO CEBRIÁN, A. Y CHAUCA GARCÍA, J. (2020): «Los ecos indios del gran levantamiento de Tupac Amaru y su proyección peninsular: un episodio olvidado», *Revista de Indias*, LXXX (279), pp. 317-344. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/revindias.2020.009>.
- MUMFORD, J. R. (2011): «Francisco de Toledo, admirador y émulo de la “tiranía” inca», *Histórica*, XXXV (2), pp. 45-67.
- NÚÑEZ, E. (1997): *Las letras de Francia y el Perú: apuntaciones de literatura comparada*. Lima: UNMSM, pp. 85-94.
- NÚÑEZ RONCHI, A. (2014): «Los indios americanos en las escenas líricas europeas: de los hermanos Purcell (1695) a Carl Heinrich Graun (1755)». *Revista de Indias*, LXXIV (261), pp. 483-506.
- O'PHÉLAN GODOY, S. (2012): *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Lima: Institut français d'études andines. Disponible en: <http://books.openedition.org/ifea/6367>.
- PARRA, R. (2015): *La tiranía del Inca. El Inca Garcilaso y la escritura política en el Perú colonial (1568-1617)*. Lima: Ediciones Copé.
- PÉREZ ARCHE, M.^a del R. (1993): «La biblioteca de un escritor del siglo XVIII: Cristóbal María Cortés y Vitas», *Príncipe de Viana*, 54 (198), pp. 185-194.
- (1994): «Atahualpa, una tragedia neoclásica al servicio de unas ideas». *Príncipe de Viana*, 55 (201), pp. 191-206.
- PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACO, J.M. (2001): «Introducción jurídica». En: Sepúlveda, J. G. de y García Pinilla, I.J. (ed.). *Obras completas VI. Acerca de la monarquía*. Pozoblanco: Excmo. Ayuntamiento de Pozoblanco.
- PERROUD, C. (1862): «Notice biographique sur Antoine Le Blanc de Guillet: 1730-1799». *Annales de la Société d'agriculture, sciences, arts et commerce du Puy*, XXV, pp. 273-332. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k229393h/f271.item>.
- PISANI, M.V. (2005a): *Imagining native America in music*. New Haven & London: Yale University Press.
- (2005b): *A Chronological listing of musical works on American Indian subjects, composed since 1608*. Disponible en: <http://indianmusiclist.vassar.edu/> [Consulta: 29 de mayo de 2021].
- ROSTWOROWSKI, M. (1999): *Historia del Tabuantinsuyu*. Lima: IEP.
- (2017): «Aspectos históricos de los Comentarios Reales». En: Pino Díaz, F. del e Iniesta Cámara, A. (eds.). *Los mundos diversos del Inca Garcilaso y la academia actual*. Lima: Unalm, pp. 243-264.
- ROWE, J. H. (2003): «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». En Rowe, J.H.: *Los Incas del Cuzco: Siglos XVI-XVII-XVIII*. Cusco: Instituto Nacional de Cultura – Región Cusco, pp. 345-371.

- SAAVEDRA FAJARDO, D. (1988): *Empresas políticas*. Diez de Revenga, F. J. (ed.), Barcelona: Planeta.
- SAN MIGUEL, P. L. (2022): «¿Paradigma de civilización o modelo de tiranía? El Tawantinsuyu y los orígenes de la historiografía latinoamericana». *Historia y Grafía*, 58, pp. 199-242.
- SIMSON, I. (2009): «Imágenes de la mujer india y discursos de poder en el teatro español del siglo XVIII». En: Floeck, W. y Fritz, S. (eds.). *La representación de la Conquista en el teatro español desde la Ilustración hasta finales del franquismo*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, pp. 205-228.
- TOVAR, P. (1996): «La tragedia neoclásica de tema americano: *Atahualpa*, de Cristóbal Cortés». En: Sala Valldaura, J. M. (coord.). *El Teatro español del siglo XVIII*, vol. 2. Lleida: Universitat de Lleida, Servei de Publicacions, pp. 751-782.
- ZUGASTI, M. (2014): «América en el teatro español del Siglo de Oro: repertorio de textos». *Cuadernos de teatro clásico*, 30, pp. 371-410.

Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798) y sus enemigos¹

Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798) and his enemies

Alexandre Coello de la Rosa

Universitat Pompeu Fabra (UPF, Barcelona) / CSIC-ICREA Academia

alex.coello@upf.edu

Resumen: Diversos autores, como Batllori (1966; 1953/1995; 2001) y, más recientemente, Racine (2016), han señalado el profundo sentimiento de soledad que embargó a los más de 5000 (ex) jesuitas expulsados de la Asistencia de España que llegaron a Cádiz, al igual que a los 2154 destinados a los Estados Pontificios. Poco se ha escrito sobre la experiencia traumática que el exilio supuso para muchos de ellos. Si uno de los principios de la salud, según la filosofía estoica, radicaba en el mantenimiento del equilibrio, cualquier tipo de desequilibrio o «desconexión» de la realidad podía ocasionar una enfermedad física o psíquica. En el caso de Juan Pablo Viscardo, esa desconexión de «su» realidad se produjo de manera progresiva a raíz del exilio, alimentada por los contactos mantenidos con políticos y diplomáticos ingleses, pero también por una «enfermedad o dolencia del alma» motivada por la imposibilidad de retornar a su hogar.

Palabras clave: Viscardo, jesuitas, independencia latinoamericana, criollos, filosofía política, siglos XVIII-XIX.

Abstract: Some authors, such as Batllori (1966; 1995; 2001) and, more recently, Racine (2016), have pointed out the profound feeling of loneliness that overwhelmed the more than five thousand (former) Jesuits expelled from the Spanish Assistency who arrived in Cádiz, as well as the two thousand one hundred and fifty-four destined for the Papal States. Little has been written about the traumatic experience that exile meant for many of them. If one of the principles of health, according to Stoic philosophy, lay in the maintenance of equilibrium, any kind of imbalance or “disconnection” from reality could lead to physical or psychological illness. In the case of Juan Pablo Viscardo, this disconnection from «their» reality occurred progressively as a result of exile, fed by contacts with English politicians and diplomats, but also by an “illness or ailment of the soul” caused by the impossibility of returning home.

Keywords: Viscardo, Jesuits, Latin American independence, creole, political philosophy, 18th-19th centuries.

¹Agradezco a Lluís Abéjz su atenta lectura y edición del presente ensayo.

1. Introducción

El presente artículo intenta desmontar algunos de los mitos de los jesuitas como promotores de los procesos de independencia americanos a partir de la figura del arequipeño Juan Pablo Viscardo, un jesuita expulsado que escribió uno de los ensayos más influyentes en la independencia hispanoamericana: *Lettre aux Espagnols américains: Par un de leurs compatriotes* (Londres, 15 de septiembre de 1791). En primer lugar, se estudia su gradual «desconexión» de la realidad —o de «su» realidad— a partir del exilio forzoso que le tocó vivir, primero, en los territorios italianos, y luego en Londres. Se enfatizan los aspectos psicológicos del personaje, así como la traumática experiencia de su exilio. En segundo lugar, se analizan los conceptos de nación y patria en la *Lettre* a partir de una «epistemología criolla», de la cual la obra de Viscardo es un claro ejemplo. Un discurso emancipador, liderado por los españoles americanos, pero que excluía a los «otros» americanos (indios, mestizos, negros) de la nueva construcción política. Como contrapunto, el epílogo explora las glorias de España en lo que podría considerarse como la antítesis del pensamiento viscardiano: las *Reflexiones imparciales* del padre jesuita Juan Nuix i Perpinyà. En definitiva, los enemigos de Viscardo no fueron solamente los españoles de quienes había que emanciparse, sino también las potencias europeas, como Gran Bretaña, que nunca le ayudaron a regresar al Perú ni tampoco secundaron sus planes de liberación del yugo hispano.

2. Juan Pablo Viscardo, una aproximación biográfica

Arequipeño de nacimiento, Juan Pablo Viscardo (o Vizcardo) era de familia acomodada (Batllori, 2001: 3-6). Tras la muerte de su padre, don Gaspar Viscardo y Guzmán (1712-1750), maestre de campo y gobernador del próspero distrito de Pampacolca, su madre, Manuela de Zea y Andía (¿-1780), decidió enviar a Juan Pablo y a su hermano mayor, Joseph Anselmo, al internado de los jesuitas situado en el Real Colegio de San Bernardo, en Cuzco, donde ingresaron el 17 de enero de 1761 y el 24 de mayo de 1761, respectivamente, a pesar de no haber cumplido todavía los quince años preceptivos para su ingreso como novicios (Batllori, 2001: 9)². Dos años después, el 27 de junio de 1763, Juan Pablo pasó al Colegio Máximo de la Transfiguración del Cuzco, donde cursó estudios de humanidades y filosofía, hasta que el rey Carlos III (1759-1788) publicó la Pragmática Sanción (Madrid, 2 de abril de 1767) por la que decretó la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios de la monarquía hispánica³.

Tras realizar los primeros votos en el Cuzco, pero aún sin recibir la tonsura clerical, los hermanos Viscardo se embarcaron en el Callao-Lima en la nao Santa Bárbara, que zarpó el 11 de marzo de 1768 rumbo a la bahía de Cádiz. Allí llegaron el 10 de agosto, permaneciendo cuatro meses recluidos en conventos y recintos del Puerto de Santa María mientras esperaban su traslado a Italia (Vargas, 1954/1971: 24-31; Batllori, 2001: 12-13). Antes de embarcar de nuevo, esta vez rumbo a Italia, los hermanos Viscardo decidieron abandonar la Compañía de Jesús siguiendo los cantos de sirena de los comisionados reales que insistían en ello (Gutiérrez, 2007: 325). El 6 de abril de 1769 llegaron a la pequeña localidad italiana de La Spezia, al sur de la Liguria, sin apenas recursos económicos⁴, y se establecieron en la Toscana, en la provincia de Massa-Carrara, adonde llegaron con la idea de regresar al Perú y ocuparse de sus negocios familiares (Batllori, 2001: 13; Ribas, 2009: 3).

² Según Rubén Vargas Ugarte (1954/1971: 21), el motivo no era otro sino solucionar el problema económico de su educación, especialmente tras la muerte de su padre. Véase también Gutiérrez (2007: 324).

³ «... He venido en mandar estrañar de todos mis Dominios de España, é Indias, é Islas Filipinas, y demás adjacentes á los Regulares de la Compañía, asi Sacerdotes, como Coadjutores ó Legos que hayan hecho la primera profesión, y á los Novicios que quisieren seguirles...».

⁴ Aunque según la Pragmática Sanción los novicios no tenían derecho a pensión alguna, al parecer los Viscardo tenían una pensión nominal como tales de poco más de 18 pesos cada uno al año, lo que era una suma muy baja e insuficiente para sobrevivir (Batllori, 2001: 15; Brading, 2004: 20; Racine, 2016: 133). Hay que recordar que la Pragmática Sanción estipulaba un salario de por vida de 100 pesos —la mitad se entregaba en Roma cada seis meses— en concepto de alimentos «á los Sacerdotes; y noventa á los Legos», pero no contemplaba ningún estipendio para los novicios «por no estar aún empeñados con la profesión, y hallarse en libertad de separarse», ni tampoco, por supuesto, para quienes abandonaran la Orden. Incluso, no solo se amenazaba «que si algún Jesuíta saliere del Estado Eclesiástico, (á donde se remiten todos) ó diere justo motivo de resentimiento á la Corte con sus operaciones ó escritos; le cesará desde luego la pensión que vá asignada», sino que si fuera con el consentimiento de sus superiores se retiraría la pensión a todos ellos.

La posterior supresión de la Orden (*Dominus ac Redemptor*, 21 de julio de 1773), ejecutada por el papa Clemente XIV (1769-1774), fue un duro golpe, uno más, para los exiliados, pero los términos de la Pragmática Sanción se ensañaron, en particular, con los jesuitas criollos, especialmente con aquellos que pertenecían a familias adineradas y que habían recibido importantes herencias familiares, como era el caso de los Viscardo, pues vieron cómo se desvanecían sus esperanzas de volver a sus lugares de origen, con sus familias y, por ende, cómo desaparecía la posibilidad de hacerse cargo de su patrimonio (Vargas, 1954/1971: 35)⁵. Quedaban, pues, totalmente desamparados.

Cuando don Gaspar Viscardo falleció en 1750 dejó a los dos hermanos «un patrimonio con valor de 52000 pesos y su tío [el sacerdote Silvestre Viscardo y Guzmán] un monto algo mayor» (Brading, 2004: 21)⁶. Don Silvestre fue nombrado tutor y albacea de ambos hermanos, y tiempo después impuso una cláusula testamentaria por la que, en caso de fallecer, los hermanos Viscardo debían regresar al Perú en un plazo máximo de diez años a partir de su muerte si querían hacerse cargo de su herencia. Si esta cláusula no se cumplía, la herencia pasaría a sus parientes, es decir, a sus hermanas. Don Silvestre falleció en 1776. Resulta comprensible, por tanto, que, tras conocer la muerte de su tío, los Viscardo insistieran repetidamente —casi con desesperación— en volver a su patria a fin de recoger su legado (Vargas, 1954/1971: 35). Sin embargo, aunque los dos exiliados solicitaron en reiteradas ocasiones su regreso al Perú para liquidar su parte de la herencia, lo cierto es que no recibieron respuesta sino mucho tiempo después⁷, por lo que culparon al Gobierno español de sus desdichas⁸.

Diversos autores, como Batllori (1966; 1953/1995; 2001) y, más recientemente, Racine (2016), han señalado el profundo sentimiento de soledad y exilio que embargó a los más de cinco mil (ex) jesuitas —o «ciudadanos», como los define Viscardo (2004: 85)— expulsados de la Asistencia de España que llegaron a Cádiz, al igual que a los dos mil ciento cincuenta y cuatro destinados a los Estados Pontificios. La experiencia cultural y psicológica del exilio, y por qué no decirlo, el sentimiento de injusticia y de maltrato que entendían que se había cometido contra la Compañía de Jesús modificó, según ambos autores, la visión que tenían los jesuitas del dominio español en América, así como su producción intelectual en los siguientes años (Batllori, 2001: 15 y 99-102; Racine, 2016)⁹. En este sentido, aunque Viscardo adoptó muchos de los planteamientos ilustrados —en particular la doctrina de los derechos universales de la humanidad— en su famosa *Lettre aux Espagnols américains* (Londres, 15 de septiembre de 1791)¹⁰, lo más relevante de este manifiesto político es, a mi juicio, la relación que se establece entre la «inestabilidad psicológica» del personaje, de la que habla Batllori, y las «desconexiones» políticas que surgen a raíz del exilio. Será este «desequilibrio» y el resentimiento los que marcarán, a diferencia de otros jesuitas, su actividad política.

Diversos autores, como Sebastian Conrad, insisten en la importancia de las interrelaciones entre los fenómenos (intercambios comerciales, flujos migratorios, etc.) como marcos o unidades básicas de análisis de la historia global. Entienden que las naciones, imperios y civilizaciones no se desarrollan aisladas las unas de las otras (Conrad, 2017: 62-65). Otros autores, como Roland Wenzlhuemer (2019: 114), van más allá y llaman la atención sobre el papel que tienen los actores históricos en la transformación del conocimiento, poniendo de relieve no solo estas conexiones sino también las desconexiones globales. En el caso de Viscardo, esa desconexión se produjo de manera progresiva, alimentada por

⁵ La Pragmática Sanción también especificaba «que jamás pueda volver á admitirse en todos mis Reynos en particular á ningún Individo de la Compañía [...] con ningún pretexto ni colorido que sea», y que «ninguno de los actuales Jesuítas profesos, aunque saiga de la Orden con licencia formal del Papa (la cursiva es nuestra), y quede de Secular ó Clérigo, ó pase á otra Orden, no podrá volver á estos Reynos sin obtener especial permiso mio». Esto definitivamente les cerraba las puertas del Perú a los hermanos Viscardo.

⁶ Véase también Brading, 1999: xxiv; Batllori, 2001: 18 y 85.

⁷ En la Real Orden del 14 de abril de 1785, publicada por Vargas (1954/1971: 135-136), se ordenaba al virrey que se entregara a los Viscardo la herencia de su tío Silvestre.

⁸ Otra opinión, sostenida también por Brading y Batllori, es el escaso interés que mostró la familia Viscardo por su regreso, especialmente sus tres hermanas, Isabel, Juana y María Gregoria, que pudieron así repartirse la herencia familiar (Batllori, 2001: 18-19).

⁹ Como señala Racine (2016: 130), «el objetivo común [de Viscardo y Francisco de Miranda] para la emancipación de Hispanoamérica fue un proyecto político que tomó forma en la mente de los exiliados» (Traducción nuestra). «Their shared goal for the emancipation of Spanish America was a political project that took shape in the minds of exiles».

¹⁰ El original, en francés, se encuentra en el Archivo General de Indias, Estado, 71. Véase la *Carta* en Gutiérrez (2007: 329-343).

los contactos mantenidos con políticos y diplomáticos ingleses, pero también por una «enfermedad o dolencia del alma» motivada por la imposibilidad de retornar a su hogar (Massimi, 2001: 628).

Ciertamente, poco se ha escrito sobre la psicología de los jesuitas, especialmente sobre la experiencia traumática que el exilio supuso para muchos de ellos. Si uno de los principios de la salud, según la filosofía estoica, radicaba en el mantenimiento del equilibrio, cualquier tipo de desequilibrio o de «desconexión» de la realidad —o de «su» realidad— podía ocasionar una enfermedad física o psíquica¹¹. A raíz del exilio, los jesuitas americanos reflejaron un sentimiento de ruptura de los lazos de fidelidad y lealtad que existían entre los españoles americanos y la metrópoli (Ribas, 2009: 4). En el caso de Juan Pablo Viscardo, esa «ruptura» no supuso renegar completamente de una tradición económica, jurídica, política y religiosa de la que formaba parte, sino más bien de unos «vicios y costumbres» producto de la herencia española (Lempérière, 2004).

En septiembre de 1781, fuertemente impresionado por las noticias del alzamiento en el Cuzco de José Gabriel Túpac Amaru (1742-1781), cacique de Tinta, contra el régimen español, Viscardo se entrevistó con John Udny (1761-1814), cónsul inglés en Livorno (1776-1798), solicitando la ayuda británica en favor de los rebeldes peruanos (Vargas, 1954/1971: 39; Pagden, 1991: 198; Batllori, 2001: 24-26; Ribas, 2009: 4). La participación española en la alianza franco-estadounidense de 1778, dos años después de la proclamación de independencia de los Estados Unidos de América en Filadelfia, así como el fracasado bloqueo español de Gibraltar (1779-1783), parecía favorecer la intervención británica en América (Batllori, 2001: 23). Así, el 30 de septiembre de 1781, confirmada la derrota de la revolución tupacamarista en abril de ese mismo año, Juan Pablo Viscardo escribió al cónsul una extensa carta, considerada como un avance de la *Lettre aux Espagnols américains*, con el fin de convencer al Gobierno británico de conquistar el puerto de Buenos Aires y desde allí apoyar la independencia del Perú, ofreciendo sus servicios como nativo y experto conocedor del país (Brading, 1999: xxi-xxiii; Brading, 2004: 18-19; Batllori, 2001: 26-29; Racine, 2016: 134). Además de ser herejes protestantes, los ingleses eran considerados enemigos de España. Sin embargo, Viscardo, considerado un gran admirador del parlamentarismo británico (Ribas, 2009: 6-7), no tuvo ningún reparo en acudir a ellos para conseguir su ansiado retorno a tierras peruanas.

El 15 de junio de 1782, Juan Pablo Viscardo escribió a Sir Horace Mann (1706-1786), embajador británico en Florencia, expresando abiertamente su apoyo a los ideales revolucionarios contra el Gobierno español mediante un plan de invasión del virreinato del Perú a través del puerto de Buenos Aires (Brading, 2004: 21)¹². Sus contactos con diplomáticos británicos llevaron a Juan Pablo a viajar a Londres. Lo hizo en dos ocasiones. La primera fue el 30 de junio de 1782, acompañado de su hermano con nombres falsos (Paolo Rossi y Antonio Valesi, respectivamente), recibiendo una modesta subvención del Ministerio de Asuntos Exteriores británico. El embajador español en Inglaterra, don Bernardo del Campo y Pérez de la Serna (1728-1800), marqués del Campo, tenía noticia de la existencia de varios jesuitas refugiados en aquella nación: el padre chileno Juan José Godoy y del Pozo (1728-1788), conocido en Inglaterra como *don Juan*¹³; el padre inglés Peter Pool (1728-?), conocido en Paraguay como Pedro Polo, y el padre bilbaíno Ramón (o Raimundo) Ormaza (o de la Hormaza) (1741-?)¹⁴.

¹¹ Según la teoría galénica, existía una correspondencia entre un tipo de humor en el organismo humano (sangre, flema, bilis amarilla, bilis negra) y el temperamento del individuo. Así, el exceso de bilis negra correspondía a un temperamento melancólico; el exceso de bilis amarilla, a un temperamento colérico; el exceso de sangre, al sanguíneo; y el exceso de agua, al flemático (Massimi, 2001: 629).

¹² El 15 de junio de 1782, Sir Horace Mann escribió al secretario del Foreign Office, Sir Charles James Fox (1749-1806), apoyando la iniciativa de los Viscardo (Batllori, 2001: 30-31; Racine, 2016: 135).

¹³ Hasta la supresión de la Compañía de Jesús en 1773, el padre Godoy permaneció en Imola con los demás jesuitas chilenos, para luego establecerse en Bolonia. Viajó por Roma, Venecia, Ferrara, Florencia, Pisa y Liorna. En 1777 decidió partir hacia Inglaterra. Lo hizo en mayo de 1781, sin despedirse de nadie, ni siquiera de sus dos primos jesuitas, Tadeo Godoy y José Domingo Jofré y del Pozo (Batllori, 1952: 87).

¹⁴ Poco se sabe de las actividades del padre Ormaza (u Hormaza) en Inglaterra. Sabemos, por el *Diario* del padre Manuel Luengo, que desde 1769 vivía en Liverpool con el nombre falso de reverendo Raymond Harris, donde trabajó apostólicamente con los españoles y se hizo famoso como profesor de matemáticas y lenguas orientales, aprendidas en Salamanca. Debió de gozar de cierto prestigio, dado que el propio embajador Bernardo del Campo creyó prudente cultivar su amistad (Manuel Luengo, SJ, *Diario*, citado en Astorgano, 2009: 133-137; Batllori, 1952: 88, 2001: 53-54). Asimismo, en 1788 publicó un panfleto —*Scriptural Researches on the Licitness of the Slave-Trade*— en favor de la trata de esclavos africanos, el gran negocio de la ciudad de Liverpool en aquellos momentos, por el que el Consejo municipal le pagó la suma de cien libras (Thomas, 1998: 503).

No sabemos si el «abate Paolo Rossi» mantuvo alguna relación con otros jesuitas secularizados, especialmente con el «mendocino Godoy», como diría Vargas (1954/1971: 63), con quien compartía sus inquietudes emancipadoras¹⁵. Batllori apunta que no hay pruebas documentales que lo demuestren, aunque desde mayo de 1781 Godoy se encontraba en Londres (Vargas, 1954/1971: 42 y 63; Batllori, 2001: 37 y 61) y sabemos que permaneció en la capital inglesa con una pequeña subvención del Ministerio de Asuntos Exteriores hasta marzo de 1784, cuando regresó a Florencia sin ningún resultado. El desgaste de la guerra de los Siete Años (1756-1763), unido al conflicto bélico que condujo a la independencia de los Estados Unidos de América (1776-1783), pasaron factura a Inglaterra, que además estaba negociando la paz con sus antiguas colonias, Francia y España (Paz de París de 3 de septiembre de 1783) (Vargas, 1954/1971: 42; Batllori, 2001: 39). Además, el 2 de octubre de 1785 murió su hermano y colaborador, Joseph Anselmo, dejando a su viuda, una joven florentina de noble linaje, Catalina Stuart, y a su hija, Mariana Rosa, en precarias condiciones económicas (Vargas, 1954/1971: 34; Batllori, 2001: 87- 89; Brading, 2004: 21 y 26). El sentimiento de soledad y de aislamiento de Juan Pablo Viscardo se acrecentó, por lo que se trasladó a vivir a Florencia, desde donde impulsó la independencia americana a través de sus escritos (Racine, 2016: 138).

Como dice el refranero popular, «una golondrina no hace verano», por lo que no se puede culpar a la Compañía de Jesús en su conjunto del secesionismo americano ni de la actitud de determinados personajes como Viscardo. Se puede afirmar que los jesuitas no tenían ninguna preocupación de tipo nacional antes de su expulsión y larga persecución. Como defiende Batllori (1953/1995, 2001), pocos o muy pocos de aquellos exiliados «disidentes» defendieron la independencia americana, al menos públicamente, como parecía sugerir su cofrade, el también jesuita Rubén Vargas Ugarte (1954/1971)¹⁶, o el historiador Antonello Gerbi (1955/1982)¹⁷, y desde luego, mucho menos que participaran en conspiraciones políticas para promoverlas¹⁸. El *Proyecto para independizar la América española* (Livorno, septiembre de 1790), el *Ensayo histórico sobre los disturbios en la América meridional en 1780* (Londres, enero de 1792) y el *Esbozo político sobre la situación actual de la América española* (Londres, junio de 1792), escritos por Viscardo, podrían entrar en esa voluntad conspirativa. Pero fue entonces, lejos de su América natal y en el exilio, cuando algunos jesuitas americanos se transformaron en patriotas, y varios de ellos, en historiadores.

En efecto, las posturas de Viscardo se fueron radicalizando con el tiempo a medida que aumentaban sus estrecheces económicas y su deseo de solventarlas. Tras la muerte de Carlos III (1788), los intentos de Juan Pablo Viscardo para regresar al Perú se vieron nuevamente frustrados. A consecuencia de ello, el exjesuita peruano dio una nueva vuelta de tuerca para convencer al Gobierno británico de la necesidad de liberar al Nuevo Mundo del yugo hispano. Para reforzar este proyecto político, el ideólogo pampacolquino recomendaba la llegada de un príncipe inglés —un nuevo Guillermo III de Inglaterra (1688-1702)— porque los españoles americanos no eran afines a las ideas republicanas (Brading, 1999: xxxi-xxxii; Batllori, 2004: 22; Batllori, 2001: 91-94).

Es importante recalcar que el humanismo ilustrado (o «humanismo católico») de los jesuitas expulsos favoreció la consolidación de una conciencia americana en el exilio, una conciencia crítica que canalizó el descontento de un sector criollo frente al despotismo y la tiranía del régimen

¹⁵ Existen notables diferencias entre los conceptos de «emancipación» e «independencia». Mientras que ambos significan separación, «para unos, emancipación es un acto voluntario y natural, como el hijo del padre, pero para otros, independencia es un acto no necesariamente voluntario, pero sí forzoso hasta el punto de importar violencia de por medio» (Alvarado Dodero, 2013: 130). Para una reflexión sobre los conceptos de independencia y emancipación aplicados a la obra de Viscardo, véase Alvarado Dodero, 2013: 127-66.

¹⁶ Siguiendo los planteamientos de Ernest Burrus (1954), Vargas (1954/1971: 56-67) retrató a Viscardo como un precursor de la independencia americana por su profundo amor a la patria peruana y su deseo de libertad. Véase también Wenzlhuemer (2019: 110).

¹⁷ Según Gerbi (1955/1982: 238), los jesuitas expulsos desplegaron no pocos esfuerzos prácticos, «incluso en alianza con los ingleses protestantes, para derribar el dominio de España en las colonias americanas y asegurar su independencia».

¹⁸ En la práctica, solo unos pocos jesuitas, como Juan Pablo Viscardo, su hermano Joseph Anselmo y Juan José Godoy, a los que podría añadirse algún otro refugiado en Londres, apoyaron el proyecto emancipador (Batllori, 1953/1995, 2001: 84; Klaiiber, 1999: 107, citado en Racine, 2016: 129).

colonial español (Scarano, 2013: 155). En un contexto de crisis del Antiguo Régimen, Viscardo actuó como mediador de unas fuerzas globales que posicionaron a diferentes actores, tanto en Europa como en América, frente a la crisis de los imperios ibéricos. Sus textos, en particular la *Lettre*, fueron transmisores de una conciencia global que puso en jaque a las monarquías absolutas desde la distancia del exilio. Sin embargo, más que las conexiones globales, lo que Viscardo representa fue más bien una «desconexión» del pasado y presente colonial, fruto de las frustraciones personales (pobreza, exilio) que le impedían regresar a su patria peruana. No en vano se ha considerado que la idea de la emancipación fue consecuencia directa del Real Decreto de expulsión (y la posterior bula de supresión) (Hachim, 2008: 48). Esta «desconexión» con la realidad colonial de Viscardo le obligó a «reconectarse» con otra realidad emergente: la emancipación e independencia americanas, lo que sin duda demuestra el papel de estos actores políticos en la (re)producción de historias conectadas (Wenzlhuemer, 2019: 113).

El segundo viaje de Viscardo a Inglaterra tuvo lugar en marzo de 1791, a petición del Gobierno británico (Batllori, 2001: 95-99). Juan Pablo viajó a Londres, esta vez protegido y pensionado por la Oficina de Asuntos Extranjeros, para tratar de convencer a su «protector», el subsecretario de Estado en el Foreign Office, Sir James Bland Burges (1752-1824), al ministro de Asuntos Exteriores y quinto duque de Leeds, Francis Godolphin Osborne (1751-1799), al primer ministro William Pitt (1759-1806) y a otros destacados políticos británicos de las ventajas de apoyar a los revolucionarios americanos (Brading, 1999: lix-lxi; Brading, 2004: 24; Racine, 2016: 139). La *Lettre aux Espagnols américains* forma parte de ese esforzado intento, convirtiéndose en «la primera manifestación explícita de un sentimiento independentista sudamericano proveniente de la ex Asistencia española en el exilio» (Traducción nuestra) (Guasti, 2010: 439)¹⁹. Sin embargo, en 1793, España e Inglaterra habían firmado un acuerdo para enfrentarse a la Francia revolucionaria y no era, pues, un momento propicio para romper esta nueva alianza (Vergara, 1999: 209).

Como señalamos anteriormente, la inmensa mayoría de los jesuitas exiliados, según Batllori (1995: 71 y ss, 2001: 67-84), no formaron parte de ninguna conspiración judeo-masónica a favor de posturas secesionistas. Incluso en el caso concreto de Viscardo, más que un «intelectual orgánico» de las independencias americanas, lo que verdaderamente transformó al joven jesuita en un libertador y activista político fueron los trece años de exilio forzoso que tuvo que sufrir lejos de su hogar (Batllori, 2001: 15-16). Pero fue un caso particular. Sus escritos, en especial el *Proyecto para independizar la América española* (Livorno, 1790), que presentaba un plan estratégico para la independencia del Perú a través de Chile, y la *Lettre aux Espagnols américains*, que muestra su compromiso con las reivindicaciones de los patriotas peruanos e hispanoamericanos, eran alegatos a favor de una emancipación y libertad «restrictivamente criolla», como diría Hachim (2008: 48), lo que implicaba la exclusión de mestizos, indígenas y afroamericanos de las esferas del poder. Este posicionamiento proindependentista, aunque elitista, no tenía nada que ver con los planteamientos contra ilustrados del jesuita sueco Ignacio Lorenzo Thjulen (1746-1833) y su *Nuevo vocabulario filosófico-democrático* (1799), quien suscribía los enunciados antiamericanos o anticriollos de la historia natural europea (Rojas, 2012: 759-760), o el de su *alter ego*, el jesuita catalán Juan Nuix i Perpinyà (1740-1783), cuyas *Reflexiones imparciales* (1782) constituyen una de las grandes apologías de la España imperial y del pensamiento católico conservador (Tietz, 2001).

Destacados jesuitas, como el padre Manuel Luengo Rodríguez (1735-1816), siempre soñaron con volver a vestir el hábito jesuita en una Compañía restaurada (Fernández, 2014). Las treinta mil páginas de su *Diario* (1767-1814) representan el esfuerzo de un acérrimo defensor de la inocencia de la orden ignaciana (Luengo, 2001). Asimismo, muchos jesuitas participaron de la campaña contrapropagandística del Conde de Floridablanca (1728-1808), ministro de Gracia y Justicia, que prometía pensiones económicas a cambio de imprimir obras a favor de la obra civilizadora de los españoles en Indias y contrarias a autores considerados antiespañoles, como el abate Guillaume-Thomas

¹⁹ «La prima esplicita manifestazione di un sentimento independentista sudamericano proveniente dall'ex Assistenza spagnola in esilio».

Raynal (1711-1796) (*Histoire philosophique et politique des établissements des européens dans les deux Indes*, 1770); el catedrático y clérigo escocés William Robertson (1721-1793) (*History of the reign of the emperor Charles V*, 1769; *The History of America*, 1777); el filósofo holandés Cornelius de Pauw (1739-1799) (*Recherches philosophiques sur les Américains*, 1771), o a las tesis de enciclopedistas y filósofos como Nicolas Masson de Morvilliers (1740-1789) y Montesquieu (1689-1755), entre otros (Guasti, 2009).

Un ejemplo es el padre aragonés Francisco Aznar, que en 1798 publicó la versión castellana de su obra *Istruzione utile alla gioventù per regolare se stessa nella vita civile, e morale cristiana* (1785), una obra que Luengo deploraba por su escasa calidad, pero que al autor le valió el premio de una segunda pensión (Bolufer, 2019: 612). Sin embargo, más allá de la recompensa económica, muchos jesuitas resignados, como el propio Luengo, esperaban sobre todo «una rehabilitación patriótica» como vía de regreso a España, que no se confirmó hasta 1814, cuando el papa Pío VII promulgó la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* mediante la cual restableció la Compañía de Jesús (Giménez, 1997: 586-587).

Al final de su vida, Viscardo conoció al diplomático estadounidense Rufus King (1755-1827), un político federalista enemigo de la Revolución Francesa (1789) a quien George Washington envió a Londres en 1796. Le cedió todos sus papeles a condición de que los publicara «para su honra y la dicha del mundo» (Brading, 2004: 15) (véase también Vargas, 1954/1971: 70; Hampe, 1999: 172-176)²⁰. Por entonces, Juan Pablo Viscardo había perdido la protección del Foreign Office (George Hammond sustituyó al fallecido Sir James Bland Burges), y se había convertido en un hombre resentido —Batllori lo llamó «paranoide»— por no haber podido conseguir los apoyos necesarios para la independencia de los territorios hispanoamericanos (Simmons, 1983; Hampe, 1999: 178-180). En Italia estuvo en sintonía con algunos jesuitas representantes del humanismo emergente o ilustrado, como el chileno Juan Ignacio Molina (1740-1829), autor del *Saggio sulla storia naturale de Chile* (1782) y el *Saggio sulla storia civile de Chbili* (1787), con quien colaboró en su acción emancipadora (Hachim, 2008: 56). Ciertamente, Molina ayudó a desmontar un sinfín de prejuicios acerca de la naturaleza americana y sus habitantes (Gerbi, 1955/1982: 265-272). No simpatizaba con la causa realista pero tampoco llegó a significarse abiertamente a favor de los independentistas como hizo Viscardo (Cañizares-Esguerra, 2001: 253-254; Chiaramonti, 2010: 472-473).

Este «precursor ideológico de la emancipación americana», como lo definió Jerónimo Alvarado Sánchez (1955: 180), murió en Londres el 10 de febrero de 1798 a los cincuenta años de edad, no sin antes haber legado, como decimos, todos sus papeles y libros al diplomático norteamericano Rufus King (véase Alvarado Sánchez, 1955; Vergara, 1963; Simmons, 1983; Belaunde, 1999; Hampe, 1999). Este, a su vez, los entregó en julio de 1798 a su amigo y precursor de la independencia venezolana, el cosmopolita criollo Francisco de Miranda (1750-1816), quien el 10 de junio de 1799 publicó por primera vez, en francés, la *Lettre aux Espagnols américains: Par un de leurs compatriotes*, impresa en Londres, aunque en el pie de imprenta aparezca falsamente Filadelfia para evitar las protestas del Gobierno español y facilitar así la difusión del mensaje secesionista (Brading, 2004: 16; Scarano, 2013: 150). En 1801, consciente de su carácter revolucionario, la tradujo al castellano, con profusas anotaciones al pie de su puño y letra, y en 1806, cuando Miranda llegó a Venezuela con una pequeña expedición, la hizo circular por las islas caribeñas (Batllori, 2001: 114; Brading, 2004: 16-17)²¹. Sin embargo, según Batllori (1979), esta proclama alcanzó una difusión limitada en América y una ínfima repercusión.

²⁰ En 1983, Merle E. Simmons editó unas 400 hojas correspondientes al legado de Juan Pablo Viscardo, hallados en la *Rufus King Collection* de la Historical Society of New York. Entre sus papeles se encontraba el original de la *Lettre aux Espagnols américains*, publicado en 1799, así como otros informes, cartas y ensayos, todos ellos en francés (Simmons, 1983).

²¹ Sobre la intervención editorial de Miranda, véase Téllez (2020).

3. Nación y patria en la *Lettre aux Espagnols américains* (Londres, 1791) de Juan Pablo Viscardo

Desde la publicación del clásico *Orbe Indiano* (1991), la tesis de la propagación de un «patriotismo criollo» —en palabras del historiador británico David A. Brading— en contraposición al discurso imperial dominante en España ha llamado la atención de los historiadores del mundo colonial (Brading, 1991: 579). Se refería a un patriotismo tradicional, articulado alrededor de los criollos letrados de los virreinos de México y Perú, en su mayoría religiosos de diferentes órdenes que, siguiendo el modelo hispano metropolitano, celebraban la idea de monarquía universal y el universalismo católico. Sus expectativas se dirigían a compartir con los peninsulares las mismas posibilidades de riqueza, poder y prestigio social. Al ver sus esperanzas frustradas a causa de su progresiva marginación de los cargos administrativos y eclesiásticos, estos patriotas criollos desarrollaron una «conciencia diferenciada» de la metrópoli (Scarano, 2013: 158).

A partir del siglo XVIII, la *intelligentsia* criolla consolidó un fuerte sentimiento de identidad («étnica») grupal basado en patrones étnicos y culturales compartidos que tuvo mucho que ver con las reformas borbónicas. Frente al patriotismo dinástico promovido por Túpac Amaru II y las élites andinas, que asumían un concepto de «patria» inclusivo (indios, mestizos, criollos), se articuló un pensamiento emancipador reservado para los «españoles americanos», esto es, solo para los criollos, que excluía a los indios y a las castas (mestizos, mulatos, etc.) del comercio y de la participación en puestos públicos, situándose de pleno en una «nación o república de españoles» (Díaz-Caballero, 2004: 86-87).

El historiador ecuatoriano Jorge Cañizares-Esguerra ha identificado una «epistemología patriótica» expresada a través de las obras de los «hijos de la tierra» americana, especialmente de aquellos jesuitas en el exilio (Cañizares-Esguerra, 2001: 204-210; Cañizares-Esguerra, 2007: 29-36). Este patriotismo ilustrado, del cual la epístola de Juan Pablo Viscardo es un claro ejemplo, se reflejaba también en la obra de otros eruditos e intelectuales mexicanos, como el *Theatro de virtudes políticas que constituyen a un príncipe* (1780), del cosmógrafo real Carlos Sigüenza y Góngora (1645-1700), y la *Historia Antigua de México* (1780), del padre jesuita Francisco Javier Clavigero (1731-1787). Los criollos americanos compartían con los españoles una sensibilidad de pertenecer a una élite hispánica caracterizada por la idealización de una serie de rasgos culturales comunes a un territorio o patria local (Cañizares-Esguerra, 1999). Sin embargo, su cultura y su «patria» era «mexicana», «peruana» o «chilena» (Gerbi, 1955/1982: 247; Pagden, 1991: 154).

Si para los rebeldes americanos de las Trece Colonias, la independencia no supuso una ruptura con una tradición política, jurídica y religiosa británica ni con un sistema socioeconómico basado en la esclavitud, el caso hispanoamericano fue muy distinto (Lempérière, 2004). Los patriotas criollos «renegaron de su pasado de colonizadores y colonos para hacer suya la condición de “colonizados”», inventándose una ascendencia imaginaria compartida con los nativos cuyos imperios sus propios antepasados habían conquistado y destruido. Lo que Sigüenza y Góngora, Clavigero y Viscardo proponían era ofrecer a los criollos americanos, convertidos en los herederos de los grandes imperios inca y azteca, «un pasado continuo, instructivo, que les diera la legitimidad política» para gobernar a los «indios del presente» con independencia del Viejo Mundo (Pagden, 1991: 143 y 153).

Al igual que Clavigero, Viscardo consideraba que América era ya «una entidad cultural separada del Viejo» (Pagden, 1991: 182). Por ello, la *Lettre aux Espagnols américains* se inspira en la Declaración de Independencia de 1776 y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Pero, además, no hay que olvidar su carácter didáctico que se inserta en la tradición discursiva epistolar jesuita, como la carta de edificación y la carta polémica (Valenzuela, 2013: 105-26), declarando su insumisión al poder español y enfatizando que «el Nuevo Mundo es nuestra patria, su historia es la nuestra» (Viscardo, 2004: 73)²². Este «nuestra» revela la existencia de identi-

²² Véase también Brading, 2004: 51.

dades grupales en conflicto, a saber, los criollos blancos, letrados, católicos («nosotros») frente a los peninsulares blancos, tradicionalistas monárquicos y también católicos («ellos»). La ambivalencia del discurso emancipador, como una de las etapas del proceso de independencia, se refleja precisamente cuando Viscardo habla en plural de un «nosotros» caracterizado por lo que Montesquieu llamó la «virtud política», por ejemplo, el amor a las leyes y a la patria. Ese «somos», que señala Luis Hachim Lara (2008), conecta la experiencia de los criollos con la de los «otros» americanos, los mestizos y los indios, porque supuestamente también experimentaron las mismas condiciones de marginalidad que los «españoles-americanos», pero a los que se excluye de la nueva construcción política.

Según Anthony Pagden (1991: 27), las tesis de Viscardo concordaban con las narrativas utópicas y emancipadoras del Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), en especial con las bondades de la civilización incaica, su cuestionamiento de la monarquía hispánica y de la «nación española» (Díaz-Caballero, 2004: 87). El mismo Viscardo compartió con el Inca Garcilaso la experiencia del exilio y represión por parte de la Corona española, aunque con un mayor ensañamiento en el primero (Brading, 2004: 66; Díaz-Caballero, 2004: 89-90). Con todo, la ambivalencia del arequipeño con respecto a los indios y a los estratos sociales maculados (mestizos plebeyos, mulatos o genéricamente castas) arroja muchas dudas sobre el carácter inclusivo de su proyecto político reformista (Téllez, 2020: 35).

En su *Essay Concerning Human Understanding* (London, 1789), John Locke (1632-1704) reivindicaba el consentimiento de la mayoría para constituir una comunidad política (Locke, 1986: 73). A esos hombres, libres, iguales e independientes por naturaleza, les correspondía el deber de redactar leyes promulgadas y establecidas (p. ej. una carta magna o constitución) para evitar la tiranía del poder absoluto —en su caso— de los Estuardo (Locke, 1986: 100-109). También Viscardo (2004: 86) denunció «la ingratitude, la injusticia y la tiranía con que el gobierno español *nos acaba* [la cursiva es nuestra] desde la fundación de nuestras colonias», reiterando la necesidad de romper con el pasado hispano colonial. ¿Pero quienes integraban según Viscardo ese cuerpo político al que se refería Locke? ¿Quiénes eran ese «nosotros» a los que apelaba Viscardo?

La autoridad moral de los textos de Garcilaso de la Vega y Bartolomé de las Casas (1484-1566) (Reid, 1975: 490), que apelaban a la ausencia de «justicia y buen gobierno» en las Indias, ilustraba la «ingratitude, injusticia, servidumbre y desolación» (Viscardo, 2004: 73) con la que la monarquía hispánica había gobernado los territorios de ultramar:

Consultemos nuestros anales de tres siglos, y allí veremos la ingratitude y la injusticia de la corte de España, su infidelidad en cumplir sus contratos, primero con el gran Colón, y después con los otros conquistadores, que le dieron el imperio del Nuevo Mundo (Viscardo, 2004: 79).

España y América habían formado parte de una monarquía compuesta (o de *dominium politicum et regale*), sometidas a un mismo monarca, pero iguales entre sí, sin estar subordinadas la una a la otra. Sin embargo, desde el reinado de Felipe II (1556-1598), y su «avatar» en el Perú, el virrey don Francisco de Toledo (1568-1581), ese pacto entre la corona de Castilla y sus súbditos se había roto. Para algunos criollos, como Viscardo, la llegada del «Solón peruano» representó el momento en que los territorios americanos de la monarquía hispánica pasaron a ser «colonias», esto es, territorios conquistados por la Corona española con una clara connotación económica²³. La tortura y persecución de los últimos incas —«el joven e inocente Inca Túpac Amaru» (Viscardo, 2004: 79)— y de sus descendientes mestizos del Cuzco exigía un replanteamiento de las relaciones contractuales entre el rey y sus representantes en las Indias (virreyes, corregidores, oidores), por un lado, y sus súbditos criollos, por el otro (Pagden, 1991: 186; Brading, 1999: lv, 2004: 46-51; Cañizares-Esguerra, 2001: 4).

²³ Soy plenamente consciente del carácter «reduccionista» de los términos «colonia» y «colonial». Los utilizo en el sentido que les da Juan Carlos Garavaglia (2004) de «subordinación de una sociedad (colonizada) a otra (metropolitana)» que permiten hablar de una dependencia de unos territorios (americanos) respecto a otros (europeos; ibéricos) con fines extractivos, de explotación económica. Para una reflexión sobre la «cuestión colonial», véase el interesante artículo de Annick Lempérière (2004).

A mediados del siglo XVIII, la conflictiva relación entre criollos y peninsulares había adquirido enormes proporciones, sobre todo a partir del período de las reformas administrativas, políticas y sociales llevadas a cabo bajo el reinado de Carlos III. Los funcionarios y administradores reales utilizaban despectivamente las categorías de «mestizos» y «criollos» para denigrar a sus adversarios y alejarlos de las esferas del poder político y económico. Algunos burócratas españoles, como Jorge Juan y Santacilia (1713-1773) y Antonio de Ulloa (1716-1795), no disimulaban su desprecio hacia aquellos «hijos de la tierra americana», a quienes consideraban degradados por el ambiente y la mezcla con indios y negros (Juan y Ulloa, 1998: 430). Los nuevos fenotipos que acompañaban aquellos «cuerpos mestizos» favorecieron la construcción de una sociedad jerarquizada basada en la estigmatización de la población negra o mulata por su asociación con la esclavitud y la infidelidad hacia la Corona. Es indudable que los nativos americanos no constituían un grupo de ribetes definidos. No era lo mismo ser un «criollo o mestizo» en Lima que serlo en las tierras altas del Cuzco, resultando difícil discernir tanto las genealogías de los hijos de los europeos de primera generación como las de aquellos individuos mezclados con indios que podían ser incluidos tanto en la categoría de los «españoles americanos» como en la de los «mestizos» (Coello y Numhauser, 2012: 13).

Uno de los ejes de la *Lettre aux Espagnols américains* de Viscardo, según Hachim (2008), es la idea de raza como criterio de clasificación social que servirá para jerarquizar las relaciones del sujeto (criollo) en el contexto colonial. Las élites criollas compartían una herencia étnico-racial común con los peninsulares, pero al mismo tiempo se enorgullecían de sus orígenes americanos (se proclaman plenamente españoles, leales a la Corona, pero reivindican «lo criollo»). Diversos intelectuales y críticos literarios, como José Antonio Mazzotti (2000) y Carlos García-Bedoya (2003), han abonado las tesis de José Jorge Klor de Alva (1992, 1995) sobre esta polisemia del discurso colonial, enfatizando las continuas negociaciones, alianzas y enfrentamientos de las élites criollas con el poder ultramarino.

Algunos historiadores, como Jesús Díaz-Caballero y Anthony Pagden, han subrayado el patriotismo multiétnico del expatriado arequipeño, que apelaba a una fraternidad de los criollos provincianos del área andina, mestizos e indios unidos por una patria común²⁴. El objetivo, según Pagden, tenía mucho que ver con una restauración de las virtudes políticas de Castilla y del mundo andino, estableciendo una comunidad multirracial inspirada en los planteamientos del Inca Garcilaso. Una monarquía constitucional, de estilo británico, que armonizara las culturas políticas española e india (Pagden, 1991: 200-201).

Sin embargo, la ideología de los criollos ilustrados del siglo XVIII no estaba totalmente basada en el indigenismo, y mucho menos en un republicanismo, ni tan siquiera moderado (Pagden, 1991: 28)²⁵. Los criollos insurgentes, como Viscardo, no aspiraban a efectuar ningún cambio racial en la estructura de la sociedad americana, sino que más bien pretendían emanciparla de la tiránica tutela de la metrópoli (Pagden, 1991: 190). En julio de 1784, Viscardo escribió una carta a Evan Nepean, cónsul británico en Génova, admitiendo abiertamente que el «recíproco celo» de las razas que poblaban el Perú había frustrado una acción conjunta en contra del régimen colonial español (Brading, 1999: xxvii). Sin embargo, como nos recuerda Brading (1999: xxvii), en las sucesivas comunicaciones con el Gobierno británico Viscardo se abstuvo de incidir en el conflicto racial, subrayando la natural armonía de la sociedad peruana. En este sentido, esa «patria común» parecía más bien una estrategia retórica orientada a evitar que los indios y mestizos se vincularan con la idea de hispanidad.

²⁴ Nos referimos aquí al término «patriotismo multiétnico», acuñado por Díaz-Caballero (2004: 90-91). Véase también Pagden (1991: 199).

²⁵ Al respecto, Vargas (1954/1971: 80) es mucho más contundente, al señalar que «está muy lejos Viscardo de ese indigenismo, falso e inoportuno, que en los tiempos modernos han invocado algunos demagogos, más por propia conveniencia que por conmiseración a una raza, que dicho sea de paso tuvo un papel secundario en la lucha por la independencia. Por eso Viscardo, consecuente con su sentir, dirigió su carta a los *españoles americanos*».

En verdad, Viscardo no tenía mucho aprecio por la abrumadora mayoría indígena y mestiza de los Andes que había integrado la rebelión tupacamarista. Por ese motivo se abstuvo de mencionar dicha revuelta en su famosa *Lettre* (Brading, 2004: 49). Ciertamente, la incorporación de indios o mestizos en el Gobierno de una «patria común» no era viable. No solo por ese «vampirismo cultural» de las élites criollas²⁶ que silenció la historia del Tahuantinsuyu y transformó el Nuevo Mundo en un espacio ahistórico, sino precisamente por esa mirada elitista y blanca que les impidió apoyar los proyectos revolucionarios de Juan Santos Atahualpa (Cuzco, 1742-1752), Túpac Amaru II (Cuzco, 1780) y Túpac Katari (La Paz, 1781-1782) porque no estaban dispuestos a tolerar la coronación de un príncipe inca (Brading, 2004: 22 y 36; Hachim, 2008: 58-59).

En este sentido, los planteamientos ilustrados, didácticos y normativos de Viscardo conectaban con el pensamiento neotomista del jesuita José de Acosta (1540-1600), para quien los indios no eran esclavos naturales carentes de derechos, como diría Ginés de Sepúlveda (*servus a natura*), sino víctimas del entorno servil que los rodeaba. Y ese entorno no consistía tanto en la geografía física del Nuevo Mundo como en la falta de una educación moral adecuada²⁷. Según el pensamiento monogenista de Acosta, los amerindios no habían desarrollado suficientemente sus aptitudes morales e intelectuales. El concepto de civilización, basado en la noción de racionalidad política, era el punto máximo de desarrollo moral a través del cual los españoles (o en su defecto, los criollos) podían situar a las sociedades amerindias en el polo opuesto debido a su atraso moral y material (Acosta, 1590/1987: 312).

En términos históricos, las categorías «español» e «indio» representaban polos opuestos en la sociedad colonial. Por un lado, la soberanía paternalista ejercida por los españoles; por otro, la infancia espiritual de los indios. Dicho esquema transformó a los nativos americanos en potenciales sujetos de redención. Y claro está, en tiempos de Viscardo esos nativos no habían alcanzado aún el estado de madurez que les permitiría convertirse en adultos y, por tanto, gobernarse. Así, cuando Viscardo subraya que todos los «hijos» tienen algún día que ser adultos, en realidad no se estaba refiriendo a los indios sino a los criollos, a quienes, siendo letrados, se les obligaba a vivir en una vil esclavitud. Así:

La naturaleza nos ha separado de la España con mares inmensos. Un hijo que se hallara a semejante distancia de la de su padre sería sin duda un insensato, si en la conducta de sus más pequeños intereses esperase siempre la resolución de su padre. El hijo está emancipado por el derecho natural; y en igual caso un pueblo numeroso, que en nada depende de otro pueblo, de quien no tiene la menor necesidad, ¿deberá estar sujeto como un vil esclavo? (Viscardo, 2004: 90).

Los indios también estaban sujetos al derecho natural (Pagden, 1991: 184). Sin embargo, los españoles, primero, y luego los criollos, como «hijos emancipados», usurparon ese derecho reclamando su carácter «nativo», invisibilizando a los indios y convirtiéndose ellos mismos en los herederos de un «indigenismo histórico» o «patriotismo criollo» (Horowitz, 2016: 220). En ese sentido, el lenguaje de *restitutio* que destilan sus palabras —y que inequívocamente remiten a su admirado fray Bartolomé de las Casas— abundan en esa dirección: «todo tiene que ser devuelto ahora a quien le pertenece, y América pertenece a sus habitantes, lo mismo que España, Italia y Portugal pertenecen a los suyos» (Pagden, 1991: 191). Y en ese Nuevo Mundo de personas libres, los criollos reivindicarían su papel dirigente por considerar que su minoría de edad había concluido. A ellos, a los criollos blancos, prósperos comerciantes y terratenientes, les correspondía ocupar las ramas superiores de la comunidad política americana, siguiendo el modelo tomista de estratificación social, mientras que los indios, mestizos y negros, por su carácter servil, se situaban en las ramas inferiores.

²⁶He tomado prestado el término «vampirismo cultural» de Horowitz (2016: 220).

²⁷Según Acosta, «la incapacidad de ingenio y fiereza de costumbres de los indios no proviene tanto del influjo del nacimiento o la estirpe, o del aire nativo, cuanto de la prolongada educación y del género de vida no muy desemejante al de las bestias» (*De Procuranda*, Libro I, Capítulo VIII. La cursiva es mía). Solo cuando los indios fueran debidamente educados serían capaces de ser cristianos, «pues no hay nación más dócil, no son ingenio duro y cerrado y tienen avidez por imitar lo que ven» (*De Procuranda*, Libro I, Capítulo XVIII).

Junto con el derecho de igualdad ante la ley, Viscardo abogó por el derecho de las personas al libre comercio (Pagden, 1991: 192; Deustua, 1999: 141-165). La emergencia de un nuevo ciclo de expansión económico-capitalista, basado en la libertad de comercio entre las naciones, se inspiraba en la obra de Adam Smith (*The Wealth of Nations*, Londres, 1776) (Pagden, 1991: 192; Brading, 1999: lxiv, 2004: 56). El mercantilismo y su obsesión por acumular metales preciosos formaban parte del pasado. El famoso reglamento de Comercio Libre de 1778 había demostrado que el sistema de flotas y galeones estaba obsoleto. Las naciones progresistas e ilustradas del momento, como Inglaterra y Francia, aborrecían los monopolios comerciales implantados por las potencias ibéricas y los excesivos impuestos que gravaban el comercio con América (Deustua, 1999: 142, 158-165; Brading, 2004: 59). En lugar de esta «tiranía mercantil», los españoles americanos defendían la libertad política y económica, apelando a principios ilustrados (razón, justicia) (Brading, 2004: 44). Así, Viscardo denuncia que:

La España nos destierra de todo el mundo antiguo [americano], separándonos de una sociedad a la cual estamos unidos con los lazos más estrechos, añadiendo a esta usurpación, sin ejemplo, de nuestra libertad personal, la otra igualmente importante de la propiedad de nuestros bienes (Viscardo, 2004: 75).

Sus palabras apelan de nuevo al «nosotros» cuando se refiere a la realidad opresiva y tiránica que sufren los criollos americanos. Un «nosotros» que, como señala Aldo Mascareño, no remite a una realidad generalizada de libre comercio sino a la experiencia particular de élites criollas enriquecidas por las perspectivas de negocio, incluido el contrabando, al margen de los monopolios comerciales (Mascareño, 2020: 108). No en vano Viscardo registró la revuelta de los comuneros del Socorro en el virreinato de la Nueva Granada (marzo de 1781) como una gesta heroica frente a la tiranía real (Brading, 2004: 35). Una insurrección criolla desencadenada por la aplicación de aranceles y cargas fiscales implantados una y otra vez (1765; 1774; 1780) por los visitadores generales del Perú y de la Nueva Granada sobre los monopolios (tabaco, aguardiente), lo que afectó sensiblemente a los productores locales (O'Phelan, 1999: 329-330; Hachim, 2008: 58). Así, exclama:

¡Generosos Americanos del Nuevo Reino de Granada! ¡Si la América española nos debe el noble ejemplo de la intrepidez que conviene oponer a la tiranía, y el resplandor que acompaña a su gloria, será en los fastos de la humanidad que se verá grabado con caracteres inmortales, que vuestras armas protegieron a los pobres indios, nuestros compatriotas [la cursiva es nuestra], y que vuestros diputados estipularon por sus intereses con igual suceso que por los vuestros! ¡Pueda vuestra conducta magnánima servir de lección útil a todo el género humano! (Viscardo, 2004: 87).

Según Pagden (1991: 189), uno de los ejes fundamentales de esta revuelta comunera, liderada por la élite criolla local, fue el odio de los sublevados a los españoles europeos. Este sentimiento compartido con los «pobres indios, nuestros compatriotas», parecía situarlos al mismo nivel que los rebeldes criollos. Si el amor a la patria implicaba, según Montesquieu (*Lettres persanes*, 1724), la idea de un grupo de personas vinculadas entre sí por un cuerpo de leyes, ¿creía realmente Viscardo que aquellos «pobres indios» compartían las mismas virtudes políticas que, de acuerdo con los postulados del filósofo francés, caracterizaban a los ciudadanos virtuosos, capaces de distinguir las leyes buenas de las malas? (Pagden, 2014).

Nada más lejos de la realidad. Esa pretendida «fraternidad ilustrada», señalada por Díaz-Caballero (2004: 90-91), era más un recurso retórico utilizado para amplificar la injusticia y el maltrato sufrido por los «españoles americanos» que un proyecto real de emancipación universal. En suma, se trataba de un «instrumento de concientización», un discurso de propaganda política de las élites criollas que apelaban a un estado utópico de armonía entre los grupos humanos o razas, pero sin llegar a proclamar las bondades de una nación mestiza monoétnica al estilo de la que propondría un siglo más tarde José Vasconcelos Calderón (1882-1959) en *La raza cósmica* (1925) (Mascareño, 2020: 108-109). Los criollos insurgentes, como Viscardo, no eran revolucionarios en *lato sensu* (p. ej. Túpac Amaru; Túpac Katari) porque seguían siendo miembros de la nación hispana (Brading,

1999: lxi). Por esta razón diseñaron un modelo alternativo a las rebeliones indígenas del siglo XVIII a partir del blanqueamiento de sus líderes, ahora criollos, mucho menos interesados que los kurakas cuzqueños en un proyecto político de restauración incaica (Brading, 2004: 22). El resultado fue un proceso de emancipación *quasi-indigenista* —por no decir pseudoindigenista— que establecía nuevas jerarquizaciones con los mestizos, los indios y los negros respecto a la geopolítica imperial y al orden (post)colonial (Horowitz, 2016: 220).

En conclusión, lo que realmente preocupaba a Viscardo no era transformar las estructuras sociales del Perú, sino analizar el atraso de la economía hispanoamericana (Brading, 1999: xxvii). El aumento de los impuestos sobre los productos locales había roto el pacto establecido entre la Corona española y sus súbditos criollos, despojándoles de sus derechos naturales, como el libre comercio. En el capítulo XX de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu señalaba que el comercio era la cura de los prejuicios destructores. Algo que, cabe destacar, iba mucho más allá del mero intercambio, pues apuntaba sobre todo a la ausencia de la guerra²⁸ motivada por el establecimiento de relaciones pacíficas —comerciales— entre los estados. No por casualidad Viscardo señalaba que, de acuerdo con Montesquieu, aquel genio sublime:

Las Indias y España son dos potencias bajo un mismo dueño; más las Indias son el principal y la España el accesorio. En vano la política procura atraer el principal al accesorio; las Indias atraen continuamente la España a ellas (Viscardo, 2004: 81)²⁹.

Con todo, Pagden (2002: 101-103) tiene mucha razón cuando señala que uno de los precedentes más notables de este discurso del «dulce comercio» surgió de la tradición tomista. Según una famosa *relictio*, o lección, impartida por el maestro dominico Francisco de Vitoria en la Universidad de Salamanca, nadie podía evitar el derecho natural a la comunicación y asociación (*natural societas et communicationis*), así como al intercambio de personas, bienes y servicios a través de los mares, ríos, montañas, bosques (ius peregrinando), siempre y cuando no se atentara contra el bien común de las sociedades (Vitoria, 1539/1989: 99). Lo decía el derecho natural (ius naturae) y el derecho de gentes (ius gentium). Al imponer el monopolio comercial con las colonias americanas, España había perdido el tren de la modernidad, y ahora correspondía a sus hijos emancipados, los criollos, liderar sus patrias a través de un proyecto americano independiente que ofreciera un mercado atractivo para las mercancías de todo el mundo (léase británicas) (Brading, 1999: lxxix-lxxx, 2004: 30; Deustua, 1999: 164-165).

4. Epílogo: las glorias de España en las *Reflexiones imparciales* del padre Juan Nuix i Perpinyà, SJ (1740-1783)

Si hubo algún jesuita que cumplió cabalmente con el ofrecimiento del conde de Floridablanca de defender la obra civilizadora de España en Indias fue el abate catalán Juan Nuix i Perpinyà. Sus *Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en Indias contra los pretendidos filósofos y políticos* (1782) han merecido la atención de los defensores de la obra colonizadora española. Nacido en 1740 en Torà, en el obispado de Solsona (Lleida), Nuix entró en la Compañía de Jesús el 24 de diciembre de 1754 en el noviciado de Tarragona (Mayagoitia, 1993: 202). Allí se ordenó sacerdote en 1765 cuando sobrevino el decreto de expulsión de 1767. Al igual que Viscardo, el padre Nuix salió de España con dirección a Italia acompañado de sus dos hermanos, Rafael (1741-1802) y Mariano (1742-?), ambos jesuitas. Vivió en Ferrara, y luego se trasladó a Livorno, desde donde impulsó las posiciones más tradicionalistas y conservadoras de la Compañía de Jesús en el exilio (Mayagoitia, 1993: 204).

²⁸ Como señala Carlos Deustua Pimentel (1999: 145-146), la condena que hacía Viscardo de las guerras en el mundo era tan rotunda como la del propio Montesquieu.

²⁹ Véase también Brading (2004: 29).

Su obra gozó de gran difusión en Italia, causando enconados debates en los círculos literarios de la época. No solo porque constituye una de las grandes apologías del nacionalismo español, sino por ser uno de los alegatos más contundentes contra las tesis del dominico fray Bartolomé de las Casas (1484-1566), cuya *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Sevilla, 1552), una obra por entonces casi totalmente olvidada o, mejor dicho, «reprimida», había ayudado a consolidar una imagen negativa del colonialismo español (Cañizares-Esguerra, 2001: 183; Tietz, 2001: 620). Según los *philosophes* franceses, España aparecía como un país fanático, opresor, símbolo del oscurantismo y de la barbarie (Álvarez, 2001: 109-110; Maestre, 2003).

Para contrarrestar los ataques de aquellas «sectas filosóficas» (masones, incrédulos, deístas, ateos, francmasones, iluminados, jacobinos, clubistas, etc.), un sector ultraconservador de aquellos jesuitas en el exilio, como el padre mallorquín Ramón Diosdado Caballero (1740-1829), el valenciano Mariano Llorente (1752-1816), el toledano Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809), o el mismo Nuix, que nunca había pisado tierras americanas, se dedicaron en cuerpo y alma a defender la misión civilizadora de España en el Nuevo Mundo, colaborando en la construcción de una memoria nacional española (García Cárcel, 2010: 15-16). Así, el padre Nuix señala que:

La España con toda la santidad de su religión, con la pureza y excelencia de su moral, con la sabiduría y severidad de sus leyes y del gobierno no atajó todos los delitos, ni refrenó todas las pasiones. *Nosotros los Españoles* [la cursiva es nuestra] lo confesamos: mas esto es vergüenza para los particulares, no para la religión, para el gobierno, ni para la patria (Nuix i Perpinyà, 1782: 237).

Si en las *Reflexiones*, para nada imparciales de Nuix, las críticas de los ilustrados franceses y escoceses, identificados como los «enemigos de la nación», aglutinan a un «nosotros colectivo» frente a los anticatólicos y antiespañoles³⁰, en la *Lettre aux Espagnols américains* de Viscardo, ese «nosotros» se refiere inequívocamente a los criollos nacidos en el Nuevo Mundo frente a los peninsulares opresores (Brading, 2004: 37-38). Si el régimen colonial español era despótico y tiránico para Viscardo, Nuix sostenía lo contrario: «Nunca hubo entre nuestros opresores un Tiberio, un Nerón, un Calígula, un Montbars, el Exterminador, ni se ha oído el nombre de un solo español famoso por su crueldad» (Nuix i Perpinyà, 1782: 239). Si Montesquieu era para Viscardo aquel «genio sublime», Nuix juzgaba «una ignominia de la filosofía de Montesquieu, de Raynal, y de otros, el haber fingido y creído en el Christianismo un gobierno compuesto de meros verdugos, y una nación entera de asesinos» (Nuix i Perpinyà, 1782: 256). Y finalmente, si el lenguaje lascasiano de la restitutio sirvió al proyecto emancipador del jesuita peruano, el «Defensor de los Indios» le evocaba a Nuix, poco más o menos, la figura del Anticristo. Así, señalaba que:

Un hombre sabio y honrado nunca se atrevería a citar un libelo infamatorio [la *Brevísima historia de la destrucción de las Indias*], e infamado solemnemente, qual es el de un Autor sospechoso, dudoso, e incierto; impreso en país extraño y enemigo; furtivamente y sin licencia; divulgado por hombres facciosos y fanáticos; esparcido entre enemigos extranjeros; y finalmente, que mereció tan poca estimación de parte del Gobierno, que quedó abandonado á la suerte de poder contarse entre los romances y las fábulas mas desacreditadas (Nuix i Perpinyà, 1782: 10).

Queda claro, pues, que los jesuitas expulsos en el exilio no podían considerarse como un grupo homogéneo, pues hubo diferentes sensibilidades que convivieron en su seno. Mientras que Viscardo no tuvo reparos en actuar contra los intereses españoles en América con la esperanza de regresar a su hogar, la pluma de Nuix se puso al servicio de la España de Carlos III con la esperanza de volver a la suya. El «criollismo» y la «españolidad», lejos de presuponer categorías sociales monolíticas, fueron conceptos ideológicos aplicados en un contexto de relaciones sociales y de

³⁰ Como señala Gerbi (1955/1982: 240-243 y 374), las tesis del enciclopedista Cornelius De Pauw (1739-1799) acerca de la degeneración de los criollos fueron asimiladas por Nuix. Según Cañizares-Esguerra (2001: 248), otros jesuitas, como Clavijero, reconocían que no pocos criollos también compartían los mismos principios del enciclopedista francés.

poder específicos. Ambos defendieron sus patrias, pero ambos murieron en el exilio. El primero, en Londres, después de intentar convencer al Gobierno británico de apoyar la independencia del Perú; el segundo, en Ferrara, escribiendo una apología del imperio católico español frente a las culturas amerindias, a las que consideraba sensiblemente inferiores³¹. En un contexto de crisis del Antiguo Régimen, ambos jesuitas desarrollaron una fuerte actitud patriótica, en absoluto coincidente, pero que puede explicarse como una reacción traumática consecuencia de la expulsión (Guasti, 2011: 286).

Bibliografía

- ACOSTA, J. de (1590/1987): *Historia natural y moral de la Indias*, Vol. I. Madrid: Historia 16.
- ALVARADO DODERO, F. (2013): «A proposito de Viscardo y Guzmán. Tiempos de vida. Emancipación e independencia. Historia conceptual». *Historia y Cultura*, 26, pp. 127-166.
- ALVARADO SÁNCHEZ, J. (1995): *Dialéctica democrática de Juan Pablo Viscardo: Notas sobre el pensamiento y la acción de un precursor peruano de la emancipación americana*. Lima: Ediciones Fanal.
- ÁLVAREZ JUNCO, J. (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- ASTORGANO ABAJO, A. (2009): *La literatura de los jesuitas vascos expulsos (1767-1815)*. Madrid: Delegación en Corte de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País.
- BATLLORI, M. (1952): «Maquinaciones del abate Godoy en Londres en favor de la independencia americana». *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXI, pp. 84-107.
- (1953/1995): *El abate Viscardo: historia y mito de la intervención de los Jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*. Madrid: Mapfre América.
- (1966): *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos: Españoles, hispanoamericanos, filipinos. 1767-1814*. Madrid: Gredos.
- (1979): *Del Descubrimiento a la Independencia. Estudios sobre Iberoamérica y Filipinas. Cap. 9: El mito de la intervención de los jesuitas en la independencia hispanoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bero, pp. 119-295.
- (2001): *Història i mite de la intervenció dels jesuïtes en la independència d'Hispanoamèrica: Juan Pablo Viscardo. Obra Completa*, Vol. XV. València: Tres i Quatre.
- BELAUNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, J. de (1999): «Vida y obra de Juan Pablo Viscardo y Guzmán». En *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El hombre y su tiempo*, Tomo I. Brading, D. A. et alii (eds.), Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 131-140.
- BOLUFER, M. (2019): «Cortesía entre fronteras. Los jesuitas expulsos y el debate sobre la civilidad en el siglo XVIII: Lorenzo Hervás y Panduro y Francisco Aznar». *Hispania Sacra*, 71 (144), pp. 603-618. Disponible en: 10.3989/hs.2019.043.
- BRADING, D. A. (1991): *The First America. The Spanish Monarchy. Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press. [Nota: hay versión castellana: Brading, D. A. (1991): *Orbe Indiano: de la Monarquía Católica a la República Criolla, 1492- 1867*. México: Fondo de Cultura Económica].
- (1999): «Introducción. Juan Pablo Viscardo y Guzmán: patriota y philosophe criollo». En: Brading, D. A. et alii (eds.). *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El hombre y su tiempo*, Tomo I. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. xxi-lxxix.
- (2004): «Introducción: Juan Pablo Viscardo y Guzmán, patriota y *philosophe* criollo». En: Viscardo y Guzmán, J. P. *Carta dirigida a los españoles americanos*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 15-78.
- BURRUS, E. J. (1954): «Jesuit Exiles, Precursors of Mexican Independence?». *Mid-America*, 36 (3), pp. 161-175.

³¹ Así, en la *Reflexión Segunda*, Nuix se preguntaba «¿Cuál habría sido el precio de todas aquellas posesiones? ¿Qué podía dar España por ellas? Ofrecer oro y plata sería una necesidad. ¿Por ventura habría exhibido otros géneros? Aun dando todo quanto tenía, hubiera dado muy poco en su estimación. Pero no en la de aquellos bárbaros, los cuales (responde el historiador ingles) se hubieran contentado con un pequeño precio» (Nuix i Perpinyà, 1782: 153).

- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. (1999): «New World, New Stars: Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650». *The American Historical Review*, 104 (1), pp. 33-68. Disponible en: <https://doi.org/10.1086/ahr/104.1.33>.
- (2001): *How to Write the History of the New World. Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press.
- (2007): «Creole Colonial Spanish America». En *Creolization. History, Ethnography, Theory*. Stewart, Ch. (ed.), Walnut Creek: Left Coast Press, pp. 26-45.
- CHIARAMONTI, G. (2010): «Le “Storie” americane dei gesuiti espulsi: Juan Ignacio Molina tra amore per la verità e passione per la patria cilena». En: Baldini, U. y Brizzi, G. P. (eds.). *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi*. Bologna: Clueb, pp. 465-494.
- COELLO, A. y NUMHAUSER, P. (2012): «Introducción: criollismo y mestizaje en el mundo andino (siglos XVI-XVIII)». *Illes i Imperis*, 14, pp. 13-48.
- CONRAD, S. (2017): *Historia global. Una nueva visión para el mundo actual*. Barcelona: Critica-Planeta.
- DEUSTUA PIMENTEL, C. (1999): «El ensayo de Juan Pablo Viscardo sobre el comercio hispanoamericano. Entorno histórico y fuentes». En: Brading, D. A. *et alii* (eds.). *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El hombre y su tiempo*, Tomo I. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 141-165.
- DÍAZ-CABALLERO, J. (2004): «Nación y patria: las lecturas de los “Comentarios Reales” y el patriotismo criollo emancipador». *Revista de Crítica Latinoamericana*, 30 (59), pp. 81-108.
- FERNÁNDEZ ARRILLAGA, I. (2014): «La Restauración de la Compañía de Jesús en primera persona: el P. Manuel Luengo». *Manresa. Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 86 (338), pp. 73-82.
- GARAVAGLIA, J.C. (2004): «La cuestión colonial». *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Debates*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/441>.
- GARCÍA-BEDOYA, C. (2003): «Discurso criollo y discurso andino en la literatura peruana colonial». En: Higgins, J. (ed.). *Heterogeneidad y Literatura en el Perú*. Lima: Centro de Estudios Literarios «Antonio Cornejo Polar», pp. 179-198.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (2010): «Los jesuitas y la memoria histórica». En: Bertrán, J. L. (coord.). *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. Madrid: Sílex, pp. 15-22.
- GERBI, A. (1955/1982): *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GIMÉNEZ LÓPEZ, E. (1997): «La apología del jesuitismo en el exilio: el padre Isla en Italia». En: Mestre, A., Fernández, P. y Giménez, E. (coords.). *Disidencias y exilios en la España Moderna. Actas de la IV Reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna (Alicante, 27-30 de mayo de 1996)*. Alicante: Caja de Ahorros del Mediterráneo, pp. 573-607.
- GUASTI, N. (2009): «Rasgos del exilio italiano de los jesuitas expulsos». *Hispania Sacra*, 61 (123), pp. 257-278. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/hs.2009.v61.i123.87>.
- (2010): «Il tema americano nelle strategie culturali dei gesuiti spagnoli espulsi». En: Baldini, U. y Brizzi, G. P. (eds.). *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi*. Bologna: Clueb, pp. 411-450.
- (2011): «Catholic Civilization and the evil savage: Juan Nuix facing the Spanish *Conquista* of the world». En: Abbattista, G. (ed.). *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern European Culture*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, pp. 285-302.
- GUTIÉRREZ ESCUDERO, A. (2007): «Juan Pablo Viscardo y su “Carta Dirigida a los Españoles Americanos”». *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 17, pp. 323-344.
- HACHIM LARA, L. (2008): «La colonia y la colonialidad en la “Carta dirigida a los españoles americanos” del abate Viscardo». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 34 (67), pp. 47-65.
- HAMPE MARTÍNEZ, T. (1999): «Viscardo y Guzmán en Londres o los albores de la independencia hispanoamericana (1791-1798)». En: Brading, D. A. *et alii* (eds.). *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El hombre y su tiempo*, Tomo I. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 167-188.

- HOROWITZ, G. (2016): «The Natural History of Latin American Independence». *CR: The New Centennial Review*, 16 (3), pp. 211-232.
- JUAN, J. y ULLOA, A. de (1988): *Noticias Secretas de América*. Madrid: Colegio Universitario y Ediciones Istmo.
- KLOR de ALVA, J.J. (1992): «Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages». *Colonial Latin American Review*, 1 (1-2), pp. 3-23.
- (1995): «The Postcolonization of the (Latin)American Experience: A Reconsideration of “Colonialism”, “Postcolonialism”, and “Mestizaje”». En: Prakash, G. (ed.). *After Colonialism. Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press, pp. 241-278.
- LEMPÉRIÈRE, A. (2004): «La cuestión colonial». En *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos. Debates*. Disponible en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/437>.
- LOCKE, J. (1986): *Ensayo sobre el gobierno civil*. Madrid: Aguilar.
- LUENGO, M. (2001): *Memorias de un exilio. Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España (1767-1768)*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- MAESTRE, A. (2003): *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*. Madrid: Marcial Pons – Institut Alfons el Magnànim.
- MASCAREÑO, A. (2020): «Sattelzeit y transición. Fundamentos estructurales y semánticos de la modernidad en América Latina». En: Torres, E. (ed.). *Hacia la renovación de la teoría social latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 101-127.
- MASSIMI, M. (2001): «A Psicologia dos Jesuítas: Uma Contribuição à História das Idéias Psicológicas». *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 14 (3), pp. 625-633.
- MAYAGOITIA, A. (1993): «La Bula alejandrina y las *Reflexiones Imparciales* de Juan Nuix: Algunas notas». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 5, pp. 201-236
- MAZZOTTI, J. A. (2000): *Agencias criollas: la ambigüedad «colonial» en las letras hispanoamericanas*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- NUIX i PERPINYÀ, J. (1782): *Reflexiones Imparciales sobre la humanidad de los españoles en Indias contra los pretendidos filósofos y políticos. Para ilustrar las historias de MM. Raynal y Robertson*. Madrid: por D. Joachin Ibarra, Impresor de Cámara de S. M.
- O'PHELAN GODOY, S. (1999): «Los límites de la memoria. Viscardo y la reconstrucción histórica de los disturbios de la América española». En: Brading, D. A. *et alii* (eds.). *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El hombre y su tiempo*, Tomo I. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 315-334.
- PAGDEN, A. (1991): *El imperialismo español y la imaginación política: estudios sobre teoría social y política europea e hispanoamericana (1513-1830)*. Barcelona: Planeta.
- (2002): *La ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Barcelona: Península.
- (2014): «Cosmopolitismo, patriotismo, nacionalismo: ¿qué camino hacia una Europa ilustrada?». *Pedralbes: revista d'història moderna*, 34, pp. 9-36. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/Pedralbes/article/view/306312>.
- Pragmatica sancion de su Magestad en fuerza de ley para el estrañamiento de estos Reynos á los Regulares de la Compañia, ocupacion de sus temporalidades, y prohibicion de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa (1767)*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta. Disponible en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000080041>.
- RACINE, K. (2016): «Loss, Loneliness and Liberation: Juan Pablo Viscardo y Guzmán and the Formation of American Identity in Exile». *Dieciocho*, 39 (1), pp. 129-152.
- REID, J. T. (1975): «Nationalistic Reevaluations of Spanish Colonial Literature». *Hispania*, 58 (3), pp. 489-498.
- RIBAS, N. de (2009): «L'Angleterre «nation-laboratoire» du projet indépendantiste du jésuite péruvien Viscardo y Guzmán (1748-1798)». *HISTOIRE(S) de l'Amérique Latine*, 3, pp. 1-37.
- ROJAS, R. (2012): «Viaje de un panfleto. Lorenzo Ignazio Thjlen y la lengua de la revolución». *Historia Mexicana*, 62 (2), pp. 749-793.

- SCARANO, M. E. (2013): «La *Carta a los Españoles-Americanos* de Juan Pablo Viscardo. Aportes para el estudio del siglo XVIII hispanoamericano». *América sin nombre*, 18, pp. 149-161.
- SIMMONS, M. E. (1983): *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la independencia hispanoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas.
- TÉLLEZ, J. (2020): «Reading the Margins. Juan Pablo Viscardo y Guzmán and Francisco de Miranda (1801)». *Textual Cultures*, 13 (2), pp. 25-48. Disponible en: <https://doi.org/10.14434/textual.v13i2.31593>.
- THOMAS, H. (1998): *La Trata de Esclavos. Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Planeta.
- TIETZ, M. (2001): «Las *Reflexiones imparciales* de Juan Nuix y Perpiñá (1740-1783): el “saber americanista” de los jesuitas y “las trampas de la fe”». En: Tietz, M. (ed.). *Los jesuitas españoles expulsos: su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*. Madrid & Frankfurt: Vervuert-Iberoamericana, pp. 611-646.
- VALENZUELA GARCÉS, J. (2013): «La Carta a los españoles americanos (1791) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán y la tradición discursiva de la epístola entre los jesuitas». *Historia y Cultura*, 26, pp. 105-126.
- VARGAS UGARTE, R. (1954/1971): *La carta a los españoles americanos de Don Juan Pablo Viscardo y Guzmán*. Lima: Ediciones CMB.
- VERGARA ARIAS, G. (1963): *Juan Pablo Viscardo y Guzmán, primer precursor ideológico de la emancipación hispanoamericana*. Lima: Imp. de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (1999): «Viscardo y Guzmán: reflexiones y temores en torno a su proyecto independentista y a su ejecución». En: Brading, D. A. *et alii* (eds.). *Juan Pablo Viscardo y Guzmán (1748-1798). El hombre y su tiempo*, Tomo I. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 189-214.
- VISCARDO Y GUZMÁN, J.P. (2004): *Carta dirigida a los españoles americanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- VITORIA, Francisco de (1539/1989): *Relictio De Indis. Carta Magna de los Indios*. Madrid: CSIC.
- WENZLHUEMER, R. (2019): «Connections in Global History». *Comparativ*, 29 (2), pp. 106-121.

La imagen de la patria: simbología, iconografía y liturgia del México independiente

The image of the homeland: symbology, iconography and liturgy of independent Mexico

Isabel Bargalló Sánchez

Montserrat Bargalló Sánchez

Grup d'Estudis Precolombins de la UAB

y Societat Catalana d'Estudis Històrics,

filial del Institut d'Estudis Catalans

isabelbargallosanchez@gmail.com; mobasa69@gmail.com

Resumen: El proceso de independencia de los países americanos viene acompañado de símbolos, ritos, alegorías y relatos que pretenden consolidar la imagen de las nuevas naciones con el objetivo de generar un imaginario colectivo absolutamente diferenciado de los tiempos coloniales, que respondiera a las necesidades de representación de las nuevas naciones. En México este conjunto de elementos no se mantiene estático a lo largo de los más de doscientos años que nos separan del Grito de Dolores. Al contrario, estos elementos evolucionan y sufren cambios, aparecen o desaparecen en función de las coyunturas sociales, culturales y políticas por las que atraviesa el país. Sin embargo, el objetivo no cambia: se trata de lograr la cohesión nacional y de conseguir una identidad patria propia.

Palabras clave: iconografía mexicana, patria, símbolos, México, siglos XIX y XX, arte mexicano.

Abstract: The American countries' independence process is accompanied by symbols, rites, allegories and stories that aim to consolidate the image of the new nations, with the objective of generating a collective imagination that is totally different from colonial times, which would respond to the needs of representation of the new nations. In Mexico, this set of elements does not remain static over the more than two hundred years that separate us from the Cry of independence of Dolores. On the contrary, these elements evolve and undergo changes, appear or disappear depending on the social, cultural and political conjunctions that the country is experiencing. However, the objective does not change: it is a question of achieving national cohesion and of achieving own identity.

Keywords: mexican iconography, homeland, symbols, Mexico, 19th and 20th centuries, mexican art.

1. Introducción

... pues como dice Elías Palti, «no son las naciones las que crearon al Estado moderno, sino los Estados modernos los que crearon las naciones, tal como las conocemos». (Ortiz, 2015: 155).

¿Qué es la nación? ¿Quiénes la integran? ¿Qué valores la hacen distintiva? ¿Cuáles son sus características? Estas y otras preguntas surgen de la necesidad que tienen las naciones de inventar una historia propia que las defina, aunque en muchas ocasiones esas naciones no existieran en el pasado remoto al que hace referencia esa historia. En otras, los lazos con el pasado de las personas que viven en un determinado territorio es real, puesto que se da una continuidad política, cultural, social a lo largo de los años. Pero no siempre es así.

En cualquier caso, es necesario compartir unas tradiciones que anclen la nación y que puedan establecer una cohesión social, legitimar las instituciones e inculcar creencias y sistemas de valores comunes a toda la población. Además, las tradiciones van acompañadas de signos cargados emocional y simbólicamente: himnos, banderas, emblemas, enseñas... (Mendizábal, 2009:106)

El nacimiento de los nuevos estados americanos significó el desarrollo de la idea de nación, de la identidad nacional que había surgido con el criollismo, aplicando los instrumentos, las herramientas de Estado: la violencia —la violencia legitimada por el Estado, por supuesto— y el aparato ideológico al que nos referimos más arriba. Para que las élites puedan gobernar es imprescindible que la obediencia no provenga exclusivamente de la violencia. Es más, debe provenir del aparato ideológico que consigue que los ciudadanos respondan a un sentimiento de pertenencia a la nación (Gómez, 2017: 175).

Este conjunto de instrumentos que permiten conformar una identidad nacional está compuesto por elementos que van desde la bandera a los libros de historia, desde la música hasta la pintura, desde la escultura a la fe religiosa, desde la moneda y el papel moneda a los mapas, empezando por el nombre.

Como es evidente, el caso de México no es único. Al contrario, coincide y es coetáneo al nacimiento de la mayor parte de estados americanos y anterior al de algunos estados europeos que parecieran eternos, como Alemania e Italia, pero sin duda es un caso paradigmático, puesto que en él confluyen todos y cada uno de los elementos necesarios para la conformación y la consolidación del estado-nación. Además, como indica Josefina Zoraida en la *Nueva historia mínima de México*:

Se trata de un periodo de transición en el que el liberalismo y el nacionalismo empiezan a imponerse en el escenario internacional y se forjan los nuevos estados-nación, fenómeno en el cual las naciones iberoamericanas fueron pioneras (Zoraida, 2008: 245).

Pero ¿cuándo se puso en marcha en México este aparato ideológico? ¿Con la entrada del Ejército Trigarante en la Ciudad de México? ¿Con el Grito de Independencia y el estandarte de la Virgen de Guadalupe? O quizás mucho antes, ¿con el criollismo de los siglos xvii y xviii? ¿Y cómo ha cambiado desde 1810? ¿Quiénes son los responsables de la creación y la puesta en marcha de imágenes, símbolos, ritos, alegorías, relatos y liturgias? En estas líneas trataremos de responder brevemente a algunas de estas cuestiones.

2. Lo «mexicano»

Para encontrar la idea incipiente de la existencia de una nación llamada México, ¿podemos remitirnos al siglo xvii? Veámoslo.

Actualmente ya no hay duda de la aportación que la sociedad virreinal recibió de las culturas precortesianas. Ya Pablo C. de Gante, en su libro *La Arquitectura de México en el siglo XVI*, nos remite a la influencia que se observa en las iglesias. La iconografía cristiana se modifica debido a la persistencia de los mitos amerindios a pesar del cambio de contexto religioso y político (Gante, 1954). Un ejemplo muy conocido es la máscara de Ehecatl, dios de los vientos, que encontramos en la catedral de Oaxaca.

En sentido contrario, la modificación se da solamente en los primeros momentos de la conquista y de la colonización: el mito y la historia de los mexicas, de los mixtecos, de los mayas o de los purépechas se explica con un fuerte influjo de las composiciones y de las técnicas cristianas en México.

Los amerindios, trabajando bajo la dirección de los frailes, introducen sus propias formas en las obras: el arte plumario se utiliza en la realización de vírgenes y santos. La misma Guadalupana, que el cura Hidalgo recuperará en 1810 como patrona del movimiento de independencia y que ayudó a proveer de una identidad nacional a los criollos que lucharon contra la metrópolis, tiene símbolos prehispánicos: la virgen se posa sobre el águila y el nopal y su imagen se muestra en una manta.

Según el maestro de maestros, Miguel León-Portilla, los mestizos y los descendientes de los nobles aztecas, a través de sus textos, pueden considerarse el primer intento de ver Mesoamérica desde dentro, desde una perspectiva americana. A diferencia de los historiadores oficiales peninsulares (alguno de los cuales nunca ha estado en América), conocen la lengua y la cultura que describen, forman parte de ella (León-Portilla, 1977). Sin embargo, no podemos pensar en ellos como un bloque homogéneo ni como nacionalistas mexicanos, puesto que siempre escriben subordinados al orden colonial. En este sentido se expresa Céspedes del Castillo, que considera inexistente la visión indígena a la que hace referencia León-Portilla y, por tanto, la tradición historiográfica amerindia, tampoco es real (Céspedes, 1986). Ya estemos de acuerdo con uno o con otro, los textos que nos han legado son el antecedente necesario para los escritores novohispanos del siglo XVIII que, además, se sienten obligados a responder a las tesis europeas que defienden la inferioridad de América respecto a Europa.

Durante el siglo XVIII las culturas precolombinas sufren un fuerte descrédito en Europa como consecuencia, en parte, del enfrentamiento entre los imperios europeos (Inglaterra, Francia, España) por el dominio de América, que provoca un doble fenómeno: el antihispanismo y, como resultado, la desvalorización de las culturas americanas que hemos señalado unas líneas más arriba. Con el objetivo de minimizar la importancia de la conquista, las culturas americanas se desprecian. Georges-Louis Leclerc de Buffon (1780), Cornelius F. de Pauw (1771), Guillaume Thomas Raynal (1780) y William Robertson (1777) son algunos de los autores que defienden la inferioridad de la naturaleza americana. De Pauw lleva esto a tal extremo que añade a los hombres americanos a la lista de los inferiores.

Y en parte en respuesta a ello, en parte como contestación al poder peninsular, a finales del XVIII y principios del XIX una serie de autores, encabezados por Francisco Javier Clavijero, reivindicaron el pasado azteca mexicano (Clavijero, ed. 1987), reivindicación que ya había iniciado Juan de Torquemada en su *Monarquía indiana* (ed. 1975) con un claro interés político. A Clavijero lo siguió, entre otros, Fray Servando Teresa de Mier (ed. 2016).

Clavijero merece una atención especial porque inicia la ruptura con la idea de Europa como arquetipo, como modelo de todo y para todo. Para Clavijero, equiparar las sociedades americanas a las sociedades europeas de la Edad Moderna es un error, como lo es equipararlas con las culturas de los pueblos bárbaros. Hay que contrastarlas con las que tienen un grado de desarrollo paralelo.

El México del XVIII muestra interés por la historia, la arqueología y las lenguas anteriores a la conquista. El criollo comienza el camino hacia la independencia preparando su versión de la historia y convirtiendo en aliados a los antiguos mexicas. El criollismo lleva a los americanos a responder a de Pauw y a otros ilustrados europeos y a culpabilizar a los españoles de la mala fama de América. Lo hacen, entre otros, fray Servando Teresa de Mier y Clavijero. Algunos incluso renunciarán al nombre de españoles para empezar a reconocerse como americanos. A su vez, Fray Servando abandonó el pasado colonial para reivindicar el pasado prehispánico, al que idealizó, igual que idealizó el clima y el paisaje de México.

Por ello, no es extraño que todo el aparato patriótico, desde el inicio de la insurgencia, introduzca, junto a elementos europeizantes como la bandera o las alegorías, rasgos propios de la iconografía amerindia en el escudo, que ya comienza a reivindicarse desde el siglo XVII. El criollismo cultural del siglo XVII es la antesala del criollismo político del XVIII y del insurgente del XIX, que se manifiesta en todos los ambientes culturales, intelectuales y políticos de lo que pronto dejará de ser Nueva España.

A pesar de la minimización a la que se ve sometida, porque la cultura occidental se ha convertido en el modelo por excelencia, durante los siglos XVII y XVIII el interés por la civilización azteca se recupera, se deforma, se convierte en un pasado idílico y en un referente de Nueva España. Y es durante este siglo cuando los americanos comienzan a ser conscientes de serlo, de ser diferentes a los europeos, como dice el indiano del *Concierto Barroco* de Alejo Carpentier al final de la representación de la ópera *Moctezuma* de Antonio Vivaldi:

... El Preste Antonio me ha dado mucho que pensar con su extravagante ópera mexicana. Nieto soy de gente nacida en Colmenar de Oreja y Villamanrique del Tajo, hijo de extremeño bautizado en Medellín, como lo fue Hernán Cortés. Y sin embargo hoy, esta tarde, hace un momento, me ocurrió algo muy raro: mientras más iba corriendo la música de Vivaldi y me dejaba llevar por las peripecias de la acción que la ilustraba, más era mi deseo de que triunfaran los mexicanos, en anhelo de un imposible desenlace, pues mejor que nadie podía saber yo, nacido allá, cómo ocurrieron las cosas [...] Y me di cuenta, de pronto, que estaba en el bando de los americanos, blandiendo los mismos arcos y deseando la ruina de aquellos que me dieron sangre y apellido (Carpentier, 2003: 109-110).

Insiste, el indiano:

... Ante la América de artificio del mal poeta Giusti, dejé de sentirme espectador para volverme actor. Celos tuve de Massimiliano Miller, por llevar un traje de Montezuma que, de repente, se hizo tremendamente mío (*Ibidem*: 110).

Y como se siente absolutamente fuera de lugar, decide volver a casa:

... Regreso a lo mío esta misma noche. Para mí es otro el aire que, al envolverme, me esculpe y me da forma —Según el Preste Antonio, todo lo de allá es fábula. —De fábulas se alimenta la Gran Historia, no te olvides de ello. Fábula parece lo nuestro a las gentes de acá porque han perdido el sentido de lo fabuloso. Llamamos fabuloso cuanto es remoto, irracional, situado en el ayer —marcó el indiano una pausa—: No entienden que lo fabuloso está en el futuro. Todo futuro es fabuloso... (*Ibidem*: 111).

Nos ha parecido interesante hacer referencia a este magnífico texto carpenteriano que algunos podrían considerar un simple divertimento, pero que no es en absoluto banal. Al contrario, capta íntegramente la cadena de razones que definen lo que podríamos venir a llamar la identidad mexicana expresada en cuatro palabras sencillas: «regreso a lo mío».

Este protonacionalismo criollo nos pone a las puertas de 1810, con un terreno cultural abonado para la creación de un pasado eterno muy cercano a los mexicas del siglo XVI, dispuesto a ser institucionalizado en los años posteriores a la independencia, durante todo el siglo XIX y una parte importante del XX.

Así, en función de la época y del régimen político se realza, se ensalza o se olvida el pasado prehispánico. Y veremos cómo el siglo XIX soslaya el periodo virreinal por motivos obvios. Es, en primer lugar, un pasado demasiado inmediato y la recuperación de un pasado prehispánico lleno de grandeza se impone:

Paralelamente, interesa mostrar cómo en la construcción del país independiente que es México, la mayoría de sus dirigentes políticos e intelectuales han acudido a la historia y cultura de los aztecas-mexicas en busca de símbolos para dar cohesión al propio ser nacional (León-Portilla, 2005: 13).

Durante el siglo XX encontraremos coincidencias formales entre el pasado prehispánico y algunas formas de expresión del siglo XX en Occidente —y no solo en México— que es necesario comentar y que veremos en la arquitectura o la indumentaria y también utilidades fuera de contexto de aquello que se ha convertido en tópico o en símbolo de «lo mexicano».

Y todo comienza con el nombre. Como sabemos, la denominación que impusieron los conquistadores a este vasto territorio que ocupaba Mesoamérica y una parte de Aridoamérica fue Nueva España y así se conoció a este fragmento continental a pesar de la existencia de documentos en los que aparece la adaptación del vocablo «mexica» y el uso de la denominación América. Es el caso de *Orbis Terrarum Compendiosa de Petrus Plancius (1519)* (Jaramillo, dir. 2016: 693), donde encontramos el nombre «América Mexicana», hasta el punto de hacer equivalente México con América en la parte inferior izquierda del mapa. Según el *Atlas Histórico de América Latina y el Caribe* durante el siglo XVIII «existió una prolífera literatura que buscaba alcanzar estos objetivos, tal como lo muestra la obra del doctor Eguiara y Eguren (1735), donde aparecían nombres tales como «América Septentrional», «América Mexicana o Boreal» o «Reino de México». (*Ibidem*: 693).

Sin embargo, durante los primeros años de la lucha insurgente el término mexicano no aparece con demasiada frecuencia¹. Morelos e Hidalgo llaman a la lucha a los habitantes de América, lo que nos hace pensar en el carácter más continental que nacional de la insurgencia. En octubre de 1814, el Supremo Congreso Mexicano firmó el *Acta de Libertad de la América Mexicana*, nombre que, ahora sí, mostraba la voluntad de incorporar el término México a la nación naciente.

Pero todavía habían de producirse más cambios de denominación. El Tratado de Córdoba (1821) estableció que la nación recibiría el nombre de Imperio Mexicano, aunque los contrarios a Iturbide defendían una República Federada de Anáhuac que nunca existió. Más tarde, en 1824, con la caída del Imperio, se cambió de nuevo el nombre a Estados Unidos Mexicanos, que en 1836 volvió a cambiar por República Mexicana.

Recordemos también el paso del Segundo Imperio con Maximiliano de Habsburgo. Finalmente, en 1917, con la Constitución surgida de la Revolución, la nación recuperó el nombre de Estados Unidos Mexicanos. Los cambios en la denominación de la nación incluyeron siempre el topónimo México o el gentilicio mexicano, y tenían más que ver con el régimen político que con desavenencias en cuanto al adjetivo que debe seguir a imperio, república o estados unidos. Así, se reduce a México a un territorio que, si del pasado prehispánico se trata, no es homogéneo y que lo más relevante que comparte es haber sido la colonia más importante de la Corona de Castilla en América. Independientemente del nombre oficial, este vasto territorio se conocerá en un futuro como México.

La nación, que ya tiene nombre y que puede, gracias a los intelectuales del XVIII, volverse tanto hacia su pasado prehispánico como a su pasado colonial, comienza a desarrollar su propia liturgia política que se vestirá de símbolos prestados de los antiguos mexicas, del virreinato, del ritual religioso y de los elementos europeos correspondientes:

¹Entre 1810 y 1814, aproximadamente.

Los actores de la nueva ceremonia cívica son el héroe libertador, el Ejército Trigarante y la nación independiente. Iturbide y su ejército ocupan el espacio central de las ceremonias, hacia ellos converge la aclamación popular en las calles y plazas públicas y son los personajes más representados en los carros alegóricos, arcos triunfales, pinturas y escenas que reproducen en forma realista o simbólica la liberación de la patria (Florescano, 2008: 3).

3. Los símbolos oficiales de la nación

Para celebrar la independencia se levantan estatuas, columnas, pirámides, obeliscos, arcos de triunfo que honran a los héroes de la insurgencia, en un coctel de tradiciones republicanas, liturgia religiosa e iconografía política moderna que continúan coexistiendo hasta hoy (Florescano, 2008: 3).

Sin duda, el hecho de que Hidalgo y Morelos fueran sacerdotes ayudó a suministrar símbolos religiosos a los ejércitos, que luchaban bajo el estandarte de la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, Iturbide, militar realista en un principio, proporcionó a sus ejércitos símbolos guerreros, otorgando a los festejos la pompa y el boato propios de la simbología militar: uniformes, insignias, medallas, desfiles... (Florescano, 2008: 5)

Con el fin del Imperio de Iturbide, la nueva república adopta la bandera del Ejército Trigarante y mantiene el águila con el nopal como símbolos representativos de la nación, símbolos estos que se irán transformando, como explicaremos más adelante. Podríamos afirmar que la bandera es «el primer emblema cívico, no religioso, que unió a la antigua insignia de los mexicas con los principios y las banderas surgidas de la guerra de liberación nacional» (Florescano, 2008: 5). Así empieza Alfonso Caso su artículo «El águila y el nopal»:

Hay ideas perdurables, capaces de resistir aún la destrucción de la cultura en la que nacieron y se nutrieron. Cuando los hombres que labraron la tierra y construyeron la ciudad han desaparecido, y cuando esta misma yace bajo los cimientos de la metrópoli que construyeron los conquistadores, los símbolos siguen viviendo y nos transmiten, hoy como antaño, sus enseñanzas (Caso, 2015: 355).

El escudo y la bandera serán, sin duda, los símbolos más importantes de la nación, y, aunque el primer pabellón fue la imagen de la Virgen de Guadalupe con la que el cura Hidalgo llamó a las armas, la bandera patria tiene su origen en la que enarboló el Ejército Trigarante y con la que entró triunfante el 27 de septiembre de 1821 en la ciudad de México (Jaramillo, dir. 2016: 692).

La bandera, que consta de tres franjas verticales de igual tamaño (verde, blanca y roja) y del escudo situado centrado sobre la franja blanca, ha sufrido numerosos cambios a lo largo de sus 200 años de existencia hasta quedar fijada en 1968. Los cambios, sin embargo, han respetado siempre los colores y las franjas verticales. No existe un significado oficial para los colores de la bandera, pero podemos decir que en un primer momento se identificó el blanco con la fe católica y la pureza de los ideales del pueblo, el rojo con la unión entre europeos y americanos y el verde con la independencia. A lo largo del siglo XIX estos significados cambiaron y el verde significó esperanza; el blanco, unidad y el rojo, la sangre de los héroes de la nación.

Al lado de la bandera, el escudo es otro de los símbolos que representan a la nación. Y si podemos afirmar que la bandera responde a una influencia claramente europea, el escudo tiene un origen prehispánico inspirado en la leyenda de la fundación de México-Tenochtitlan. A pesar de esta clara influencia iconográfica prehispánica, su plasmación se acerca más a los códices coloniales (específicamente al Mendoza) que a la representación prehispánica del mito.

El escudo actual data de 1968 y es obra de Francisco Eppens Helguera, pero contiene prácticamente los mismos elementos definitorios que el primero: un águila vista de perfil y situada sobre un nopal devora a una serpiente. El nopal se sitúa en una isla rodeada de un lago. El conjunto se enmarca por una rama de encino y otra de laurel, enlazadas por una cinta con la tricolor (Figura 1).



Figura 1. El acceso principal al Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México ilustra la importancia que tienen para el estado-nación la bandera y el escudo, pero también la antigüedad mexicana. Fotografía: Isabel Bargalló, agosto de 2007.

Y para completar estos elementos cívicos que fortalecen la unidad de la nación es imprescindible un himno: «En 1854 las autoridades organizaron un certamen para sacar de ahí “el canto” que expresara los sentimientos patrióticos de la población. Los triunfadores fueron el poeta Francisco González Bocanegra y el músico catalán Jaime Nunó, y su canto se convirtió en el himno nacional» (Florescano, 2008: 9).

Sin embargo, las luchas ideológicas que caracterizaron el final del siglo XIX provocaron que el gobierno de turno adoptara distintos cánticos como himno. Tal es el caso de la Marcha Zaragoza que, como su nombre indica, se compuso en honor al héroe de la Batalla del 5 de Mayo, convertida en himno por Benito Juárez. Ignacio Manuel Altamirano (1868-1872) —en referencia a la Marcha Zaragoza— dice: «Aniceto Ortega puede envanecerse de haber inventado para su patria un arma poderosa e invencible» (Ramírez, 2018: 175).

Con el mandato de Porfirio Díaz, la obra de Nunó y Bocanegra, ganadora del concurso, se volvió a interpretar en las ceremonias oficiales y en 1910 se compuso una estrofa final para la conmemoración del centenario de la independencia que sustituía al estribillo «mexicanos al grito de guerra» y que decía: «Pero nunca ese grito de guerra / entre hermanos repita el cañón / solo cante, ya libre, la Tierra / su himno santo de paz y de unión».

Ya en 1943, Manuel Ávila Camacho estableció la versión oficial del himno, con cuatro estrofas más el estribillo, prohibiendo su modificación. El himno quedó fijado como puede verse al final de este texto (Anexo 1).

Vamos viendo cómo, con los cambios ideológicos, los símbolos también se transformarían y, a medida que se extendían las ideas liberales y republicanas, sobre todo con la generación de la Reforma, la influencia de la iconografía francesa se fue imponiendo y comenzaron a aparecer símbolos como el gorro frigio en imágenes que representan el escudo o en las representaciones alegóricas próximas a la Marianne (Florescano, 2008: 10).

Aunque con bandera, escudo e himno, los símbolos patrios se secularizan y los religiosos van desapareciendo de la liturgia pública y pasan a un segundo plano, estos últimos mantienen su presencia, aunque oficiosa, en la representación de «lo mexicano» y especialmente la Virgen de Guadalupe.

4. El primer símbolo

Regresemos ahora al primer símbolo de la colonia y también de la insurgencia: «La virgen de Guadalupe es antes que nada la fundadora de la identidad mexicana, en lo político y en lo religioso» (Arnal, 2010: 106).

Uno de los pilares del México colonial, la religión, es también uno de los que el estado liberal quiere huir, puesto que el laicismo es uno de sus fundamentos. En cambio, es bien sabido que en el caso de México la religión ha fungido como un elemento unificador del país. La imagen de la Virgen de Guadalupe se constituye como el primer icono del México colonial, pero también como el primero del movimiento insurgente criollo². La Virgen de Guadalupe puede ser adorada por conquistadores y conquistados, como madre de Dios y como Tonantzin («Nuestra Madrecita»), por lo que tiene todas las características necesarias para convertirse en la abanderada de la insurgencia. Hasta el punto de que la guerra se acaba convirtiendo en una guerra de vírgenes: la Guadalupana, como capitana de los ejércitos insurgentes, y la Virgen de los Remedios como patrona de las tropas realistas (*Ibidem*: 103).

Todavía no existía la bandera nacional en su forma actual cuando la imagen de la Virgen de Guadalupe ya se había convertido en el primer símbolo de la lucha por la Independencia de México. Al ser un símbolo mexicano, pero no nacional, la Virgen de Guadalupe y algunos elementos del escudo nacional fueron usados como las primeras banderas durante las luchas de la Independencia en el siglo XIX. Por ejemplo, en 1810, Miguel Hidalgo lanzó un estandarte que tenía estampada una imagen de la Virgen de Guadalupe (Diny, 2016: 13).

Sobre todo a partir de las Leyes de Reforma (1855-1863), con un gobierno abiertamente liberal, la separación del poder laico y del poder religioso se va certificando, poniendo al primero claramente por encima del segundo, y substituyendo los símbolos y las liturgias católicas por las celebraciones y los iconos civiles.

La situación volverá a cambiar con la llegada de Maximiliano como emperador de México. Este austriaco, situado en la corona por un francés, Napoleón III, tiene la necesidad de mexicanizarse y la Virgen de Guadalupe se convierte en un instrumento icónico de este nuevo estado católico: «Sólo él, el emperador, quien en una popular postal de la época aparecerá junto a la emperatriz Carlota postrado a los pies de la virgen, es bendecido por la madre de todos los mexicanos como emperador de la nación católica» (Arnal, 2010: 105).

² En México el sincretismo permite lograr una continuidad de lo femenino entre la imagen de la diosa madre mexicana y la Virgen de Guadalupe. En 1648 el sacerdote criollo Miguel Sánchez difundió la aparición de la Virgen María al indio Juan Diego, lo que significó en su momento una justificación de la importancia del territorio, su providencial conquista y fundamento divino de una patria mestiza. El primer santuario de la nueva advocación se estableció en el mismo lugar donde se rendía culto a la diosa Tonantzin o Coatlicue, madre de dioses precolombinos. (López, 2010: 5).

Maximiliano solo fue emperador entre 1864 y 1867 y el gobierno que lo substituyó, aunque claramente liberal y laico, fue incapaz de substituir a la Guadalupana en el imaginario popular.

Durante la revolución, las tropas de Emiliano Zapata enarbolaron también el estandarte de la Virgen de Guadalupe al lado de la enseña nacional, como puede observarse en la gran cantidad de imágenes fotográficas que se conservan en el Fondo Casasola de la Fototeca del INAH, sobre todo de la entrada de los zapatistas en Cuernavaca (1911) y en la ciudad de México (1914) (*Ibidem*: 105).

A pesar de las demostraciones guadalupanas de una parte de las tropas revolucionarias, el estado postrevolucionario es manifiestamente laico y no incluye símbolos religiosos en la liturgia patriótica. Son los cristeros los que se adueñan de la imagen de la Virgen de Guadalupe, que convive sin problemas con la bandera nacional durante la guerra cristera: al grito de «Viva Cristo Rey», lo acompañan la Virgen y la tricolor (*Ibidem*: 107).

Podría parecer que, gracias al proceso de laicización de México, iniciado ya en el siglo XIX, que incluye prohibiciones de gran importancia incluso para la participación de clero en la vida pública y política de la nación, nos encontramos en un país secularizado, lo cual no es cierto en absoluto. En la cotidianeidad conviven todavía hoy imágenes laicas y religiosas, con una religiosidad católica dominante (Torre, 2014: 18).

De este modo, encontramos dos maneras de expresar la mexicanidad, la que promueve el estado, con un simbolismo cívico y republicano, y la que proviene de la religiosidad católica, con la Virgen de Guadalupe al frente. Un país jurídicamente laico y espiritualmente guadalupano, nos dice Angela R. de la Torre: «el sentimiento nacional patriótico de los mexicanos se experimenta en dos sistemas rituales de religiosidad nacional: el catolicismo guadalupano y el civil revolucionario» (*Ibidem*: 20).

En el himno guadalupano queda patente la relación, a través de la figura de Juan Diego, entre el México prehispánico, el México colonial y la nación independiente. Y, por encima de todo, de la indudable mexicanidad de la Virgen. Veamos dos estrofas: «Suplicante juntaba sus manos (2x) / Y eran mexicanos (2x) / Y eran mexicanos su porte y su faz / Y eran mexicanos (2x) / Y eran mexicanos su porte y su faz». En la estrofa anterior se pone de manifiesto de manera indiscutible la mexicanidad de la Virgen y en la que sigue el profundo guadalupanismo del mexicano. Si no eres guadalupano, no eres mexicano: «Desde entonces para el mexicano (2x) / Ser Guadalupano (2x) / Ser Guadalupano es algo esencial / Ser Guadalupano (2x) / Ser Guadalupano es algo esencial».

El uso que se da a la imagen de la Virgen es, incluso hoy en día, importantísimo. Miss México 2006 vistió en una ocasión un vestido de «Adelita» tapizado de fotografías de cristeros colgados que provenían mayoritariamente del Fondo Casasola del INAH, así como una imagen central de la Virgen a todo color que, naturalmente, fue muy contestada (Arnal, 2010: 109). (Figuras 2 y 3).

Es un instrumento para la ultraderecha y lo es para los guerrilleros zapatistas. Lo es incluso para los chicanos. Y a ninguno parece importarles que sea «propiedad» de la Iglesia católica y, a pesar del intento de la nación liberal de crear una esencia de patria que no tuviera ninguna vinculación con la religión, Nuestra Señora del Tepeyac continúa siendo uno de los símbolos más importantes de la mexicanidad (Torre, 2014: 22).

Además, en los últimos años, el presidente Fox hizo toda su campaña a la presidencia acompañado de la imagen de la Virgen y visitó la basílica antes de su toma de posesión, substituyendo también el retrato de Benito Juárez que había presidido hasta entonces el despacho presidencial por un cuadro de la Virgen del Tepeyac. Y, efectivamente, como él mismo dijo a la prensa, la Virgen no es solo un símbolo religioso, es un símbolo nacional (*Ibidem*: 28).



Figura 2. Este vestido para quinceañera expuesto en el escaparate de una tienda del centro de la Ciudad de México demuestra que vestirse con la imagen de la Guadalupana es común y exhibir estos vestidos durante el mes patrio, habitual. Lo que ya no lo es tanto es el uso de las fotografías de las guerras cristeras. Fotografía: Isabel Bargalló, septiembre de 2016.



Figura 3. La Virgen de Guadalupe se representa sobre cualquier superficie, como puede verse en este elemento cerámico expuesto en el Palacio de Gobierno de Guadalajara (Jalisco) en la muestra «Commemoraciones Capítulo 1: La independencia en el arte popular». Fotografía: Mireia Viladevall, marzo de 2022.

Sin embargo, en general, desde la independencia hasta nuestros días la imagen de la Virgen de Guadalupe desaparece paulatinamente de los actos públicos a medida que se lleva a cabo el proceso de laicización del Estado, pero no desaparece en absoluto del imaginario popular, que la sigue considerando una de las principales, sino la principal, imagen de la mexicanidad.

5. Y ¿si fijamos la historia?

Un elemento fundamental en la creación del estado-nación es, sin duda, la historia. Para ello, Vicente Riva Palacio planteó la creación de una publicación que unificara las diferentes historias de la patria bajo la misma idea (Florescano, 2008: 11), plasmándose en la obra enciclopédica *México a través de los siglos* —de la que él mismo escribió el tomo 2 dedicado a la colonia— que se estructura de manera lineal. Junto a la bandera, el escudo, el himno, una fe que une, o la recuperación del pasado prehispánico, contribuyen de forma muy importante a la fijación del estado-nación. Riva Palacio dirige, a finales del siglo XIX, la obra que permite explicar la evolución del país. Y ¿qué mejor lugar que la escuela para difundir ese relato?

Los valores, las actitudes, los símbolos, el poder estatal se reproducen a través de la educación pública que, a su vez, se percibe como un instrumento que permite mejorar la calidad de vida, ascender socialmente y convertirse en un buen mexicano (Gómez, 2017: 175, 176). En 1867 los liberales monopolizan la educación con el objetivo de crear ciudadanos mexicanos, con el deseo de que «México ocupara un lugar decoroso en el concierto de las naciones civilizadas» (Meneses, 1963 citado en Gómez, 2017: 176, 177).

La pretensión era que la educación fuera gratuita, uniforme, laica, integral y nacionalista (Gómez, 2017: 178). Durante el porfiriato se homogeneizó la enseñanza de la historia nacional mediante el uso de un único libro de texto, cuyo autor fue Justo Sierra, intitulado *Historia Patria* (Martínez, 1996 citado en Gómez, 2017: 179). Con el porfiriato, y gracias al proceso de puesta en valor de las antigüedades prehispánicas, la modernización del museo, los libros de historia, los mapas, las litografías, la pintura, los monumentos conmemorativos, la fijación de los símbolos patrios y la celebración del primer centenario de la independencia, se consigue dar una imagen de país unido y moderno (Florescano, 2008: 15).

No se puede negar que de 1880 a 1910, México produjo una cantidad notable de intelectuales, periodistas, músicos, artistas y científicos. Sin embargo, eso poco o nada significó para las masas de campesinos (más del 80 % de la población de ese entonces), para los cuales el «progreso» fue simplemente ir a trabajar en las nuevas industrias y haciendas (Brading, 1988 citado en Gómez, 2017: 180).

Además, la educación obligatoria llegó solamente a las ciudades y no a todos los estratos de la población, con lo que se produjo la aparición de dos Méxicos que avanzaban a dos velocidades distintas: en 1910 el 80 % de la población del país era analfabeta, pero ya se había fundado la Universidad Nacional y existía una elite científica e intelectual que fue muy contestada por algunos líderes revolucionarios que llegaron a culparla de la situación del país (Ortiz, 2015: 161).

Sin embargo, liberales del xix y revolucionarios del xx coincidían en la importancia de que el Estado tuviera el monopolio de la organización de la educación con el fin de crear conciencia nacional, y el nacionalismo postrevolucionario se vistió de un «indigenismo» que pretendía occidentalizar a los pueblos originarios, siempre tan molestos tanto para el modelo de estado del xix como para el postrevolucionario (Gómez, 2017: 180).

En 1920, una de las primeras medidas que tomó Obregón fue crear la Secretaría de Educación Pública, con José Vasconcelos al frente, con el objetivo de «unificar al país» (Gómez, 2017: 180-181). Para algo tan moderno y revolucionario como consolidar un Estado-nación, Vasconcelos se basó en los modelos que habían aplicado los frailes 500 años antes y en la línea más jacobina de la Revolución Francesa, con la firme creencia de que se tenía que enseñar español a los indígenas porque las distintas maneras de pensar y las diferentes creencias y las formas de ver la realidad de los pueblos se deben a la diversidad de lenguas y, como se trataba de crear conciencia nacional, era indispensable que toda la población hablara la misma lengua³. Otra de sus creencias más extendidas hasta la actualidad era que no se podía enseñar conceptos científicos en las lenguas indígenas que eran —y son— tratadas de «dialectos» y minorizadas (Gómez, 2017: 181).

También Plutarco Elías Calles y su secretario de Educación Pública, Manuel Puig Casauranc, impulsaron la «desindianización» del país, con una escuela basada en los principios de la *Escola Moderna* de Francesc Ferrer i Guàrdia. Se crearon escuelas rurales en las que se cortaba el pelo a los niños, se les obligaba a usar uniforme para evitar la indumentaria propia, se les prohibía el uso de los «dialectos», todo ello con el fin de homogeneizar el país (Gómez, 2017: 183-18).

Por supuesto, la escuela fija y transmite una determinada manera de ver la historia de México, que ha convertido en héroes a sus protagonistas, idolatrados y representados sobre lienzos, en esculturas y en murales (Figura 4).

³ El propósito no debería de ser otro que preparar al indio para el ingreso a las escuelas comunes, dándole antes nociones de idioma español, pues me proponía contrariar la práctica norteamericana y protestante que aborda el problema de la enseñanza indígena como algo especial y separado del resto de la población [...] nuestra campaña consiste en educación indígena a la española, con incorporación del indio todavía aislado, a su familia mayor, que es la de los mexicanos. (Vasconcelos, 1998 citado en Gómez, 2017: 181).



Figura 4. Diorama que representa el momento en el cual el cura Hidalgo llama a los mexicanos a levantarse en armas contra la metrópolis. Aparecen todos los elementos que se recrearán más tarde en las conmemoraciones de «El grito» la noche del 15 al 16 de septiembre. Expuesto en «Conmemoraciones Capítulo 1: La independencia en el arte popular». Fotografía: Mireia Viladevall, marzo de 2022.

Y en este periodo la historia también quedará fijada en calles, avenidas, plazas y monumentos gracias a cambios en la nomenclatura, substituyendo los nombres religiosos por nombres relacionados con la defensa de México-Tenochtitlan, la insurgencia, la guerra contra Maximiliano y, posteriormente, con la revolución. Así Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos, Bravo, la Corregidora, Juárez y otros héroes patrios entran a formar parte de los nombres habituales de las calles y plazas de las poblaciones mexicanas; lo mismo que conceptos como independencia o revolución. Este año (2021), con la conmemoración de la caída de México-Tenochtitlan, y con la celebración previa de los 700 años de su fundación, el gobierno de la ciudad de México ha cambiado nombres de calles de la ciudad.

Por supuesto, la existencia de una cultura y una civilización prehispánicas poderosas ayudó en el desarrollo de ese imaginario ideológico capaz de conectar el pasado amerindio (fundamentalmente mexica) con el México criollo y la nación independiente, siguiendo el proceso de lo que Anthony Smith denominó como «integración vernácula»:

Es muy común que los nacionalistas, en el momento de «construir nación», cubran su proyecto desarrollista con mitos, símbolos y elementos culturales «nativos» o «ancestrales», con el objetivo de facilitar la conversión de las masas al nuevo sistema de creencias (Smith, 1999 citado en Gómez, 2017: 175).

Ya hemos comentado que, bajo la dictadura de Porfirio Díaz, el estudio del pasado prehispánico se recupera y se revalorizan las culturas amerindias, que se transforman en iconos nacionales. Con Justo Sierra como secretario de Educación, Francisco del Paso y Troncoso transformó el Museo Mexicano en un verdadero emblema de la historia y la cultura nacionales, inaugurando salas dedicadas a la historia prehispánica, a la época colonial y al México independiente (Florescano, 2008: 14). El museo se organizaba siguiendo la idea «evolutiva» del libro de Riva Palacio y poniendo énfasis en las piezas más espectaculares:

Pero la pieza fuerte era la Sala de Monolitos, el área más espaciosa, donde se habían reunido las obras monumentales de la Piedra del Sol, la Coatlicue, la llamada Piedra de Tizoc, un Chac Mol, la cabeza colosal de Coyolxauhqui, una serpiente emplumada y otras esculturas de grandes dimensiones. Así, por obra de un cuidadoso despliegue museográfico, los monumentos de la antigüedad, sobre todo los de estirpe azteca, pasaron a ocupar el lugar de símbolos de la identidad mexicana (Florescano, 2008: 15).

Sin embargo, y a pesar de la construcción de este imaginario, en México la idea de estado liberal de finales del *xix* y el ideal de modernización que también caracterizó al porfiriato, contrastaban absolutamente con las formas de vida indígenas y con la sociedad criolla heredada de la colonia, motivo por el cual se despreciaban las formas de vida de la cultura indígena y se generó una verdadera obsesión por modernizar a los indios. La beligerancia entre el estado laico liberal y lo religioso continuará y llegará hasta el *siglo xxi*.

6. Arte y patria

La historia se graba en la piedra, en el lienzo y en el muro. Y también se graba el mito. Por este motivo no podemos pasar por alto la estatuaria y la pintura mexicanas de finales del *siglo xix* y de la primera mitad del *siglo xx*. El gran movimiento moderno en el arte mexicano se inicia a finales del *xix*. Los artistas mexicanos son alumnos de la Escuela Nacional de Bellas Artes (antigua Academia de San Carlos), de marcado carácter academicista. Sin embargo, y como veremos más adelante, el arte mexicano del *siglo xx* está nutrido también de las propuestas plásticas y estéticas del panorama internacional.

Por lo que se refiere a la escultura, las plazas y calles se llenaron rápidamente de estatuas y monumentos que recordaran las hazañas de los héroes de la patria, puesto que la importancia que adquirieron en el México del *xix* y de principios del *siglo xx* proviene directamente del deseo de transmitir un mensaje claro sobre la historia de la nación. Y fue durante el porfiriato cuando más se notó. Nos gustaría destacar una obra que podríamos considerar como antecedente del resto: *El general Tlaxcotlán Tlahuitcole lucha en la batalla de la piedra del sacrificio gladiador* (1851) del catalán emigrado a México Manuel Vilar (1812-1859)⁴. Es la suma de la figuración grecorromana y de la resistencia indígena frente a la conquista española. En este caso recuperamos al «indio» como héroe que, poco a poco, irá apareciendo en esculturas, lienzos, gravados, calendarios y murales, hasta su reivindicación en lo que se ha denominado el «indigenismo».

Uno de los personajes que ganarán peso en el México independiente será Cuauhtémoc, el héroe de la defensa de México frente a los españoles, que a lo largo del *siglo xix* sustituirá a Moctezuma como personaje importante de la historia de México, tal y como señala Antonio Rubial:

Sin embargo, el *siglo xix* fue testigo de la decadencia de Moctezuma como un personaje popular; una figura emblemática del mundo indígena comenzó a desplazarlo para convertirse en el nuevo héroe del México independiente. Cuauhtémoc, el emperador que resistió a la conquista española, tenía las cualidades necesarias, mejores que las de Moctezuma, para encarnar los ideales de la nueva sociedad que se estaba gestando (Rubial, 2009: 26).

No es extraño que se rinda homenaje a Cuauhtémoc, puesto que según Octavio Paz es el «único héroe a la altura del arte», fácil de ser convertido en un mito, en el mito del hijo sacrificado por la patria (García Gómez, 2017: 24).

En el monumento a Cuauhtémoc en la Ciudad de México, obra de Francisco M. Jiménez y Ramón Agea (1887), se aúnan la estética occidental —en la figura del héroe y en los bajorrelieves de bronce que representan la prisión y la tortura del último tlatoani— con los frisos de Mitla, las columnas de Tula y las cornisas de Uxmal. La decisión de realizar este monumento fue del propio Porfirio Díaz:

⁴ Manuel Vilar fundó la Escuela Clásica y se dedicó a los retratos de héroes amerindios.

El 23 de agosto de 1877, Riva Palacio informo que

El C. Presidente de la República deseando embellecer el Paseo de la Reforma con monumentos dignos de la cultura de esta ciudad, y cuya vista recuerde a la posteridad el heroísmo con que la nación ha luchado contra la Conquista del siglo *xvi* y por la Independencia y la Reforma en el presente, ha dispuesto que en la glorieta situada al oeste de la que ocupa la estatua de Colón, se erija un monumento a Cuauhtemotzin y a los demás caudillos que se distinguieron en la defensa de la patria; en la siguiente otro a Hidalgo y demás héroes de la Independencia, y en la inmediata otro a Juárez y demás caudillos de la Reforma y de la segunda Independencia (Florescano, 2005: 154).

Y en esa época, a finales del siglo *xix*, es cuando coincidiendo con el primer monumento que se le dedicó (1887) y que podemos admirar en el paseo de la Reforma, comienzan a aparecer las pinturas que destacan las virtudes del joven tlatoani: valor en la defensa de México y estoicismo en la derrota y la tortura. Sirvan como ejemplo *El suplicio de Cuauhtémoc* (1893) de Leandro Izaguirre y *Prisión de Guatimocín, último emperador de Méjico* (1854) de Carlos Esquivel y Rivas, que puede admirarse en el Museo del Prado.

Coincidiendo con las fiestas de celebración del Centenario de la Independencia en 1910 y con la modernización de la Ciudad de México, se inauguraron una gran cantidad de monumentos, entre los que destacamos la Columna de la Independencia. La Victoria alada que conmemora la independencia se inspira, como otros monumentos a caballo entre el *xix* y el *xx*, en las columnas honorarias romanas, representada por una estatua hueca de bronce con las alas abiertas que sostiene una corona de laurel en el brazo derecho y una cadena rota en el izquierdo. Recibe el nombre popular de «Ángel de la Independencia».

La idea de generar un arte con una intención nacionalista que respondiera a la imagen que se quería dar de la patria ya estaba en la mente de los artistas durante el porfiriato⁵ y no es patrimonio exclusivo del triunfo revolucionario. Una de las imágenes más interesantes durante todo el *xix* será la del padre de la patria, don Miguel Hidalgo y Costilla, al que conocemos por sus atributos, no por su aspecto físico, como si de la representación de un santo se tratara. Fijémonos en la descripción de Lucas Alamán, escrita entre 1849 y 1852:

[Él era] ... de mediana estatura, cargado de espaldas, de color moreno y ojos verdes vivos, la cabeza algo caída sobre el pecho, bastante cano y calvo, como que pasaba ya de sesenta años, pero vigoroso, aunque no activo ni pronto en sus movimientos: de pocas palabras en el trato común, pero animado en la argumentación á estilo de colegio cuando entraba en el calor de alguna disputa. Poco aliñado en su traje, no usaba otro que el que acostumbraban entonces los curas de los pueblos pequeños (Krauze, 1994 citado en Brenens-Tencio, 2020: 207).



Figura 5. Figura de Miguel Hidalgo y Costilla. Expuesto en «Conmemoraciones Capítulo 1: La independencia en el arte popular». Fotografía: Mireia Viladevall, marzo de 2022.

⁵ «La asimilación de los héroes de la Reforma con los fundadores de la patria se tornó imagen visual mediante la alquimia de la pintura, la escultura y el monumento, las artes que en este tiempo ayudaron a configurar la imagen del héroe» (Florescano, 2005: 155).

También Morelos será representado con relación a sus atributos, de manera que los héroes mexicas y los héroes de la independencia serán reconocidos como lo son los santos cristianos, en un acercamiento a sus vidas como si de hagiografías se tratara.

Como hemos comentado más arriba, la segunda mitad del siglo XIX es antecedente directo del arte nacional que se desarrolla durante la primera mitad del XX. Y es aquí donde José Guadalupe Posada⁶ (1851-1913) merece una especial atención porque es un hombre capaz de condensar el arte popular mexicano, tanto desde su vertiente de ilustrador como desde la de caricaturista. De hecho, los muralistas se inspiraron para su trabajo en los carteles publicados a finales del XIX y principios del XX, ilustrados con grabados de Posada (*Emiliano Zapata*, la *Virgen de Guadalupe*, *El Grito de Independencia*).

A principios del siglo XX, entre 1900-1920, Saturnino Herrán (1887-1918), «devoto del ideal indígena entre los dos siglos, además de atraído en su plástica por la armonía de la belleza masculina» (García Barragán, 2003: 82), nos transmite su visión del México precolombino en pinturas como *Nuestros dioses antiguos*. Para algunos, sin embargo, Herrán no es más que un pintor academicista que usa la temática mexicana como excusa, como anécdota. Otra figura importante es el «Dr. Atl» (Gerardo Murillo, 1875-1964). Pintor y vulcanólogo, se entusiasmó en Italia por los antiguos murales romanos y las ideas socialistas de Enrico Ferri. Reaccionó contra todo lo hispánico y se erigió en un apasionado defensor de la causa indigenista⁷.

El arte en los tiempos postrevolucionarios revaloriza más si cabe aquello que se considera lo propio, «lo mexicano» (las raíces) visto desde la modernidad. Y encontraremos en estas manifestaciones artísticas la imagen como mito. Es el caso de las representaciones pictóricas de los muralistas: un pasado prehispánico brillante, rico, culto, y una conquista sangrienta y destructiva. Los muralistas⁸ «redescubrieron» el legado precortesiano.

El Sindicato de Pintores, Escultores y Obreros Intelectuales se fundó en 1922 y también es el año en que se inicia el movimiento muralista, con Rivera, Siqueiros y Orozco a la cabeza, y que podemos definir como «un arte público, un arte fincado en sus propias raíces... un arte didáctico y a la vez incendiario, para motivar al pueblo de una manera representativa» (Ávila, 2007: s. p.). ¿Su objetivo? Crear una identidad nacional, crear patria con sus obras, transformar el pensamiento:

Tras la confrontación bélica había que inventar una nueva nación, diferente a la que sufrió bajo el régimen de Porfirio Díaz: había que darle otros rasgos, nuevos valores simbólicos y culturales. Se necesitaba volver a narrar su historia, construir imágenes del pasado de la comunidad que les dijeran a los mexicanos/observadores qué y quiénes eran (Ortiz, 2015: 154).

Como bien indica Andrés Ortiz, citando en parte a Tomás Pérez Vejo, «no se trataba de reproducir una narración objetiva del pasado nacional, sino de construir una nueva realidad, una nueva historia en la que la obra de los artistas se convertiría en «un poderoso instrumento de producción y de control de imaginarios colectivos» (Ortiz, 2015: 156). Todos estos artistas dispusieron del museo más grande posible para la exposición de sus obras, las paredes y los techos de los edificios públicos:

⁶ Posada elaboró ilustraciones alusivas a Cuauhtémoc para la colección *Biblioteca del Niño Mexicano* (1899-1902).

⁷ Para algunos, esta forma de afrontar el arte en México y su interpretación no es positiva: «Nada ha impedido tanto la revalorización del arte mexicano en el mundo como la cerrazón nacionalista con que lo hemos explicado, a lo que ciertamente se aúna la ignorancia en el extranjero sobre el verdadero proceso de nuestra modernidad artística» (Lozano, 2000, citado en Bargalló y Bargalló, 2011: s.p.).

⁸ Existen antedecentes directos a los muralistas del XX: Juan Cordero a finales del XIX plasma su pintura en grandes paredes y la obra de Roberto Montenegro, *El árbol de la vida* o *La danza de las horas* está considerado el primer mural.

Vasconcelos convocó a artistas como Diego Rivera, Carlos Mérida, Emilio Amero, Xavier Guerrero, Amado de la Cueva, el francés Jean Charlot, José Clemente Orozco y David Alfaro Siqueiros, entre otros, con quienes habló de la función social que podía tener la pintura y su enorme potencial como difusora y constructora de una nueva identidad nacional, además de las enormes posibilidades de influir en quienes no sabían leer. Para hacerlo, puso a su disposición los muros de edificios públicos, donde su arte sería expuesto a todos, analfabetos y letrados, con una clara función didáctica (Ortiz, 2015: 156).

Pero el muralismo no es la única propuesta artística con claros antecedentes en las raíces prehispánicas que surge después de la revolución. Es importante destacar las obras resultantes de los Centros Populares de Pintura y de las Escuelas de Pintura al Aire Libre: «Por lo mismo, la idea de la creatividad innata de la raza indígena se convirtió en uno de los puntos nodales para apoyar los ideales sustentados en el conocido lema sobre el “alma nacional” que daba sustento a la labor y del desarrollo de las Escuelas de Pintura al Aire Libre» (González, 2004: 62).

Paralelamente, Adolfo Best Maugard⁹ creaba un método de dibujo para las escuelas del país (1921-1924) basado en los siete motivos que, según el autor, aparecían sistemáticamente en el arte indígena (espiral, círculo o circunferencia, medio círculo unido a otro en forma de S, la línea ondulada, la línea quebrada en forma de zigzag, la línea recta en posición horizontal, vertical u oblicua repetida en paralelas). La combinación de estos elementos permite la creación de cualquier tipo de formas. De hecho, se trataba de crear obras que mostraran «lo mexicano».

Sin embargo, y a pesar del éxito de algunos artistas, la cultura mexicana no estaba lo suficientemente valorada en otros países. Por ello Covarrubias llega a satirizar sobre este desconocimiento en alguna de sus obras:

Miguel Covarrubias satirizó aquella indiferencia [la de la sociedad norteamericana frente a la cultura mexicana] en la pintura con la que abrió en 1940 la exhibición “Veinte siglos de arte mexicano”, en el Museo de Arte Moderno de Nueva York. En ella retrató a una muchedumbre de celebridades platicando de manera despreocupada a la sombra de una escultura de la Coatlicue, la terrible diosa mexicana (Margolin, 2004: 49).

La reivindicación de la mexicanidad traspasa las fronteras y todavía pueden verse en Pilsen¹⁰ (el barrio mexicano de Chicago) murales que tienen su referente en el muralismo de mediados del siglo xx:

Una de estas obras establece un linaje de liberación que parte de la figura de Cuauhtémoc [...] Este mural no crea el linaje histórico como nuevo concepto de mexicanidad, sino más bien se apropia del uso de la historia que se había inventado en México durante los años veinte y treinta y que pretendía crear una continuidad de la cultura nacional (*Ibidem*: 42).

La arquitectura tampoco se escapa de la ola nacionalista que invade al México independiente. Al agotamiento de las propuestas clásicas se une en el siglo xix la independencia de la metrópolis y el nacimiento-invenición de las nuevas «naciones». Ello implica la búsqueda de un lenguaje arquitectónico que también lo sea. Para lo cual los arquitectos deben responder a la pregunta del inicio ¿qué se entiende por mexicano: el pasado colonial o el pasado prehispánico? Por supuesto, ninguno de los estilos que generó esta búsqueda quedó exento de polémicas, pero esta es otra discusión¹¹.

⁹ En 1923 publica *Manuales y tratados. Método de dibujo. Tradición, resurgimiento y evolución del arte mexicano*.

¹⁰ Un símbolo que se ha convertido en un icono para diferentes propósitos en Pilsen es la Piedra del Sol o calendario azteca. De acuerdo con Mary Ellen Miller, «ninguna imagen de la Mesoamérica antigua es mejor conocida que el calendario azteca: se reproduce en ceniceros, llaveros, etiquetas de alcohol y es popular dentro y fuera de México» (citada en *Ibidem*: 43-44).

¹¹ Con la entrada del siglo xx y la celebración del primer centenario de la independencia se produce una recuperación del estilo colonial en el Neocolonialismo y, paralelamente, hace su aparición el Neoprehispanismo.

Lo que aquí nos compete es la imagen que se pretende dar de México con lo que conocemos como «neoprehispánico», que tiene ejemplos muy tempranos, siendo un importante antecedente la maqueta del templo de Quetzalcóatl de Xochicalco que pudo verse en la Exposición Universal de París del año 1867. Y también en los pabellones mexicanos de las exposiciones universales de finales del XIX y principios del XX.

El pabellón de México para la exposición de París de 1889, obra de Antonio de Anza y de Antonio Peñafiel, es fiel a esa búsqueda de lo nacional. De su obra Peñafiel afirmaba que «no hay adorno ni símbolo, ni figura alegórica que no haya sido sacada auténticamente de la arqueología mexicana y con la única mira de revivir la genuina civilización nacional» (*El Monitor Republicano* (09-06-1888) citado por Gutiérrez, 2003: s.p.). No hay duda de la estética que Peñafiel consideraba «genuinamente nacional». Sus modelos son los dibujos que sobre la antigüedad mesoamericana llevaron a cabo los primeros arqueólogos y los viajeros¹². Y José Martí¹³ escribe apasionadamente sobre los pabellones de los países de América Latina de esa edición¹⁴.

Continuemos con las exposiciones. En la de 1900, también en París, Porfirio Díaz intentó una identificación de México a través del progreso, pero también a través del pasado amerindio y de todo aquello que se hacía atractivo a los «otros»: frutas tropicales, vestigios arqueológicos..., exotismo, en definitiva. Recordando así el motivo por el cual la alegoría de México incluye el carcaj y el cuerno de la abundancia, pero con elementos que nos acercan a la modernidad, al país europeo con el que Porfirio Díaz soñaba.

En México, el *Déco* neozteca y neomaya utiliza una parte de los elementos arquitectónicos propios de la arquitectura mexicana y maya, que mantienen coincidencias formales con el *Déco*. Ejemplos de ello son las corrientes historicistas de finales del XIX y principios del XX: la Casa del Pueblo (Mérida, 1928), el Parque de las Américas (Mérida, 1946), el edificio del *Diario de Yucatán* de Francisco Rubio Ibarra (Mérida, 1933) y el Cine Maya (ya dentro del *Déco*). En la versión neomaya del *Déco* conviven funcionalidad y modernidad estructurales y constructivas con expresiones estéticas tomadas de la arquitectura maya prehispánica.

La imagen es un lenguaje autónomo que tiene sus propios códigos, códigos que dependen del sistema de valores de la sociedad en la que nacen y del artista que ejecuta la obra.

¹² Ante la imposibilidad de elaborar aquí una lista exhaustiva de los dibujantes del siglo XIX pongamos como ejemplo los trabajos de José Antonio Alzate (1737-1799) que nos ha dejado dibujos de gran calidad de las ruinas de Xochicalco publicados el año 1791 en *Descripción de las antigüedades de Xochicalco*; de Mariano Castañeda, que elabora a principios del siglo XIX unas 150 láminas de sitios arqueológicos durante la expedición de Guillermo Dupaix; de Alexander Von Humboldt que, en *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (1810), publica 69 láminas que muestran la antigüedad mesoamericana; de John L. Stephens, F. Catherwood, E. King, vizconde de Kingsborough, y otros.

¹³ José Martí ya había escrito en la Revista Universal (1875) comentarios admirativos respecto al «museo» que Felipe Sánchez Solís creó a partir de una colección privada de antigüedades mexicanas.

¹⁴ Transcribimos aquí su opinión sobre el de México: «Como un cinto de dioses y de héroes está el templo de acero de México, con la escalinata solemne que lleva al portón, y en lo alto de él el sol Tonatiuh, viendo como crece con su calor la diosa Cihuapactli, que es la tierra: y los dioses todos de la poesía de los indios, los de la caza y el campo, los de las artes y el comercio, están en los muros que tiene la puerta a los lados, como dos alas; y los últimos valientes, Cacama, Cuiciláhuac y Cuauhtémoc, que murieron en la pelea o quemados en las parrillas, defendiendo de los conquistadores la independencia de su patria: dentro, en las pinturas ricas de las paredes, se ve como eran los mexicanos de entonces, en sus trabajos y en sus fiestas, la madre viuda dando su parecer entre los regidores de la ciudad, los campesinos sacando el aguamiel del tronco del agave, los reyes haciéndose visitas en el lago, en sus canoas adornadas de flores. ¡Y ese templo de acero lo levantaron, al pie de la torre, dos mexicanos, como para que no les tocasen su historia, que es como madre de un país, los que no la tocarán como hijos!: ¡así se debe querer a la tierra en la que uno nace: con fuerza y ternura» (Martí, ed. 2003).

7. A manera de conclusión

Según Ariel Arnal:

El lenguaje iconográfico es convencional, y como tal, cambia con el tiempo y de un lugar a otro; siendo la materia prima no sólo de la iconografía oficial, sino sobre todo de la gente común que lo usa y lo vive. Desde luego, cada vez que asistimos a un cambio de significado iconográfico, ello no asegura que toda la sociedad comparta la nueva definición del símbolo (Arnal, 2010: 109).

Todas las culturas tienen ritos, símbolos, iconos propios, religiosos y civiles, y, en ocasiones, conjuntos. El objetivo de las naciones-estado ha sido crear y perpetuar una simbología y una liturgia que unifiquen el territorio, que consigan nuestra identificación con él. Y cada vez más, el estado ha tratado de controlar y «fijar» cada uno de estos símbolos y liturgias (*Ibidem*: 110).

En el caso de México, hasta hace 70 años, la ciudadanía celebraba las fiestas patrias como algo propio, reconstruyendo de manera teatralizada los momentos álgidos de la historia de la nación en desfiles que comenzaban con la fundación de México-Tenochtitlan y acababan con los héroes de la Revolución (Nova, 1992: 259) (Figura 6). Estos días estamos asistiendo a la recreación del Templo Mayor de Tenochtitlan en pleno Zócalo de la Ciudad de México como una iniciativa puramente gubernamental en la que no tiene cabida el ciudadano si no es como espectador.



Figura 6. Vista general del escaparate de una tienda en el centro de la Ciudad de México durante el mes patrio, en la que se observan todo tipo de objetos de simbología patria. Fotografía: Isabel Bargalló, septiembre de 2007.

Desde 1810 hasta nuestros días, los símbolos patrios oficiales han sufrido cambios, pero no tantos como para no ser reconocidos los unos en los otros. Podríamos hablar de la persistencia de estos símbolos. Por lo que se refiere al símbolo oficioso por excelencia, la Virgen de Guadalupe, ha sobrevivido a todos los enfrentamientos entre la Iglesia católica y los gobiernos, tanto liberales como conservadores, y continúa siendo el icono de la mexicanidad, de «lo mexicano» (Figura 7).

Pero «El grito» del 15 de septiembre se realiza desde el balcón presidencial enarbolando una tricolor con el escudo del águila y no con la primera enseña, con la imagen de la Guadalupeana con la que Hidalgo llamó a la insurrección. No obstante, este recuerdo del grito de Dolores es en todo el país una ceremonia en la que los presidentes municipales se convierten en oficiantes, a la manera de un sacerdote civil, en una lista de jaculatorias en los vivas a la bandera, a la patria, a los héroes que nos dieron patria... (Torre, 2014: 24). Esta misma idea se repite en los honores a la bandera que se realizan en escuelas de todos los niveles, en el izamiento, el arriamiento o la incineración de la bandera. Acabamos nuestra exposición con la siguiente cita que expone de forma clara que el proceso de construcción de la patria no cesa a pesar de los esfuerzos por fijar símbolos y liturgias:

Para el México del siglo XXI es imperativo construir una identidad nacional que no se base en distinciones raciales, étnicas o religiosas, por lo que tendrían que eliminarse tanto la idea del «mestizo» como arquetipo del mexicano como el indigenismo como elemento fundador de la identidad nacional. Un nacionalismo democrático e incluyente apelaría a la idea de que los mexicanos somos un solo pueblo, pero sin importar nuestro origen étnico. De esa manera no se alimentaría la fragmentación del comunitarismo nativista que apela a unas milenarias raíces indígenas, que ha demostrado ser el caldo de cultivo del encono y de enfrentamientos, ni se alentaría la exclusión de ciertos grupos. Como señala José Antonio Aguilar Rivera, esta propuesta de nacionalismo democrático que debería impartirse en las escuelas públicas no se suscribe a la corriente del «relativismo cultural», donde se cree que todas las expresiones culturales, sin excepción, deben de ser toleradas y aceptadas –incluso si son contrarias a los derechos humanos y las garantías constitucionales– (José Antonio Aguilar, 2012 citado en Gómez, 2017: 188).



Figura 7. Presentación de símbolos y próceres patrios a la manera de altar. Expuesto en «Conmemoraciones Capítulo 1: La independencia en el arte popular». Fotografía: Mireia Viladevall, marzo de 2022.

Bibliografía

- ARNAL, A. (2010): «La Guadalupe. Sociopolítica mexicana desde la iconografía religiosa». *Estudios Políticos*, 21, pp. 101-112.
- ÁVILA, W. (2007): «La escuela mexicana de pintura del siglo XX». *El Sol de Cuernavaca*, 17 de septiembre.
- BARGALLÓ SÁNCHEZ, I. y BARGALLÓ SÁNCHEZ M. (2011): «Iconografía y contexto: el caso de Mesoamérica». En: Valverde, M.^a del C. y Solanilla, V. (coords.). *Las imágenes precolombinas, reflejo de saberes*. México: UNAM. Disponible en: http://www.techne.cat/wp-content/uploads/2013/04/Iconograf%C3%ADa-y-contexto_El-caso-de-Mesoam%C3%A9rica.pdf.

- CARPENTIER, A. (2003): *Concierto Barroco*. México: Lectorum.
- CASO, A. (2015): «El águila y el nopal». *Estudios de Cultura Náhuatl*, 50, pp. 355-369. Disponible en: <https://nahuatl.historicas.unam.mx/index.php/ecn/article/view/77790>.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, G. (1986): *Textos y documentos de la América Hispánica (1492-1898)*. En: Tuñón de Lara, M. (dir.). *Historia de España*, t. XIII. Barcelona: Labor.
- CLAVIJERO, F. J. (ed. 1987): *Historia antigua de México*. México: Porrúa.
- DINY, F. (2016): «La bandera nacional mexicana y la Virgen de Guadalupe. Identidad y simbología entre indígenas en una comunidad nahua de la Sierra Norte de Puebla». *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 2 (4), pp. 11-25.
- FLORESCANO, E. (2005): «Patria y nación en la época de Porfirio Díaz». *Signos Históricos* (13), pp. 153-187. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/sh/v7n13/1665-4420-sh-7-13-152.pdf>.
- (2008): «Independencia, identidad y nación en México». En: Reyes G., J. C. (ed.). *Memoria del IV Foro Colima y su Región. Arqueología, antropología e historia*. Colima: Gobierno del Estado de Colima; Secretaría de Cultura, pp. 1-21.
- GANTE, P. C. de (1954): *La arquitectura de México en el siglo XVI*. México: Porrúa.
- GARCÍA BARRAGÁN, E. (2003): «La plástica mexicana: transculturación e identidad». *Iberoamérica mestiza. Encuentro de pueblos y culturas*. Madrid: Fundación Santillana; Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, pp. 67-83.
- GÓMEZ PERALTA, H. (2017): «La invención del mexicano en la educación pública». *Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación*, 8 (1), pp. 173-190. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.18175/VyS8.1.2017.10>.
- GONZÁLEZ BLOCK, M. (2004): «El Iztaccuauhtli y el águila mexicana ¿Cuauhtli o águila real?». *Arqueología Mexicana*, XII (70), pp. 60-65.
- GUTIÉRREZ VIÑUALES, R. (2003): «La arquitectura neoprehispánica. Manifestación de identidad nacional y americana – 1877/1921». *Arquitectos Vitruvius*, 041.04. Disponible en: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitectos/04.041/647>.
- JARAMILLO, A. (2016, dir.): *Atlas Histórico de América Latina y el Caribe: aportes para la descolonización pedagógica y cultural. Tomo 1: De los orígenes a la formación de los estados oligárquicos*. Remedios de Escalada: Universidad Nacional de Lanús. Disponible en: <http://atlaslatinoamericano.unla.edu.ar/assets/pdf/tomo1.pdf>.
- LECLERC DE BUFFON, G.-L. (1780): *Les Époques de la nature (1707-1788)*. Paris: Impr. Royale. Disponible en: <https://wellcomecollection.org/works/nshxdt8e/items>.
- LEÓN-PORTILLA, M. (1977): *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2005): *Aztecas-Mexicas, desarrollo de una civilización originaria*. Madrid: Algaba.
- LÓPEZ SERRANO, A. (2010): «La transmisión de emociones compartidas en las independencias latinoamericanas». *Conferencia: Bicentenario de los movimientos de Independencia: Imágenes que construyen naciones*. Hamburgo, 19 de octubre de 2010. Disponible en: <https://e-archivo.uc3m.es/handle/10016/12391?show=full#preview>.
- MARGOLIN, V. (2004): «La expresión de la identidad gráfica latina en Chicago». *Encuadre. Revista de la enseñanza del diseño gráfico*, 2 (5), pp. 38-49.
- MARTÍ, J. (ed. 2003): *La exposición de París*. Disponible en: <https://web.seducoahuila.gob.mx/biblioweb/upload/LA%20EXPOSICION%20DE%20PARIS.pdf>.
- MENDIZÁBAL RIERA, E. (2009): «Aproximació a la geografia històrica i cultural dels paisatges de Catalunya». *Cercles. Revista d'història cultural*, 12, pp. 104-128. Disponible en: <https://raco.cat/index.php/Cercles/article/view/196515>.
- NOVA, C. (1992): «Quien encuentre la Patria, por favor devuélvala». *Política y Cultura*, 1, pp. 259-270.
- ORTIZ MORALES, A. (2015): «Imágenes de ciencia y tecnología en la construcción del imaginario colectivo tras la Revolución mexicana». *Innovación Educativa*, 15 (67), pp. 153-168. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/ie/v15n67/v15n67a9.pdf>.
- PAUW, C. F. de (1771): *Recherches philosophiques sur les Américains, o Mémoires intéressants pour servir à l'Histoire de l'Espèce Humaine. Avec une dissertation sur l'Amérique & les Américains*. Berlín: Imp. Du Roi.

- RAMÍREZ LAGO, B. (2018): *Aniceto Ortega (1825-1875): obra para piano*. Tesis doctoral. Veracruz: Universidad Veracruzana. Disponible en: <https://cdigital.uv.mx/handle/1944/49261>.
- RAYNAL, G. -T. (1780): *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, 5 vol. Genève: J. -L. Pellet. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k109687x.pdf>.
- ROBERTSON, W. (1777): *Historia de América (The History of America)*. 3 vols. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-la-america-tomo-i--0/html/>.
- RUBIAL GARCÍA, A. (2009): «Moctezuma y la Malinche, los reyes de América. Mito y fiesta en la Nueva España barroca». En: Fernández, M. F., González, C. A. y Maillard, N. (comps.). *Testigo del tiempo, memoria del universo. Cultura escrita y sociedad en el mundo ibérico (siglos XVII-XVIII)*, pp. 541-560.
- MIER NORIEGA Y GUERRA, J. S. T. de (ed. 2016): *Historia de la revolución de Nueva España*, 2 vols. Edición digital a partir de la de Londres, en la imprenta de Guillermo Glindon, 1813. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc9c8x8>.
- TORQUEMADA, J. de (ed. 1975): *Monarquía Indiana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- TORRE, A. R. de la (2014): «Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México». En: Ameigeiras, A. R. (coord.). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, pp. 17-39.
- ZORAIDA VÁZQUEZ, J. (2008): «De la independencia a la consolidación republicana». En: Jaramillo Herrera, G. (coord. ed.). *Nueva historia mínima de México ilustrada*. México: Secretaría de Educación del Gobierno del D. F.; El Colegio de México, pp. 244-335.

Anexo 1: Himno de México

	V	X
Mexicanos, al grito de guerra El acero aprestad y el bridón; Y retiemble en sus centros la tierra Al sonoro rugir del cañón.	¡Guerra, guerra sin tregua al que intente De la patria manchar los blasones! ¡Guerra, guerra! los patrios pendones En las olas de sangre empapad. ¡Guerra, guerra! en el monte, en el valle, Los cañones horrisonos truenen Y los ecos sonoros resuenen Con las voces de ¡Unión! ¡Libertad!	¡Patria! ¡Patria! tus hijos te juran Exhalar en tus aras su aliento, Si el clarín con su bélico acento, Los convoca a lidiar con valor. ¡Para ti las guirnaldas de oliva! ¡Un recuerdo para ellos de gloria! ¡Un laurel para ti de victoria! ¡Un sepulcro para ellos de honor!
I Ciña ¡Oh Patria! tus sienas de oliva De la paz el arcángel divino, Que en el cielo tu eterno destino Por el dedo de Dios se escribió. Mas si osare un extraño enemigo Profanar con su planta tu suelo, Piensa ¡Oh Patria querida! que el cielo Un soldado en cada hijo te dio.	VI Antes, Patria, que inermes tus hijos Bajo el yugo su cuello dobleguen, Tus campiñas con sangre se rieguen, Sobre sangre se estampe su pie. Y tus templos, palacios y torres Se derrumben con hórrido estruendo, Y sus ruinas existan diciendo: De mil héroes la patria aquí fue.	

Memoria de actividades del Museo de América en 2021

A. ACCIONES DE DIFUSIÓN CULTURAL SOBRE AMÉRICA

- A.1. PERMANENTEMENTE TEMPORAL: RECORRIDOS POR LA EXPOSICIÓN PERMANENTE DEL MUSEO DE AMÉRICA
- A.2. ANIVERSARIO DEL MUSEO DE AMÉRICA: «LA VUELTA AL MUNDO EN 80 AÑOS»
 - A.2.1. Taller juvenil de rap y «pelea de gallos»: *Un museo a golpe de rap*.
 - A.2.2. Cuentacuentos para familias: *Ochenta primaveras*.
 - A.2.3. Visita guiada por mediación cultural: «Curiosidades arquitectónicas del Museo de América. Un edificio para un sueño».
- A.3. GASTROFESTIVAL 2021: «SABOREANDO AMÉRICA. GASTRORUTAS POR EL MUSEO DE AMÉRICA»
- A.4. DÍA INTERNACIONAL DEL LIBRO
 - A.4.1. Directo de Instagram: «Conoce el Museo a través de sus libros».
 - A.4.2. Liberación de libros. *Bookcrossing* en el Museo de América.
- A.5. DÍA INTERNACIONAL DE LA MUJER
 - A.5.1. Visita guiada por mediación cultural: «La presencia de la mujer en las colecciones del Museo de América».
 - A.5.2. Jornada juvenil sobre igualdad de género: «La mujer americana en la historia».
 - A.5.3. Jornada para público infantil: «América, un continente en femenino».
 - A.5.4. Festival Ellas Crean – Danzan en los Museos: «Un poco de nadie». Compañía Carmen Fumero.
- A.6. DÍA INTERNACIONAL DE LOS MUSEOS: «EL FUTURO DE LOS MUSEOS: RECUPERAR Y REIMAGINAR»
 - A.6.1. Actividad participativa: «El otro Museo de América».
 - A.6.2. Taller familiar: «Replanteando el Museo, replanteando el mundo».
 - A.6.3. Visita guiada por mediación cultural: «Curiosidades arquitectónicas del Museo de América. Un edificio para un sueño».
- A.7. CONCIERTO «RITMO, VERSOS Y CANTARES DEL PERÚ»

- A.8. PARTICIPACIÓN EN EL PROYECTO «MUSAE. MÚSICA EN LOS MUSEOS ESTATALES»
 - A.8.1. Concierto Cuarteto Lucentum.
 - A.8.2. Concierto Rhea Quartet.
 - A.8.3. Concierto Quinteto O'Globo.
- A.9. JORNADAS EUROPEAS DE ARQUEOLOGÍA: EL INTERÉS ILUSTRADO POR LA ARQUEOLOGÍA. LAS PRIMERAS EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS EN AMÉRICA A TRAVÉS DE LAS COLECCIONES DEL MUSEO
- A.10. PROGRAMA DE SEMINARIOS RELACIONADO CON LA EXPOSICIÓN TEMPORAL «LA ESCLAVITUD Y EL LEGADO CULTURAL DE ÁFRICA EN EL CARIBE»
- A.11. LA NOCHE DE LOS LIBROS. CUENTACUENTOS LA TRADICIÓN ORAL AMERICANA
- A.12. CONMEMORACIÓN DEL 12 DE OCTUBRE
- A.13. MADRID OTRA MIRADA. VISITA GUIADA: «EL TIEMPO DE SABATINI. EL MUSEO DE AMÉRICA Y LA ILUSTRACIÓN»
- A.14. NOVIEMBRE SABE A MÉXICO: XVI EDICIÓN DEL ALTAR DE MUERTOS
- A.15. PRESENTACIÓN DEL LIBRO: HERNÁN CORTÉS EN EL SIGLO XXI. V CENTENARIO DE LA LLEGADA DE CORTÉS A MÉXICO
- A.16. MESA REDONDA: «LA REAL ARMADA, IMPULSORA DE LA CIENCIA Y LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA»
- A.17. III ENCUENTRO DE MUJERES LÍDERES: «ALZANDO SU VOZ»
- A.18. SEMANA DE LA CIENCIA Y LA INNOVACIÓN 2021
 - A.18.1. Visita guiada «En territorio indígena. Búsqueda de recursos: impacto sociocultural y ambiental».
- A.19. JORNADA «LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA FRENTE A LA COVID-19. VULNERABILIDAD Y RESILIENCIA»
- A.20. CONCIERTO DE NAVIDAD PURO GERSHWIN

B. ACTIVIDADES DIDÁCTICAS

- B.1. VISITAS GUIADAS REALIZADAS POR EL SERVICIO DE MEDIACIÓN CULTURAL DEL MUSEO DE AMÉRICA
- B.2. VISITAS GUIADAS REALIZADAS POR VOLUNTARIOS CULTURALES DE LA CEATE
- B.3. VISITAS / TALLER PARA GRUPOS ESCOLARES. CURSO 2020/2021. DE OCTUBRE A JUNIO
 - B.3.1. Para grupos de Educación Infantil (3 a 6 años).
 - B.3.2. Para grupos de Educación Primaria (6 a 11 años).
- B.4. VISITAS / TALLER PARA GRUPOS ESCOLARES. CURSO 2021/2022. DE OCTUBRE A JUNIO
 - B.4.1. Para grupos de Educación Infantil (3 a 6 años).
 - B.4.2. Para grupos de Educación Primaria (6 a 11 años).
- B.5. ESCUELA DE NAVIDAD: UN VIAJE EN EL TIEMPO
- B.6. ACTIVIDADES PARA FAMILIAS
 - B.6.1. Cuentacuentos para familias: *80 primaveras*.
 - B.6.2. Propuesta digital: crea tu propia máscara de Carnaval.
 - B.6.3. Cuentacuentos para familias: *El ballazgo de Kimani*.
 - B.6.4. Itinerarios autogestionados: *tras la pista de... los tesoros virreinales*.

C. EXPOSICIONES TEMPORALES

- C.1. EXPOSICIONES REALIZADAS EN EL MUSEO
 - C.1.1. Sala de exposiciones temporales de la planta baja.
 - C.1.2. Sala de exposiciones temporales de la primera planta.
 - C.1.3. Claustro de la segunda planta.
- C.2. PRÉSTAMO DE OBRAS PARA EXPOSICIONES TEMPORALES

D. PUBLICACIONES

E. ACCIONES FORMATIVAS PARA ESPAÑA Y OTROS PAÍSES DE LA UE

- E.1. BECAS FORMARTE DE FORMACIÓN Y ESPECIALIZACIÓN EN MATERIAS DE LA COMPETENCIA DE LAS INSTITUCIONES CULTURALES DEPENDIENTES DEL MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE
- E.2. PRÁCTICAS FORMATIVAS POR CONVENIO FIRMADO ENTRE EL MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE Y OTRAS INSTITUCIONES CULTURALES Y EDUCATIVAS

F. PROYECTOS

- F.1. ESTUDIO Y CONSERVACIÓN DE LA SERIE LA VIDA DE LA VIRGEN DE MIGUEL CABRERA

A. ACCIONES DE DIFUSIÓN CULTURAL SOBRE AMÉRICA

A.1. PERMANENTEMENTE TEMPORAL: RECORRIDOS POR LA EXPOSICIÓN PERMANENTE DEL MUSEO DE AMÉRICA

Una visión diferente a la colección permanente. Bajo esta premisa el proyecto «Permanentemente temporal: recorridos por la exposición permanente del Museo de América» buscó dar un nuevo enfoque al museo, buceando en diferentes aspectos de las piezas que este conserva y expone y animando al visitante, tanto nuevo como habitual, a descubrir aspectos que desconocía o en los que no había reparado. Como parte de este proyecto, el museo lanzó una serie de recorridos por la colección permanente, que se acompañaron de vídeo itinerarios:

- **«Historia de un presente». Del 2 de noviembre al 18 de diciembre.** El itinerario pretendía contar como se entiende la historia del Museo de América gracias a sus colecciones y como estas a su vez se entienden a través de la historia de su procedencia, variada y rica, la cual nos habla también de un momento histórico, de una forma de ver el mundo en un periodo determinado y de la óptica con la que actualmente lo hacemos.
- **«Animales simbólicos en las culturas americanas». Del 23 de diciembre al 12 de febrero.** Desde época precolombina hasta la actualidad, las sociedades tradicionales americanas han establecido una relación muy estrecha con la naturaleza que les rodeaba. Conscientes de la necesidad de mantenerse en equilibrio con ella con objeto de garantizar la supervivencia del propio grupo o de su cultura, se convirtió en la fuente de la que surgieron complejos sistemas de creencias. A través de una selección de piezas del museo se explica cómo los animales constituyen, posiblemente, una de las mayores fuentes de inspiración a la hora de construir mensajes simbólicos.
- **«Rastro afrodescendiente». Del 1 de marzo al 30 de abril de 2022.** El tercero y último de estos recorridos reflejó la invisibilización que a lo largo de la historia y a través del patrimonio ha sufrido la población afrodescendiente en el continente americano y pretendió realizar una reflexión basada en una nueva mirada sobre las colecciones del Museo de América.

A.2. ANIVERSARIO DEL MUSEO DE AMÉRICA: «LA VUELTA AL MUNDO EN 80 AÑOS»

El 19 de abril de 1941 se publica el Decreto de creación del Museo de América, con el fin de reunir las colecciones de arqueología y etnología americanas para que pudieran ser, de forma atractiva y comprensible, conocidas, admiradas y estudiadas, no solo por los investigadores sino por el gran público. En 2021, por tanto, celebramos nuestro **80 aniversario** y quisimos compartirlo con vosotros proponiendo un programa de actividades dirigidas a distintos tipos de público.

A.2.1. Taller juvenil de rap y «pelea de gallos»: *Un museo a golpe de rap*

10 y 25 de abril de 2021.

Esta actividad para jóvenes se desarrolló de forma presencial en el museo y se retransmitió vía *streaming* a través de plataformas digitales. Contó con dos sesiones, una formativa y otra práctica. De la mano del rapero **Artes a.k.a 1/29**, aprendimos la forma y estructura de los versos, dónde buscar tus propias bases, en qué consiste una pelea de gallos... Además, experimentamos con algunas intervenciones inspiradas en el museo y sus piezas. En la segunda jornada se puso en práctica todo lo aprendido en una auténtica pelea de gallos en la que los participantes rimaron sobre temas propuestos.

Actividad para jóvenes de 13 a 17 años.

A.2.2. Cuentacuentos para familias: *Ochenta primaveras*

17 y 18 de abril de 2021.

Para continuar con la celebración las familias participantes recibieron una invitación de cumpleaños y, tras descubrir que el cumpleaños era el propio museo, comprobaron que no eran los únicos invitados al festejo. Los indios del Amazonas con sus plumas, los inuits en su kayak, caciques Quimbaya, incas de las montañas... ninguno quiso perderse la fiesta. Y así, poco a poco, fuimos descubriendo cuál ha sido la historia y vida del museo durante este tiempo, cuáles son sus tesoros más preciados y cómo han llegado hasta aquí.

Actividad presencial para familias con niños de 6 a 12 años.

A.2.3. Visita guiada por mediación cultural: «Curiosidades arquitectónicas del Museo de América. Un edificio para un sueño»

Del 20 al 30 de abril de 2021.

Tras la creación del Museo de América por Real Decreto el 19 de abril de 1941, se encarga la construcción de un nuevo edificio para albergar las colecciones de etnología y arqueología americanas custodiadas hasta ese momento en el Museo Arqueológico Nacional. Un nuevo edificio ubicado en la Ciudad Universitaria de Madrid que ha vivido, desde el inicio de su construcción y hasta la actualidad, multitud de experiencias.

¿Quieres conocer el edificio y apreciar algunos de los detalles que lo convierten en una joya arquitectónica? ¿Te gustaría conocer algunas de las curiosidades que durante estos años lo han convertido en un edificio singular? Anímate y haz la visita con la ayuda de nuestro equipo de mediación cultural.

A.3. GASTROFESTIVAL 2021: «SABOREANDO AMÉRICA. GASTRORUTAS POR EL MUSEO DE AMÉRICA»

El Museo de América se sumó a la **XII convocatoria del Gastrofestival** con una propuesta para conocer curiosidades y piezas vinculadas a la gastronomía a través de las colecciones del museo, desde la época prehispánica hasta las sociedades indígenas contemporáneas, pasando por el periodo de los virreinos americanos. La actividad pudo realizarse a través de Instagram, escuchando a nuestros responsables de Colecciones, y/o presencialmente en el museo, conociendo algunas de estas piezas con nuestro equipo de mediación cultural.

20 de abril: GastroRuta por la América Prehispánica (a través de Instagram).

22 de abril: GastroRuta por la América Virreinal (a través de Instagram).

29 de abril: GastroRuta por la Etnología Americana (a través de Instagram).

20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29 y 30 de abril: Visitas guiadas por mediación cultural.

A.4. DÍA INTERNACIONAL DEL LIBRO

A.4.1. Directo de Instagram: «Conoce el museo a través de sus libros»

23 de abril de 2021.

La biblioteca del Museo de América se sumó, no solo a la celebración del Día Internacional del Libro, sino también a la del 80 aniversario de la fundación de nuestro museo. Por esta razón, propusimos para

el día 23 de abril la realización de un directo en redes sociales en el que recorrimos nuestra historia a través de los libros, tanto los publicados por el propio museo como aquellos en los que haya participado o colaborado. De esta forma, y siguiendo un orden cronológico, se presentaron las diferentes guías de visitantes, catálogos y estudios sobre las colecciones del museo o los catálogos editados hasta la fecha de exposiciones celebradas en el mismo, de forma que al final de la presentación el espectador pudiera tener un panorama general de la historia de la institución, pero también una bibliografía básica a la que acudir siempre que requiera de información sobre el museo, su historia y sus colecciones.

A.4.2. Liberación de libros. *Bookcrossing* en el Museo de América

Con motivo de la celebración del Día Internacional del Libro, el Museo de América realizó, entre los días 22 y 30 de abril, una «liberación» de libros en el Claustro de Papel (2.ª planta del museo) para que los visitantes pudieran recoger de forma totalmente gratuita aquellos que fueran de su interés. Los libros disponibles eran mayoritariamente de materias históricas o relacionadas con el Patrimonio Cultural español y americano (arqueología, historia, bellas artes, arte contemporáneo, etnografía, gestión cultural, etc.).

El museo animó también a todos aquellos que retirasen libros a realizar con ellos *bookcrossing*. Una vez leídos, y siguiendo las indicaciones que da la comunidad *bookcrossing*, el usuario puede liberarlos en «la jungla», dando así la oportunidad a otros lectores de disfrutarlos y de darles una nueva vida, permitiendo que inicien un viaje más allá del Museo de América.

A.5. DÍA INTERNACIONAL DE LA MUJER

Para conmemorar el Día Internacional de la Mujer 2021, celebrado el 8 de marzo, el Museo de América centró su programación mensual en las siguientes actividades dirigidas a diferentes tipos de público.

A.5.1. Visita guiada por mediación cultural: «La presencia de la mujer en las colecciones del Museo de América»

Del 9 al 27 de marzo de 2021.

La mujer desempeña un papel fundamental en la evolución de las diferentes sociedades presentes en el continente americano a lo largo de la historia. Algunas de las piezas de nuestra exposición permanente son representaciones de imágenes femeninas y muchas otras son trabajos realizados por ellas, generación tras generación, siguiendo la tradición presente en sus culturas.

Nuestro equipo de mediación cultural explicó algunas obras relacionadas con el mundo femenino durante el mes de marzo, celebrando así el Día Internacional de la Mujer.

A.5.2. Jornada juvenil sobre igualdad de género: «La mujer americana en la historia»

11 de marzo de 2021.

Con motivo de la celebración del Día Internacional de la Mujer, el Museo de América organizó una jornada destinada a jóvenes de ESO y Bachillerato en la que reflexionamos sobre la igualdad de género.

¿Cómo y cuándo surgió el término feminismo? ¿Cómo ha sido su evolución? ¿Qué papel han desempeñado las mujeres latinoamericanas en la historia? ¿Cómo se refleja esa labor en las colecciones del museo? Son algunos de los interrogantes que tratamos de resolver dando voz y protagonismo a los más jóvenes para construir entre todos un discurso que ponga a la mujer —y en especial a la mujer latinoamericana— en el puesto relevante que le corresponde.

Una jornada en la que reflexionamos sobre los avances logrados, pedir cambios que todavía no se han conseguido y celebrar el trabajo de muchas mujeres que han luchado para que nuestro mundo sea más igualitario.

A.5.3. Jornada para público infantil: «América, un continente en femenino»

26 de marzo de 2021.

Para continuar con la conmemoración del Día Internacional de la Mujer, el Museo de América, aprovechando un día no lectivo, propuso una jornada educativa infantil en torno a la figura de la mujer en el continente americano.

A lo largo de la jornada, las salas del museo se convirtieron en un particular tablero de juegos a través del cual pudimos descubrir de qué forma lo femenino se reflejó en las piezas de las colecciones. Conocimos las aventuras de la diosa Ixchel, la historia de la Dama de Cao y otras mujeres fuertes que lucharon por su país. Para completar con éxito la partida era necesario superar diferentes retos y misiones.

La actividad estaba dirigida a niños de entre 5 y 11 años y se desarrolló el viernes 26 de marzo en horario de 9:30 a 14:30 horas, con un horario ampliado de acogida y recogida para facilitar la compatibilización con la jornada laboral de los padres o responsables.

A.5.4. Festival Ellas Crean – Danzan en los Museos: «Un poco de nadie». Compañía Carmen Fumero

28 de marzo de 2021.

El Museo de América participó un año más en el «Festival Ellas Crean – Danzan en los Museos» para celebrar el Día Internacional de la Mujer. Un festival organizado por el Instituto de la Mujer que, en su edición número 17, siguió apostando por dar visibilidad a artistas y creadoras, darles el espacio que merecen y no tienen y poner sus trabajos en valor.

En esta ocasión, la bailarina canaria Carmen Fumero, junto a dos bailarines de su compañía, presentó su propuesta «Un poco de nadie», un punto de encuentro entre tres personajes anónimos, un paréntesis en el camino de cualquiera de nosotros, donde la búsqueda de una identidad propia y el encuentro con el fracaso son los protagonistas: «Un poco de nadie cuenta la historia de alguno de nosotros, habla de intentarlo y no lograrlo, de lo anónimo y de no ser nadie. Porque un alguien era una vez un don nadie que quiso y lo hizo».

A.6. DÍA INTERNACIONAL DE LOS MUSEOS: «EL FUTURO DE LOS MUSEOS: RECUPERAR Y REIMAGINAR»

18 de mayo de 2021.

Como todos los años, el día 18 de mayo el ICOM nos invita a reflexionar sobre un lema específico en torno a los museos.

En esta ocasión, bajo el lema «El futuro de los museos: Recuperar y reimaginar», el Día Internacional de los Museos 2021 invitó a los museos, a sus profesionales y a las comunidades a crear, imaginar y compartir nuevas prácticas, nuevos modelos de negocio para las instituciones culturales y soluciones innovadoras para los retos sociales, económicos y medioambientales del presente. El martes 18 de mayo el Museo de América ofreció entrada gratuita durante todo el día y horario de apertura ampliado hasta las 19:00 horas y se programaron diferentes actividades en esa semana para distintos tipos de público.

A.6.1. Actividad participativa: *El otro Museo de América*

Del 1 al 18 de mayo de 2021.

Para celebrar el Día Internacional de los Museos invitamos a nuestra comunidad de seguidores a mostrarnos de qué manera América o la impronta americana están presentes en sus vidas a través de imágenes de su entorno más inmediato (objetos, calles, gentes...).

Para ello los participantes pudieron enviar al museo, entre el 1 y el 18 de mayo, sus fotografías mediante correo electrónico, o a través de sus redes el mismo día 18 (Facebook, Twitter e Instagram). Los participantes debían etiquetar al museo y poner el hashtag #DIM2021 #MuseoAméricaContigo #AméricaCercaDeTi

Entre los participantes se sorteó una visita guiada gratuita al museo con el servicio de mediación cultural para profundizar en el conocimiento de América a través de las colecciones.

A.6.2. Taller familiar: *Replanteando el museo, replanteando el mundo*

22 de mayo de 2021.

Por fin ha llegado la gran fiesta de los museos y, para celebrarlo, nos proponen que pensemos cómo serán los museos del futuro ¿Podemos imaginarlos? Pero, ya que estamos, ¿qué tal si aprovechamos para repensar y replantearnos también el mundo? ¿Qué crees que podemos hacer para que nuestro mundo sea mejor? Más limpio, más sostenible, más justo... Todo eso en lo que estás pensando está incluido en los Objetivos de Desarrollo Sostenible que nos plantean las Naciones Unidas.

En este taller descubrimos algunos de los objetivos más destacados y creamos un juego para compartir todos estos retos con nuestra familia y nuestros amigos.

Actividad para familias con niños de 6 a 12 años.

A.6.3. Visita guiada por mediación cultural: «Curiosidades arquitectónicas del Museo de América. Un edificio para un sueño»

18 de mayo de 2021.

En línea con el lema del Día Internacional de los Museos y con la idea de recuperar y reimaginar estas instituciones para el futuro, aprovechamos el mes de mayo para continuar con nuestras visitas sobre curiosidades arquitectónicas de nuestro museo en sus 80 años de historia, ya que recuperar la información del pasado se convierte en la mejor manera de afrontar el museo futuro.

A.7. CONCIERTO RITMO, VERSOS Y CANTARES DEL PERÚ

19 de junio de 2021.

Para celebrar el Día Europeo de la Música (que tiene lugar el 21 de junio de cada año desde 1982), el Museo de América volvió a contar con la participación de la cantante peruana Miryam Quiñones, una de las más reconocidas y tenaces difusoras de la canción de autor latinoamericana contemporánea, con una amplia trayectoria musical en la que ha compartido escenario con los más reconocidos cantautores.

En esta ocasión, en el año que se celebra el Bicentenario del Perú, la artista nos propuso un recorrido por la obra de algunos de los poetas y cantores más representativos del último siglo en su país. Chabuca Granda, Alicia Maguiña, Nicomedes Santa Cruz, César Vallejo o José María Eguren son algunos de los ejemplos de autores cuyas obras interpretó durante el concierto, rindiendo con ello homenaje a su país cuando se conmemoran los 200 años de su independencia.

El concierto contó con aforo reducido (en función de las normativas sanitarias en vigor) y fue transmitido en directo a través del canal de YouTube del Museo de América para permitir la asistencia virtual de todos aquellos que quieran disfrutar de él.

A.8. PARTICIPACIÓN EN EL PROYECTO «MUSAE. MÚSICA EN LOS MUSEOS ESTATALES»

El Museo de América retomó la colaboración con «MusaE. Música en los Museos Estatales», un proyecto del Ministerio de Cultura y Deporte y Acción Cultural Española, que aúna música y patrimonio de la mano de jóvenes intérpretes españoles. Entre sus principales objetivos está el de impulsar las carreras de los nuevos talentos musicales nacidos o residentes en España, aportándoles formación innovadora mediante talleres especializados y facilitándoles un nuevo espacio profesional para desarrollar sus carreras.

Cada uno de los recitales o microrrecitales que se presentaron fueron especialmente concebidos para el museo en el que se celebraron, vinculando las piezas musicales con temas, fondos o salas de cada institución.

A.8.1. Concierto Cuarteto Lucentum

25 de septiembre de 2021.

En esta ocasión el museo contó con el Cuarteto Lucentum, formado por cuatro músicos alicantinos, que surge en el año 2013 por el afán de divulgar la literatura musical de la agrupación por excelencia de la música de cámara: el cuarteto de cuerda. Sus componentes se han licenciado en los conservatorios superiores de Alicante y Baleares, han realizado másteres y cursos de perfeccionamiento por toda la geografía europea y actualmente realizan una amplia actividad interpretativa orquestal y de cámara que los ha llevado a actuar por las mejores salas y auditorios de España, así como por otros países.

Su propuesta musical para el Museo de América abarcó diferentes piezas cuyos compositores o programas se vinculan al continente americano, finalizando con el estreno absoluto de una pieza contemporánea inspirada en la región de Darién, en un área selvática de Panamá.

A.8.2. Concierto Rhea Quartet

Domingo 17 de octubre de 2021.

También contamos con la participación de la agrupación Rhea Quartet, cuarteto de saxofones formado por cuatro jóvenes músicos comprometidos con la interpretación como medio de diálogo. Formado por personalidades musicales diferentes, configuran una identidad con un lenguaje propio donde invitan al oyente a unirse como quinto elemento en el discurso musical.

Su propuesta musical para el Museo de América llevó por título «Musicamérica», un recorrido por los principales países de América y su música más representativa, interpretada a través del saxofón. Viajaremos en un viaje sonoro por Argentina, Brasil o Cuba descubriendo sus ritmos autóctonos en un concierto-conferencia en el que nos adentramos en lo particular de cada música.

A.8.3. Concierto Quinteto O'Globo

20 de noviembre de 2021.

El Quinteto O'Globo es una agrupación de viento creada en la Escuela Superior de Música Reina Sofía en 2016, y cuyas cinco integrantes se formaron en el Instituto Internacional de Música de Cámara de Madrid.

A.9. JORNADAS EUROPEAS DE ARQUEOLOGÍA: EL INTERÉS ILUSTRADO POR LA ARQUEOLOGÍA. LAS PRIMERAS EXCAVACIONES ARQUEOLÓGICAS EN AMÉRICA A TRAVÉS DE LAS COLECCIONES DEL MUSEO

18, 19 y 20 de junio de 2021.

Los días 18, 19 y 20 de junio tuvieron lugar las Jornadas Nacionales de Arqueología 2021 (JNA) organizadas por el Instituto Nacional de Investigaciones Arqueológicas Preventivas (Inrap) de Francia.

Estas jornadas, que suponen el primer evento nacional dedicado a la arqueología en Europa, están dedicadas a la promoción y difusión de la investigación, de las colecciones y del patrimonio arqueológico, desde las excavaciones hasta el museo. El principal objetivo del evento es atraer a un público nuevo, en particular a quienes no conocen la arqueología.

El Museo de América se sumó a este interés por difundir la arqueología programando dos actividades en torno al tema «El interés ilustrado por la arqueología. Las primeras excavaciones arqueológicas en América a través de las colecciones del museo».

¿Cuáles fueron los primeros proyectos de excavación arqueológica en América? ¿Qué evidencias se conservan hoy en día de estos proyectos? ¿Cuál fue su aportación?

El conocimiento sobre los indígenas americanos se había centrado tradicionalmente en las fuentes históricas, que describían tan solo la época de la conquista y la situación posterior. A partir de la Ilustración comenzará a desarrollarse un interés por el pasado centrado en la materialidad conservada. Las excavaciones arqueológicas mostraron entonces una riqueza cultural que obligó a replantearse muchos de los conceptos imperantes en esa época en torno a los indígenas americanos: ¿Desde cuándo habitan estas tierras? ¿Cómo llegaron allí? ¿De dónde venían? ¿Qué civilizaciones desarrollaron? ¿Qué monumentos o evidencias se van conociendo de ellas?

A través de nuestra propuesta se dieron a conocer algunas de estas primeras excavaciones y de los materiales traídos a España para formar parte del Real Gabinete de Historia Natural de Carlos III en el último cuarto del siglo XVIII. Las explicaciones se centraron, principalmente, en las excavaciones en el área maya de la ciudad de Palenque, a través de los trabajos de Antonio del Río (1787), y en las culturas del norte de Perú a partir del proyecto de Martínez Compañón (1782-85), entre otros.

Los interesados pudieron participar en nuestra propuesta a través de Instagram, escuchando al responsable de la colección de América Prehispánica, y/o presencialmente en el museo conociendo algunas de estas piezas con nuestro equipo de mediación cultural.

18 de junio de 2021 - Directo del conservador del Departamento de América Prehispánica a través de Instagram.

18, 19, 22, 24, 29 y 30 de junio- Visitas guiadas de mediación cultural.

A.10. PROGRAMA DE SEMINARIOS RELACIONADO CON LA EXPOSICIÓN TEMPORAL «LA ESCLAVITUD Y EL LEGADO CULTURAL DE ÁFRICA EN EL CARIBE»

El Museo de América presentó una exposición que se enmarca en el proyecto europeo «Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World», dirigido por Consuelo Naranjo Orovio desde el Instituto de Historia del CSIC. A través del mismo, se pretende establecer un diálogo académico entre Europa y el Caribe mediante publicaciones, seminarios y distintas actividades destinadas a un público amplio.

Una de estas actividades es la exposición de carácter documental «La esclavitud y el legado cultural de África en el Caribe», comisariada por Miguel Ángel Puig-Samper (Instituto de Historia-CSIC), que tiene como eje central la presencia humana y cultural de África en el Caribe desde el siglo XVI a la actualidad.

La exposición estará acompañada por un programa de seminarios que se celebrarán en el Museo de América de octubre de 2021 a febrero de 2022.

- **8 de octubre** - Conferencia: «El Caribe Negro: las fotografías y vídeos de Héctor Méndez Caratini» por Héctor Méndez Caratini (Puerto Rico). Modera: Miguel Ángel Puig-Samper (Instituto de Historia-CSIC).
- **23 de octubre** - Proyección del documental y mesa redonda «La esclavitud y el legado cultural de África en el Caribe» por Miguel Ángel Puig-Samper (Instituto de Historia-CSIC), Isabel Fernández Morales (CCHS-CSIC) y Miriam Herrera Jerez (Universidad de La Habana). Modera: Consuelo Naranjo Orovio (Instituto de Historia-CSIC).
- **6 de noviembre** - Seminario: «La esclavitud africana en Cuba» por Mercedes García (Universidad de La Habana) y Oilda Hevia (Universidad de La Habana). Modera: Leida Fernández Prieto (Instituto de Historia-CSIC).
- **11 de diciembre** - Seminario: «El comercio de esclavos: África, España y América» por Rafael Pérez (Universidad de Sevilla) y Manuel Fernández (Universidad de Sevilla). Modera: Antonio Santamaría (Instituto de Historia-CSIC).
- **22 de enero** - Seminario: «Movimientos de resistencia y abolición de la esclavitud» por José Luis Belmonte (Universidad de Sevilla) y Luis Miguel García Mora (Fundación Mapfre). Modera: Consuelo Naranjo Orovio (Instituto de Historia-CSIC).
- **5 de febrero** - Seminario: «Los legados de la esclavitud» por Luis Méndez (Universidad de Sevilla) y Leida Fernández Prieto (Instituto de Historia-CSIC). Modera: Miguel Ángel Puig-Samper (Instituto de Historia-CSIC).

A.11. LA NOCHE DE LOS LIBROS. CUENTACUENTOS LA TRADICIÓN ORAL AMERICANA

1 de octubre de 2021.

El Museo de América se sumó a la celebración de la Noche de los Libros, evento organizado por la Comunidad de Madrid que celebró en 2021 su decimosexta edición. Conversaciones, encuentros con autores, cuentacuentos, conciertos, talleres, lecturas dramatizadas, performances y actividades para todos los públicos conformaron el programa, con más de 400 actividades gratuitas, tanto presenciales como online, en diferentes instituciones culturales.

El museo se sumó a la programación con una actividad digital que se difundió a través de nuestras redes sociales. En el cuentacuentos La tradición oral americana, los responsables de la biblioteca del Museo de América contaron historias tradicionales y fragmentos de cuentos de algunas culturas y grupos del continente americano. Además, nos hablaron sobre como era la tradición oral en estas culturas y como las historias podían perdurar y transmitirse de generación en generación.

A.12. CONMEMORACIÓN DEL 12 DE OCTUBRE

Para conmemorar el Día de la Hispanidad, el Museo de América ofreció el martes 12 de octubre un horario extraordinario de apertura, de 10:00 a 19:00 horas y entrada gratuita para todos los visitantes.

Además, programó para este día nuevas sesiones del «Cuentacuentos para familias 80 primaveras», estrenado en abril con motivo del aniversario de la creación del Museo de América en 1941.

A.13. MADRID OTRA MIRADA. VISITA GUIADA: «EL TIEMPO DE SABATINI. EL MUSEO DE AMÉRICA Y LA ILUSTRACIÓN»

15 y 16 de octubre de 2021.

El Museo de América participó un año más en la convocatoria de Madrid Otra Mirada, iniciativa del Ayuntamiento que permite descubrir el rico y variado patrimonio cultural de Madrid a través de todo tipo de actividades en instituciones culturales. Esta novena convocatoria está dedicada al arquitecto italiano Francesco Sabatini (en el año en el que celebramos el tercer centenario de su nacimiento en Sicilia).

El museo propuso un recorrido por el fascinante siglo en el que Francesco Sabatini desarrolló su actividad arquitectónica, contribuyendo a cambiar el aspecto de la ciudad de Madrid. Para ello se hizo una selección de las piezas más destacadas que nos ayudaron a comprender mejor la realidad española y americana en el periodo ilustrado.

A.14. NOVIEMBRE SABE A MÉXICO: XVI EDICIÓN DEL ALTAR DE MUERTOS

Un año más el museo contó con la colaboración de la Asociación Colonia Mexicana de Madrid para el montaje del Altar de Muertos y las actividades que lo acompañan en el ciclo «Noviembre sabe a México», que comenzó el domingo 24 de octubre. El Altar de 2021 estuvo dedicado al músico mexicano Agustín Lara, uno de los compositores de música melódica más relevantes de México y reconocido a nivel internacional. Tanto las ofrendas como la exposición de calaveritas interactivas que acompañaron al altar estaban bajo la temática «la música y la muerte» y mostraron contenidos multimedia relacionados con las piezas del conocido como Flaco de Oro.

A.15. PRESENTACIÓN DEL LIBRO: *HERNÁN CORTÉS EN EL SIGLO XXI. V CENTENARIO DE LA LLEGADA DE CORTÉS A MÉXICO*

11 de noviembre de 2021.

El Museo de América, la Fundación Academia Europea e Iberoamericana de Yuste, la Federación Extremadura Histórica y la Asociación Histórica Metelinense organizaron la presentación del libro *Hernán Cortés en el siglo XXI. V Centenario de la llegada de Cortés a México*. En él se recogen las contribuciones realizadas en el congreso internacional del mismo título celebrado los días 4, 5 y 6 de abril de 2019 en Medellín y Trujillo. El acto contó, además, con una conferencia de Dña. Ana Zabía de la Mata, jefa del Departamento de América Virreinal del Museo de América.

A.16. MESA REDONDA: «LA REAL ARMADA, IMPULSORA DE LA CIENCIA Y LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA»

18 de noviembre de 2021.

El Museo de América programó la mesa redonda «La Real Armada, impulsora de la ciencia y la Ilustración española» con la participación de los siguientes ponentes: León Arsenal, escritor y editor; Javier Santamarta, politólogo y escritor; Javier Alcázar, ex administrador del Museo de América; David Casado, autor del libro *La Marina ilustrada*.

A.17. III ENCUENTRO DE MUJERES LÍDERES: «ALZANDO SU VOZ»

27 de noviembre de 2021.

El Museo de América, en colaboración con la asociación peruana Una ventana abierta para la mujer en el mundo, conmemoró el Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer con un evento que tuvo como objetivo facilitar la capacitación y el desarrollo integral de las mujeres en la sociedad actual.

A.18. SEMANA DE LA CIENCIA Y LA INNOVACIÓN 2021

4 y 11 de noviembre.

Un año más, el Museo de América se sumó a la programación de la Semana de la Ciencia y la Innovación, una iniciativa de la Comunidad de Madrid a través de la Fundación para el Conocimiento Madri+d, con actividades en diferentes instituciones culturales que se celebraron entre el 1 y el 14 de noviembre.

A.18.1. Visita guiada «En territorio indígena. Búsqueda de recursos: impacto sociocultural y ambiental»

4 de noviembre de 2021.

En la visita se analizó de qué forma la búsqueda de recursos económicamente rentables en los territorios de culturas indígenas ha generado cambios sociales y alterado su equilibrio con la naturaleza.

A.19. JORNADA «LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA FRENTE A LA COVID-19. VULNERABILIDAD Y RESILIENCIA»

2 y 3 de diciembre de 2021.

La Asociación para el Estudio de la Ecología Humana y el Museo de América organizaron las jornadas tituladas «Los pueblos indígenas de la Amazonía frente a la COVID-19: vulnerabilidad y resiliencia», que se llevó a cabo los días 2 y 3 de diciembre de 2021.

Según el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la ONU, la pandemia de la COVID-19 es una «nueva amenaza para la salud y la supervivencia de los pueblos indígenas» y en consecuencia para la preservación de culturas ancestrales y de la biodiversidad que estas protegen.

En América Latina, 53 millones de personas pertenecen a pueblos indígenas, el 9,8 % de la población regional. En la Amazonía (la mayor selva tropical del planeta) viven 1,5 millones de indígenas de 385 grupos, la mitad del conjunto de América Latina. A las amenazas que representan para los pueblos indígenas de la Amazonía las actividades extractivas —de empresas hidroeléctricas, petroleras, mineras y madereras—, la agroindustria, el narcotráfico y la penetración misionera, se suma hoy la pandemia de la COVID-19.

Las comunidades indígenas de la Amazonía son las poblaciones más vulnerables frente a la pandemia y las más afectadas. La pérdida de control sobre sus territorios expone a estas comunidades a un elevado riesgo de contagio y limita sus posibilidades de establecer medidas autónomas para afrontar la pandemia.

En las jornadas participaron Noemí Gualinga (Ecuador), Red Colectivo de Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva; Iva Miranda Pires (Portugal), presidenta de la Society for Human Ecology; Pablo Montoya Chica (Colombia), director de Sinergias, Alianzas Estratégicas para la Salud y el Desarrollo Social; Ana Lúcia Pontes (Brasil), investigadora del grupo Saúde, Epidemiologia e Antropologia dos Povos Indígenas; Alfredo Wagner Berno de Almeida (Brasil), coordinador del Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, y Teresa Mayo, investigadora de Survival International.

A.20. CONCIERTO DE NAVIDAD «PURO GERSHWIN»

18 de diciembre de 2021.

Tres músicos habituales del panorama jazzístico nacional, la cantante Sheila Blanco, el pianista Federico Lechner y el guitarrista Chema Saiz, forman este trío de voz, piano y guitarra para rendir homenaje al genial compositor George Gershwin, una de las piedras angulares no solo de la música de jazz, sino de la historia de la música del siglo xx. Usando la improvisación y la constante comunicación entre los tres para crear una música expresiva y viva, el trío utiliza muchos de los grandes temas del neoyorquino para disfrutar y para dejar su impronta sobre ellos.

Algunos de los temas interpretados fueron *Summertime*, *Nice work if you can get it*, *My man 's gone now*, *But not for me*, *I love you Porgy*, *Someone to watch over me* y algunas otras melodías inspiradas, la mayoría con letras de su también genial hermano, Ira Gershwin. El concierto se transmitió en directo a través del canal de Youtube del Museo de América.

B. ACTIVIDADES DIDÁCTICAS

B.1. VISITAS GUIADAS REALIZADAS POR EL SERVICIO DE MEDIACIÓN CULTURAL DEL MUSEO DE AMÉRICA

El servicio de mediación cultural del Museo de América tiene como objetivo promover nuevas vías de comunicación con el visitante. El objetivo es acercar la cultura a los ciudadanos y responder a las dudas que se planteen sobre las colecciones, exposiciones, actividades o servicios que ofrece el museo. Es un servicio gratuito y continuado, ofrecido por un equipo de mediadores culturales y dirigido al público general:

- Visita guiada a la exposición temporal «De Belén a América. Una visión del pesebre». Entre enero y febrero de 2021.
- Visita guiada «La presencia de la mujer en las colecciones del Museo de América: Rituales y conocimiento femenino». Del 9 al 13 de marzo de 2021.
- Visita guiada «La presencia de la mujer en las colecciones del Museo de América: Rol de la mujer en época virreinal (criadas, mestizas, negras e indígenas)». Del 16 al 20 de marzo de 2021.
- Visita guiada «La presencia de la mujer en las colecciones del Museo de América: Diosas, sacerdotisas y monjas. La mujer en el culto religioso». Del 23 al 27 de marzo de 2021.
- Visita guiada «Curiosidades arquitectónicas del Museo de América. Un edificio para un sueño». Entre abril y octubre de 2021.
- Visita guiada para el «Gastrofestival Saboreando América. GastroRutas por el Museo de América». 20, 21,22, 23, 24,27, 28, 29 y 30 de abril.
- Visita guiada a la exposición temporal «Más que un lance. La cultura del toro en América». Entre mayo y noviembre de 2021.
- Visita guiada «El interés ilustrado por la arqueología. Las primeras excavaciones arqueológicas en América a través de las colecciones del museo». Entre junio y octubre de 2021.
- Visita guiada «El tiempo de Sabatini. El Museo de América y la Ilustración». 15 a 17 de octubre de 2021.
- Visita guiada al XVI Altar de Muertos dedicado a Agustín Lara. Octubre y noviembre de 2021.
- Visitas guiadas dentro del proyecto «Permanentemente temporal. Recorridos por la exposición permanente del Museo de América». Entre los meses de noviembre de 2021 y abril de 2022 se plantearon tres recorridos distintos: «Historia de un presente», «Animales simbólicos en las culturas americanas», y «Rastro afrodescendiente».

B.2. VISITAS GUIADAS REALIZADAS POR VOLUNTARIOS CULTURALES DE LA CEATE

El Museo de América cuenta con un servicio de visitas guiadas realizadas por voluntarios culturales pertenecientes a la CEATE (Confederación Española de Aulas de la Tercera Edad) que se encargan de mostrar y explicar de forma altruista las colecciones, tanto a grupos escolares de Educación Secundaria y Bachillerato, con contenidos adaptados a la enseñanza reglada, como a grupos de adultos (más de 8 personas).

B.3. VISITAS / TALLER PARA GRUPOS ESCOLARES. CURSO 2020/2021. DE OCTUBRE A JUNIO

En el comienzo del curso escolar 2020-2021, tan diferente para todos los que trabajamos en el ámbito educativo, nuestro objetivo prioritario siguió siendo el de acercar las colecciones a los centros escolares a través de su participación en nuestras propuestas didácticas, contribuyendo con ello a difundir la riqueza del continente americano y del patrimonio que el museo custodia.

Para ello, y teniendo en cuenta las condiciones sanitarias, ofertamos la modalidad de visita/taller presencial (cumpliendo las recomendaciones y aforos permitidos por las normativas en vigor) y ampliamos nuestra oferta con algunas de nuestras propuestas reconvertidas al formato vídeo/taller para poder realizarlas en el espacio del centro educativo.

Las actividades incluyeron la posibilidad de escoger entre dos temas en cada uno de los ciclos formativos.

B.3.1. Para grupos de Educación Infantil (3 a 6 años)

Érase una vez... ¡Un cuento muy animal!:

¿Sabíais que en cada continente son típicos animales distintos? ¿Se os ha ocurrido pensar alguna vez en la importancia que estos tienen para diferentes culturas? En esta visita-taller escuchamos algunos de los cuentos y leyendas que se contaban en América antes de que llegaran los españoles y, a través de ellos, conocimos la fauna del continente y su relación con los pueblos que habitan allí. ¿Preparados? Pues, érase una vez...

La actividad de taller consistió en la construcción de una figura en cartón inspirada en un tótem con los animales conocidos durante la visita.

Los nuevos sabores de Tiwa: un continente para comérselo:

En esta visita-taller acompañamos a una niña de la tribu de los Sioux llamada Tiwa en un viaje muy especial en el que conocimos otros pueblos de su continente ¿Imagináis qué es lo que más le sorprendió de cada lugar? ¡Sus plantas y frutos! Junto a ella descubrimos muchos alimentos que tienen su origen en América gracias a este cuento que nos llevará... ¡de sabor en sabor!

En la actividad de taller se trabajó plantando semillas de girasol o tomate en un recipiente decorado por los participantes. Se recalcó la importancia del cuidado de las plantas y de la buena alimentación.

B.3.2. Para grupos de Educación Primaria (6 a 11 años)

1.º, 2.º y 3.º de PRIMARIA

Con pictos y señales. Los sistemas de comunicación más curiosos de América:

Conseguir entenderse con los demás es muy importante y puede conseguirse de muchas formas. En esta visita-taller conocimos un montón de sistemas de comunicación diferentes que se usaron durante años en el continente americano... ¡y que no habríais imaginado! También entendimos como se fueron transformando con la llegada de los europeos a América y hasta nos convertimos en hábiles costureros por un rato. Si no lo habéis entendido, en este taller os lo contamos... ¡con pictos y señales!

En la actividad de taller se realizaron pequeños tejidos inspirados en la escritura en tocapus (supuesto sistema de comunicación textil) unidos después para hacer una manta entre todos.

Tú al Ártico y yo a Texas. Un viaje por las tribus de Norteamérica:

En esta visita-taller nos divertimos descubriendo el Norte del continente americano: nos abrigamos para empezar nuestro viaje desde el mismísimo Ártico y no paramos hasta llegar al sur de los Estados Unidos. Toda una aventura en la que tuvimos la oportunidad de conocer los diferentes pueblos que han habitado esta parte del continente desde tiempos ancestrales.

En la actividad de taller, a través de diferentes materiales decorativos, se crearon personajes inspirados en las Kachinas, unas muñecas rituales indígenas propias de algunas culturas del norte del continente.

4.º, 5.º y 6.º de PRIMARIA

Amazonía directo. De jóvenes exploradores a grandes reporteros:

Tenemos una gran noticia: ¡el Museo de América busca reporteros! En esta visita-taller nos convertimos en unos periodistas muy atentos para recopilar un montón de datos interesantísimos... ¡sobre la forma de vida en el Amazonas! Aprendimos qué preguntas nos pueden responder los objetos que custodiamos en el museo y seguimos la pista de un aventurero español que se rodeó de niños para explorar el continente. Toda una experiencia ¡en directo!

En la actividad de taller, como periodistas, los niños se encargaron de plasmar en diferentes soportes los datos recogidos durante la visita para crear su propia noticia.

Hablando en plata. Tras las huellas de las ciudades míticas de América:

¿Habéis escuchado hablar de El Dorado? ¿Os suena la tierra del Rey Blanco? Con la llegada de los europeos a América las leyendas del viejo continente se fusionaron con las historias indígenas que hablaban de míticas ciudades llenas de riquezas que aún hoy se siguen buscando. ¿Os atrevéis a intentar localizarlas una vez más? En esta visita- taller legendaria todo es posible.

En la actividad de taller, a través de material de uso cotidiano, aprendimos diferentes técnicas de trabajo en frío del metal, como el repujado o el grabado en plata.

B.4. VISITAS / TALLER PARA GRUPOS ESCOLARES. CURSO 2021/2022. DE OCTUBRE A JUNIO

Durante el curso escolar 2021/2022, el Museo de América retomó las actividades didácticas gratuitas dirigidas a grupos escolares de Educación Infantil y Primaria, ofreciendo a los centros escolares un acercamiento al museo y sus colecciones a través de recorridos adaptados a los diferentes ciclos educativos.

B.4.1. Para grupos de Educación Infantil (3 a 6 años)

¡Nos vamos de expedición! Plantas y animales del Nuevo Mundo:

En esta visita nos convertimos en científicos que realizan una expedición naturalista por el continente americano, conociendo y tomando nota de una gran variedad de especies botánicas y animales.

La actividad de taller consistió en conocer un ave con importante significado simbólico en América, el quetzal, y la realización de uno con cartulinas y lanas de colores.

B.4.2. Para grupos de Educación Primaria (6 a 11 años)

Ochenta primaveras:

¡Alguien muy especial cumple 80 años! Y no solo nosotros hemos sido invitados, también los indígenas del Amazonas con sus plumas, los inuit en su kayak, caciques Quimbaya, incas de las montañas... ninguno quiso perderse la fiesta. ¿Quién será el homenajeado? Nada más y nada menos que el mismo Museo de América. A través de la visita, fuimos descubriendo cuál ha sido la historia y vida del museo durante este tiempo, cuáles son sus tesoros más preciados y cómo han llegado hasta aquí.

La actividad del taller consistió en la elaboración de una tarjeta de felicitación para el Museo, utilizando técnicas de papel y pop-up adaptadas a cada ciclo de Primaria.

B.5. ESCUELA DE NAVIDAD: UN VIAJE EN EL TIEMPO

En una Navidad tan diferente, en la que no pudimos realizar muchos de nuestros planes habituales, el museo propuso acompañarnos en un viaje a través del tiempo.

Viajar en el tiempo es uno de los anhelos del ser humano. Aún no podemos hacerlo, pero ¿cuántas veces hemos fantaseado con la idea de desplazarnos al pasado o al futuro? Aplicamos la fantasía en esos momentos difíciles y construimos nuevos relatos a partir de nuestra propia historia.

Conceptos como el tiempo, el espacio, la simultaneidad y la linealidad constituyeron el hilo conductor que, de forma transversal, atravesó todas las actividades diseñadas para esta Escuela de Navidad, combinando como siempre visitas a las salas con talleres y actividades lúdicas.

B.6. ACTIVIDADES PARA FAMILIAS

B.6.1. Cuentacuentos para familias: 80 primaveras

Para celebrar el 80 cumpleaños del Museo de América, las familias participantes recibieron una invitación de cumpleaños y tras descubrir que el cumpleaños es el propio museo, comprobaron que no eran los únicos invitados al festejo. Los indios del Amazonas con sus plumas, los inuit en su kayak, caciques Quimbaya, incas de las montañas... ninguno quiso perderse la fiesta. Y así poco a poco fuimos descubriendo cuál ha sido la historia y vida del museo durante este tiempo, cuáles son sus tesoros más preciados y cómo han llegado hasta aquí.

Actividad presencial para familias con niños de 6 a 12 años.

B.6.2. Propuesta digital: crea tu propia máscara de carnaval

13 y 14 de febrero de 2021.

El carnaval es una fiesta de origen precristiano que celebraba el fin del ciclo de invierno. Era un momento de excesos, burlas y diversión, para invertir el orden natural y social y para la celebración de la vida. El cristianismo la incorporó a su calendario, haciéndolo coincidir con el ciclo de Cuaresma

y la licencia para ciertos excesos antes del período de abstinencia. La migración europea a América lo difundió por todo el continente, donde se celebran algunos de los carnavales más famosos del mundo.

Coincidiendo con la celebración del Carnaval, el Museo de América puso a disposición de las familias una propuesta de actividad digital en la web el fin de semana del 13 y 14 de febrero.

A partir de algunas máscaras pertenecientes a las colecciones del museo, la propuesta se dirigió a los niños para que realizasen desde casa sus propias máscaras de Carnaval, atendiendo a diferentes niveles de dificultad en las manualidades propuestas.

El Museo animó a los participantes a compartir sus manualidades con los hashtag #CarnavalEnElMuseo y #ElMuseoEnFamilia.

B.6.3. Cuentacuentos para familias: *El hallazgo de Kimani*

28 de febrero de 2021.

En conmemoración del Mes de la Historia Afroamericana, que se celebra cada mes de febrero en EE. UU., el Museo de América propone esta sesión de cuentacuentos para público familiar.

Partiendo de una de las piezas de origen africano de la colección del Museo de América, se realizó la narración de la historia de Kimani, una niña americana que encuentra en un viejo desván un extraño objeto que le llevará a descubrir los orígenes africanos de su familia, cuyos antepasados llegaron en 1860 a bordo de El Clotilde, último barco negrero estadounidense. A partir de aquí descubrirá las dificultades que los negros encontraron en un destino no escogido por ellos, tales como la esclavitud, el racismo o la desigualdad, circunstancias que no impidieron que se acabara convirtiendo en su hogar. Comprenderá así cómo la riqueza y variedad de lo que hoy en día es América es fruto de estas mezclas e intercambios.

La actividad se realizó de forma presencial y se retrasmitió vía *streaming* a través de las plataformas digitales del museo.

B.6.4. Itinerarios autogestionados: *tras la pista de... los tesoros virreinales*

Actividad para familias planteada como un recorrido autogestionado apoyado por material impreso, centrado en dar a conocer algunas de las piezas del período virreinal, el cual se extiende entre el siglo XVI y los inicios del XIX. Las obras de esta época permitieron conocer a los habitantes de los virreinos en qué lugares vivían, sus profesiones, ocupaciones y entretenimientos.

El itinerario no era una visita guiada, sino una actividad pensada para que los niños, con ayuda de los adultos acompañantes, realizasen diferentes juegos propuestos en un cuadernillo recogido en la taquilla del museo. No era necesaria reserva previa, ya que esta actividad se podía realizar en cualquier momento.

Hubo dos propuestas diferentes, una para niños de 3 a 7 años y otra para niños de 8 a 12. Y al acabar pudieron solicitar en la taquilla su diploma de detective, que certifica su habilidad para resolver con acierto los enigmas planteados en el itinerario.

C. EXPOSICIONES TEMPORALES

C.1. EXPOSICIONES REALIZADAS EN EL MUSEO

C.1.1. Sala de exposiciones temporales de la planta baja

«Nacimiento. Miradas en el tiempo». Del 26 de noviembre de 2021 al 13 de febrero de 2022

El Museo de América presentó una exposición de la Fundación Amparo y Manuel (AMMA), fundación mexicana creada en 2003 para promover la cultura del país y sus tradiciones. La colección de Fundación AMMA tiene su origen en la tradición y el legado de sus dos miembros fundadores, cuya familia ha fomentado el coleccionismo, la creación de espacios museísticos y proyectos culturales. Como parte del legado familiar, también preservan una colección de arte popular conformada por 50 pasajes bíblicos del Antiguo y Nuevo Testamento, con mil figuras de barro policromado realizadas por el veracruzano Felipe Nieva durante la primera mitad del siglo xx.

Desde el 2013 Fundación AMMA presenta esta colección desde una mirada contemporánea a través de la exposición «Nacimiento, Miradas en el tiempo» que ha recorrido diferentes museos de la República Mexicana y ahora llega, por vez primera, a España. En el museo consistió en la exhibición de cada una de las escenas bíblicas dentro de vitrinas, transparentes e iluminadas, que provocan una experiencia sensorial en el espectador. La muestra también fue acompañada de una instalación fotográfica donde se mostraron a detalle la intensa gestualidad, policromía, verosimilitud y animidad de las piezas.

C.1.2. Sala de exposiciones temporales de la primera planta

«De Belén a América. Una visión del pesebre». Del 3 de diciembre de 2020 al 28 de febrero de 2021

El Museo de América expuso un año más en estas fechas un conjunto destacado de los belenes americanos de su colección permanente.

Los nacimientos realizados en Quito, Buenos Aires y Perú escenifican la gran calidad del arte del belén de los países andinos. Destaca por su belleza el belén quiteño formado por un importante conjunto de piezas del siglo xviii, que muestra la tradición y el mestizaje característico de las representaciones americanas, donde se une el esplendor del barroco quiteño con el sentir más popular.

La exposición, que se iba a clausurar el 7 de febrero, tras la celebración de Nuestra Señora de la Candelaria, se prorrogó hasta el 28 de febrero de 2021.

El equipo de mediación cultural del Museo de América estuvo disponible para explicar el Belén desde el jueves 3 de diciembre y durante todo el mes (de martes a sábados, de 11:00 a 13:30 horas, exceptuando festivos y días de cierre del museo).

«Más que un lance. La cultura del toro en América». Del 18 de mayo al 21 de noviembre de 2021.

El Museo de América, en el marco del proyecto «Culturas del toro en los Museos Estatales», iniciativa de la Subdirección General de Gestión y Coordinación de Bienes Culturales, dedicó una sala dentro del recorrido de la exposición permanente para presentar, coincidiendo con el Día Internacional de los Museos, una exposición temporal en la que reflexionó sobre la imagen del toro, una estampa que está unida a nuestro imaginario desde el mundo antiguo.

Su tamaño, fortaleza y bravura en la embestida lo convirtieron en un poderoso adversario con el que medir las fuerzas. La imagen del toro llegó a asociarse con el mundo sobrenatural, formando parte de la pléyade de dioses egipcios, o adoptando la forma del Minotauro, ser híbrido de la mitología griega que reunía cualidades poderosas.

Al mismo tiempo, el ganado vacuno ofrece, desde hace siglos, un aprovechamiento económico indudable, no solo en lo que se refiere a aspectos de consumo alimenticio sino también en relación con la obtención de materias primas relacionadas con la indumentaria, además de su uso como elemento de tracción animal y transporte. Su amplia explotación explica la selección que ha sufrido para mejorar sus características, dando origen a grandes rebaños que han supuesto para propietarios, hacendados o estancieros, símbolo de riqueza y poder.

Partiendo de estos aspectos, en la exposición se abordó la introducción europea de este tipo de ganado en América, la forma de explotación en grandes haciendas y el control social ejercido en la participación de algunas celebraciones. A través de piezas procedentes de Perú y México, se explicó el surgimiento de suertes taurinas propias, —como el caso del capeo a caballo peruano, en el que mujeres y esclavos podían lograr un reconocimiento que les era negado en otros aspectos por su pertenencia a un grupo social concreto— o la institucionalización de una tradición basada en las faenas ganaderas cotidianas —y elevada a deporte nacional— como es el caso de la charrería mexicana.

La pugna entre el toro y el ser humano se ha ritualizado en ceremonias religiosas y lúdicas desde la antigüedad hasta nuestros días. Hoy conservamos espectáculos o fiestas en los que este animal sigue siendo protagonista, donde no solo podemos escuchar aplausos o protestas, sino acercarnos a las implicaciones que se han establecido en el ámbito económico o social, a valores inmateriales que van más allá de un lance.

C.1.3. Claustro de la segunda planta

«La esclavitud y el legado cultural de África en el Caribe». Del 7 de octubre de 2021 al 20 de febrero de 2022.

El Museo de América presentó una exposición enmarcada en el proyecto europeo «Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World», dirigido por Consuelo Naranjo Orovio desde el Instituto de Historia del CSIC. A través del proyecto se pretendía establecer un diálogo académico entre Europa y el Caribe mediante publicaciones, seminarios y distintas actividades destinadas a un público amplio.

Una de estas actividades fue una exposición de carácter documental comisariada por Miguel Ángel Puig-Samper (Instituto de Historia-CSIC), que tuvo como eje central la presencia humana y cultural de África en el Caribe desde el siglo XVI a la actualidad.

La exposición ofreció, a través de 30 paneles de fotografías y texto, un recorrido por la historia de la esclavitud transatlántica y el rastro de África en América. Las imágenes y textos sirvieron como aproximación del público al comercio esclavista por el que fueron trasladados a América doce millones y medio de esclavos africanos desde los primeros años del siglo XVI hasta 1866, y reveló los orígenes diversos de los esclavos, sus etnias y culturas distintas, así como el legado de los esclavos africanos en América, mostrando la influencia cultural africana en la comida, la música, la danza, la religiosidad popular, el folklore, la literatura o las artes plásticas en el Caribe.

La exposición se acompañó de un programa de Seminarios realizados en el museo entre octubre de 2021 y febrero de 2022.

C.2. PRÉSTAMO DE OBRAS PARA EXPOSICIONES TEMPORALES

- «El sentido de la Escultura». Sede: Fundación Joan Miró, Barcelona. Del 5 de octubre de 2021 al 6 de marzo de 2022. Pieza: vasija de la cultura chimú (MAM 10126).
- «El viaje más largo. La primera vuelta al mundo». Sede: Museo de San Telmo, San Sebastián. Del 25 de junio al 24 de octubre de 2021. Pieza: tocado. Amazonía brasileña (MAM 1993/02/004).

- «BIBA CHAMORU! Cultura e identidad en las Islas Marianas». Sede: Museo Nacional de Antropología, Madrid. Del 11 de noviembre de 2021 al 06 de marzo de 2022. Piezas: dibujos *Mujer de Umatac* (MAM 02291), *Hombre de Umatac* (MAM 02292), *Indios de Umatac* (MAM 02293).
- «La flota de Nueva España y la búsqueda del galeón Nuestra Señora del Juncal». Sede: Archivo General de Indias, Sevilla. Del 15 de noviembre de 2021 al 10 de marzo de 2022. Piezas: lingote de oro (MAM 1988/06/14), lingote de plata (MAM 1988/06/19).
- «Tornaviaje. Arte iberoamericano en España». Sede: Museo Nacional del Prado, Madrid. Del 15 de noviembre de 2021 al 10 de marzo de 2022. Piezas: cuadros *Indio principal de Quito* (MAM 00071), *Yapanga de Quito* (MAM 00074), *Virgen de Valvanera* (MAM 00161); levantamiento de depósitos: cuadros *Los mulatos de Esmeraldas* (MAM 00069), *Reducción de los indígenas de Paraca y Pantasma* (MAM 00093), *Recepción de Cortés en Texcoco. Xicoténcatl hace las paces y los caciques ofrecen sus hijas a Cortés* (MAM 00108), *Conquista de México: Visita de Cortés a Moctezuma* (MAM 00111), *Conquista de México: Destrucción de Tenochtitlan* (MAM 00124), *Abrazo ante la Puerta Dorada* (MAM 00131), *Presentación de la Virgen en el Templo* (MAM 00132), *Desposorios de la Virgen* (MAM 00133), *El sueño de san José* (MAM 00134), *Asunción de la Virgen* (MAM 00136), *Retrato de D.^a María Luisa de Toledo con acompañante indígena* (MAM 2016/06/01).

D. PUBLICACIONES

Robledo, B. y Aranda, C. E. (Coords.) (2021): *Miguel de la Quadra-Salcedo. Fotograma a fotograma*. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.

E. ACCIONES FORMATIVAS PARA ESPAÑA Y OTROS PAÍSES DE LA UE

E.1. BECAS FORMARTE DE FORMACIÓN Y ESPECIALIZACIÓN EN MATERIAS DE LA COMPETENCIA DE LAS INSTITUCIONES CULTURALES DEPENDIENTES DEL MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE

Una beca FormARTE (Modalidad B. Becas de Museología) en el departamento de América Virreinal, con una duración de 7 meses (14/12/2020 a 30/06/2021): **Cristina Díez Sánchez**.

E.2. PRÁCTICAS FORMATIVAS POR CONVENIO FIRMADO ENTRE EL MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE Y OTRAS INSTITUCIONES CULTURALES Y EDUCATIVAS

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Universidad Complutense de Madrid, con una duración de 300 horas (01/12/2021 a 23/02/2022). Departamento de Colección Permanente y Técnicas y Recursos Museográficos: **María Grajera Barroso**.

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Universidad Complutense de Madrid, con una duración de 450 horas (15/11/2021 a 25/03/2022). Departamento de América Precolombina: **María Ovejero Aparicio**.

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales de Madrid, con una duración de 550 horas (13/10/2021 a 30/03/2022). Departamento de Conservación y Restauración: **Georgia-Gabriela Simigdala**.

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales de Madrid, con una duración de 300 horas (26/04/2021 a 23/07/2022). Departamento de Conservación y Restauración: **Yolanda Muñoz Martínez**.

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales de Madrid, con una duración de 300 horas (26/04/2021 a 23/07/2022). Departamento de Conservación y Restauración: **Estela Ortega Márquez**.

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Escuela Superior de Conservación y Restauración de Bienes Culturales de Madrid, con una duración de 300 horas (26/04/2021 a 23/07/2022). Departamento de Conservación y Restauración: **Inmaculada Álvarez Martínez**.

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Universidad Complutense de Madrid, con una duración de 300 horas (19/04/2021 a 12/07/2021). Departamento de Conservación y Restauración: **Ya-Chun Tang**.

Una práctica formativa por convenio firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y la Universidad Complutense de Madrid, con una duración de 300 horas (19/04/2021 a 12/07/2021). Departamento de Conservación y Restauración: **Marta Molinari Bou**.

F. PROYECTOS

F.1. ESTUDIO Y CONSERVACIÓN DE LA SERIE LA VIDA DE LA VIRGEN DE MIGUEL CABRERA

El departamento de Conservación y Restauración del Museo de América, en colaboración con el departamento de América Virreinal, inició un proyecto de estudio y restauración de un importante conjunto de once pinturas sobre lienzo que componen la serie de la *Vida de la Virgen*, firmadas y fechadas por el artista novohispano Miguel Cabrera en 1751. El proyecto ha recibido una subvención de la Fundación Getty de Los Ángeles en el marco de la iniciativa «Conserving Canvas», por la que se apoyan proyectos de intercambio profesional, formación y capacitación en conservación-restauración de pintura sobre lienzo, especialmente referidos a tratamientos estructurales de los soportes de tela.

Los principales objetivos del proyecto son: conservar y restaurar el conjunto de lienzos para posibilitar su exhibición y estudio; estudiar y documentar la historia de la serie pictórica; investigar las técnicas y materiales pictóricos del artista; intercambiar conocimientos con otros profesionales sobre aspectos técnicos de la pintura virreinal y su conservación; capacitar restauradores en tratamientos estructurales de pintura sobre lienzo —en especial de pintura virreinal novohispana—; y por último, difundir el trabajo realizado mediante una publicación y una exposición final.

Normas para la publicación de originales

Anales del Museo de América es una publicación del Museo de América (Madrid), editada por la Secretaría General Técnica del Ministerio de Cultura y Deporte. Tiene por objeto la publicación de investigaciones relacionadas con el americanismo, el patrimonio cultural americano y las Indias.

Derechos de autor. Una vez que el artículo es aceptado por la revista, los autores ceden los derechos para publicar y distribuir el texto tanto en formato impreso como electrónico, así como para archivarlo y hacerlo accesible en línea. Los textos publicados son propiedad intelectual de sus autores y de la revista, y pueden ser utilizados por ambos, citando siempre la publicación original. Los textos podrán utilizarse libremente para uso educativo, siempre que se cite el autor y la publicación. Los lectores podrán distribuir el artículo en formato electrónico con fines no comerciales, citando la fuente original. No se permite la reproducción o copia del archivo y su posterior publicación en otro sitio web, a menos que se disponga de la autorización expresa de sus autores y de la revista.

Aceptación de originales. El Consejo de Redacción revisará los originales presentados, aprobará o no su publicación y podrá sugerir al autor (o autores) las modificaciones que crea oportunas tanto formales como de contenido. Asimismo, cuando lo estime conveniente, podrá recurrir al arbitraje de personas de reconocido prestigio ajenas al Consejo de Redacción.

FORMATO Y ESTRUCTURA DEL TEXTO

- Se reciben textos en **español, portugués e inglés**.
- Formato **Word** (A4; márgenes laterales de 3 cm y superior e inferior de 2,5 cm). Espacio: **1,5 puntos**. Espacio en notas al pie: **1 punto**. Párrafos: **sangría** a 1,25 en primera línea. **Alineación justificada**, páginas **numeradas**.
- **Extensión máxima: 10 000-12 000 palabras** incluyendo notas y bibliografía. Según temática la revista valorará otras extensiones. Reseñas en torno a **2000 palabras**. Se potenciará la crítica frente al resumen de contenido. Debe figurar información bibliográfica completa de la obra reseñada.
- **Ilustraciones:** máximo **10**. Según temática, la revista valorará un número superior.
- **Título, resumen y palabras clave:** en **español e inglés**.
- **Extensión resumen / palabras clave:** **120-150** palabras / **6** palabras clave (deberán permitir la localización del texto en búsquedas informáticas por temática, metodología, localización geográfica y cronológica).
- **Organización del texto:** apartados y subapartados se indicarán en letra minúscula y negrita dentro del texto, numerados de forma manual (ejemplos: 1. / 1.1. / 1.2.).
- **TODOS LOS TEXTOS DEBEN ACOMPAÑARSE DE DOCUMENTO WORD APARTE CON LOS SIGUIENTES DATOS:** **título, nombre de autores/as, correo electrónico** (para autoría múltiple, al menos figurará el correo de una persona), **afiliación institucional** y fecha de envío. Se incluirán agradecimientos o financiación, si los hubiese. El nombre de los autores (o cualquier mención que permita identificación) no podrá figurar en ningún otro lugar (texto, notas, o resumen).

NORMAS DE EDICIÓN

- **Notas** siempre al pie. NUNCA AL FINAL DEL TEXTO. Las llamadas de nota siempre antes de signos de puntuación. Si aluden a una palabra concreta irán junto a ella.
- **Citas textuales cortas: entrecomilladas y en letra redonda** (NO cursiva). Comillas angulares («...»), reservando las voladas (“...”) y las simples (‘...’) para entrecomillar partes de un texto ya entrecomillado (Ejemplo de la Real Academia Española: «La RAE citó: “Y el gato dijo ‘Miau’»).
- **Citas textuales largas (más de 3 líneas): en párrafo aparte y letra redonda** (NO cursiva), sin entrecomillado y con sangrado de 1,25 cm en el margen izquierdo. Se aportará **traducción de citas textuales originales en lengua distinta al español**. Toda cita textual irá acompañada del nombre del autor y la fuente de donde se extrajo (Ejemplo: «El artista trabaja para su posteridad igual que el héroe, mientras el poderoso solo trabaja para la próxima crisis» (Pastor, 2016: 29).
- **Citas de inscripciones, firmas o documentos originales:** se **transcribirán** íntegramente y conservando **grafía, signos de puntuación y separaciones de las palabras o líneas** que aparezcan en el texto original. Ejemplo: «Los cuales se mezclaron entre los dhos [dichos] yndios y tomaron sus rritos y / ceremonias y traje y las mujeres que les pareció de las más prin / cipales y cacicas....».

Si faltase alguna letra se utilizarán **corchetes** para diferenciarlo de las aclaraciones, que van entre paréntesis: Ejemplo: dhos [dichos] yndios.

- **Uso de cursiva para:** palabras y expresiones en otra lengua, títulos de obras de arte, libros, revistas, etc.
- **Nombres de exposiciones:** en redonda y entre comillas.
- **Nombres de instituciones** en el **idioma** original. **Nombres de ciudades** traducidos al español, siempre que exista esa denominación.
- **ABREVIATURAS HABITUALES:** podrán emplearse siempre cerradas por un punto. Ejemplos: catálogo de exposición (cat. exp.); compárese / véase también (cfr.); editor/es, edición (ed.); ejemplo/s (ej. / ejs.); etcétera (etc.); figura/s: fig. /figs.; folio/s (fol. / fols.); hacia / circa (h. / c.); por ejemplo (p. ej.); siglo/s (s. / ss.), página/s (p. / pp.); volumen/es (vol. / vols.). Para los términos latinos *ibidem* e *ídem* se preferirá la palabra completa en cursiva.
- Los **símbolos de unidades de medida** NO llevan punto de cierre. Ejemplo: «el cofre tenía una altura de 11 cm y fue fechado en el siglo XVII».
- Las **menciones de Archivos, Bibliotecas u otras instituciones** se citarán la primera vez con **nombre completo** y entre paréntesis la abreviatura. En las siguientes citas podrá usarse solo la abreviatura. Ejemplos: «Los documentos utilizados pertenecen a los fondos del Archivo General de Indias (AGI) y se encuentran en la sección Contratación [...] En el AGI podemos encontrar otros documentos de interés sobre la materia investigada». / «El Consejo Internacional de Museos (ICOM) nació en 1946 en París [...] ICOM publica la revista *Museum International* y además difunde sus informaciones por medio del boletín *ICOM News*».
- Se utilizará el **sistema métrico decimal** y, en su caso, se pueden introducir entre paréntesis medidas en otro sistema métrico. Cuando se citen medidas de sistemas tradicionales o antiguos (varas, leguas, etc.) se indicará entre paréntesis la correspondencia. El **orden de citación de medidas** seguirá los siguientes ejemplos: altura × anchura; diámetro (6,80 × 6,30; 4,40 cm Ø); altura × anchura × profundidad (34 × 71,50 × 35,50 cm).

IMÁGENES

- **Formato JPEG o TIFF.** Resolución mínima de **300 ppp / dpi**. Píxeles mínimos: **1800 × 1200**. Tamaño aproximado: **10 × 15 cm**.
- Envío en **ficheros electrónicos independientes**. Preferible mediante WeTransfer.
- **Tablas** en **documento Word aparte**.
- **Todas las ilustraciones** se nombrarán Figuras (única excepción de las Tablas).
- **No se incorporarán dentro del texto**. En el word se señalará el lugar concreto donde deben insertarse (indicando Figura 1, Tabla 1).
- **Documento word aparte: relación** de imágenes **numerada** con **pies de foto** y **créditos** de las ilustraciones.
- La **gestión de los derechos de reproducción** es responsabilidad de los propios autores. Deberán aportar, si se les solicita, permiso de reproducción.
- En caso de necesitar **fotografías de fondos del MAM** deberán ponerse en contacto con el Departamento de Documentación (maria.gonzalez@cultura.gob.es) indicando las imágenes siempre mediante el número de inventario de las piezas.

BIBLIOGRAFÍA (modelo Harvard)

En el listado de Bibliografía se consignarán todos los autores hasta un número de 20. Si fuesen más de 20 se indicarán los 19 primeros seguidos de puntos suspensivos (...) y el último autor.

Citas bibliográficas dentro del texto

Un autor	
En caso de referencia a la obra completa	(Garcés, 2017)
En caso de referencia a unas páginas concretas	(Garcés, 2017: 38-39)
Dos / Tres autores	(Sánchez y Quiñones, 2009: 63)
Más de tres autores	(Betancourt <i>et alii</i> , 2000: 312)
Obra de una Institución o autor corporativo	(Alcaldía Municipal de Pasto y Oficina del Carnaval, 2005)
Obras colectivas	((Enciclopedia Británica, 1998)
Obra anónima	(<i>Popol Vuh</i> , 2003)
Dos o más obras dentro de una misma cita con diferentes autores	(Bruquetas, 2012; Sumano, 2012)
Dos o más obras dentro de una misma cita con el mismo autor	(Gutiérrez 2002, 2011)
Dos obras del mismo autor y fecha	(Sánchez y Pérez, 2005a, 2005b)
Si no resulta posible consultar el texto original se cita la fuente de la que se ha tomado	(Shah, 2004 citado en Padda, 2005: 8)

Referencias bibliográficas (listado de bibliografía)

Será **única y exclusivamente la citada en el texto**. Los documentos de archivo irán en lista separada de la Bibliografía bajo el epígrafe de Fuentes documentales.

Libros o catálogos de exposición (aplica también a Tesis, tesinas, o similares no publicados)¹:

- CAÑIZARES ESGUERRA, J. (2007): *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: FCE.
- GUTIÉRREZ USILLOS, A. (2017, coord.): *Trans. Diversidad de identidades y roles de género*, catálogo de la exposición (Madrid, 2017). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.
- CAMBROLLÉ, M. (2017): «Identidades trans, retos de futuro». En *Trans. Diversidad de identidades y roles de género*, catálogo de la exposición (Madrid, 2017). Gutiérrez Usillos, A. (coord.), Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, pp. 219-223.
- PINO, F. del (1974): *Historia de la Antropología en España y Crónicas de Indias*. Tesis doctoral inédita. Madrid: Universidad Complutense.

Revistas (aplica también a artículos o capítulos de libro):

- UGALDE, M. F. (2019): «Las alfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado». *Antípoda*, 36, pp. 33-56.
- POLITIS, G. (1995): «The socio-politics of the development of archaeology in Hispanic South America». En *Theory in Archaeology. A World Perspective*. Ucko, P. (ed.), Londres: Routledge, pp. 197-235.
- BELTRÁN MEDINA, J. C. (2018): «Los materiales malacológicos del sitio de Ahuacatlán». *56.º Congreso Internacional de Americanistas*. Alcántara, M., García Montero M. y Sánchez López, F. (coords.). Salamanca, 15 al 20 de julio de 2018. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 673-691.

Artículos de prensa:

- ABC (1944): «Solemne inauguración del Museo de América». *ABC*, edición de la mañana, 14 Julio, p. 11.
- DIEGO, E. de (2019): «Una “influencer” novohispana», *El País*, 9 de febrero. Disponible en: https://elpais.com/cultura/2019/02/08/actualidad/1549618782_854486.html [Consulta: 6 de octubre de 2022].

Recursos electrónicos:

La **fecha de acceso** únicamente se citará para **páginas web o artículos online diseñados para cambiar en el tiempo**. NUNCA para artículos de revistas, libros o fuentes online estables.

- Autos acordados de la Real audiencia pretorial de La Habana* (1874). Habana: Imprenta de la Real audiencia pretorial. Disponible en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000053833&page=1>.
- HINAREJOS MARTÍN, N. (2021): «El primer sistema de alumbrado y balizamiento de costas de Puerto Rico». *Revista de Indias*, 81 (283), pp. 765-797. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/revindias.2021.022>.
- ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB): Vacina Parente. Disponible en: <https://emergenciaindigena.apiboficial.org/vacinaparente/> [Consulta: 6 de octubre de 2022].
- Término Estrado. *Tesoros del Patrimonio Cultural de España*. Ministerio de Cultura y Deporte. Disponible: <http://tesoros.mecd.es/tesoros/mobiliario/1173658>[Consulta: 6 de octubre de 2022].
- Museo de América*. Disponible en: <https://www.culturaydeporte.gob.es/museodeamerica/el-museo.html> [Consulta: 6 de octubre de 2022].
- DELFINI MAZIERO, D. (2022): «Seca prolongada ajudou na derrocada de capital maia». *Arqueologia Americana*. 1 de septiembre. Disponible en: <http://arqueologiamericana.blogspot.com/2022/09/seca-prolongada-ajudou-na-derrocada-de.html> [Consulta: 6 de octubre de 2022].

¹Las tesis o similares en formato electrónico se tratan como libros electrónicos.

Recursos audiovisuales:

El Señor de Sipán (2009). NOVOA, J. M. [DVD]. Madrid: Explora Films y El Deseo.

BIBLIOTECA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ (2011): *Videotutorial Refworks: organizar las referencias*, [Vídeo online]. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=GbAt4N5ooug>. [Consulta: 6 de octubre de 2022].

CONCOSTRINA, N. (2017): «Inicios de la Arqueología». Cadena Ser: Cualquier tiempo pasado fue anterior, [Audio en pódcast], 19 de junio de 2017. Disponible en: https://cadenaser.com/programa/2017/06/19/cualquier_tiempo_pasado_fue_anterior/1497872605_646538.html.

Fuentes documentales:

Se debe establecer un orden de lo general a lo particular: Archivo, fondo, sección, serie, caja o legajo, expediente/carpeta, folio, seguidos del título del documento en cursiva. Si tiene autor, figurará antes del título del documento. Si no tiene título se señalará una pequeña descripción del contenido entre corchetes. Ejemplos:

ARCHIVO MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES (AMAE). Ms. 13, BUSTAMANTE, J.: *Viaje de las corbetas Descubierta y Atrevida a Montevideo, Chile, Peru, Acapulco y Filipinas en 1789, 1789-92.*

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, MADRID (AHN). Serie Ultramar, 147, exp. 20, *Expediente personal del rector de la Universidad de la Habana*, Martín Álvarez Ortiz de Zárate, 1868-1872.

MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA, ARCHIVO. Documentos históricos, Reg. 6096, VERGARA de FRASER, P. [Carta a su esposo el coronel Santiago Fraser], 20 de diciembre de 1862.

Para **documentos digitalizados** (ejemplo de PARES):

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE, Archivo Histórico Nacional, ES.28079.AHN//DIVERSOS-COLECCIONES, 391, N.2, UNAMUNO, M. de [Carta a Manuel Azaña]. Disponible en: <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/7026285?nm>.

Cuando se repita varias veces un autor en la bibliografía, solamente se pondrá el nombre la primera vez siguiendo este modelo:

HERNÁNDEZ HERNÁNDEZ, F. (1994): *Manual de Museología*. Gijón: Trea.

— (2007): *El patrimonio cultural: la memoria recuperada*. Gijón: Trea.



GOBIERNO
DE ESPAÑA

MINISTERIO
DE CULTURA
Y DEPORTE