

w w w . m a c r o h i s t o r i a . c o m

macrohistoria

• Número 9 • 2025

ISSN 2735-749X



macrohistoria

• Número 9 • 2025

ISSN 2735-749X

Sumario

Los muñecos de Mariana de la Candelaria. Fabricación de objetos mágicos y apaciguamiento emotivo entre africanas y descendientes en América (1563-1789)

Daniel Moreno Bazaes y Ljuba Boric Bargetto 5 - 27

Ideas de Simón Bolívar de su puño y letra

Pablo Lacoste 28 - 41

Vestida para la ocasión: etiquetas de chicha como reflejo de la batalla comercial contra bebidas europeas (1877-1940)

Carolina Cofré Silva 42 - 58

“El hispanoamericanismo en el IV Centenario del descubrimiento de América

Francisco Javier Méndez Giraldo 59 - 82

Originalidad de los relatos de accidentes aéreos en la Amazonía peruana con un enfoque militar (1928-1983)

Estelle Amilien 83 - 98

Abstracción y tensiones políticas en Colombia (1920 – 1977): un comentario sobre la obra de Marco Ospina

Sergio Alejandro Ferro Peláez 99 - 114

Créditos y agradecimientos

Agradecemos enormemente a Diana Cruz por la donación de la fotografía del centro de beneficio La Rom, perteneciente al resguardo indígena nasa, en el corregimiento de Gaitania, Tolima, en medio de los Andes colombianos, que sirve para la portada de este número.



Presentación número 9

El noveno número de la revista Macrohistoria ofrece un conjunto de artículos diverso, tanto por la temporalidad que abarcan como por la naturaleza de los problemas de investigación que atienden. De formas diferentes, los artículos trabajan tensiones entre las formas locales de comprender el mundo y su relación con influencias extranjeras, formas de comprender y ordenar la sociedad, la política y la economía. Desde propuestas de empresarios locales a reflexiones sobre el pasado de las élites intelectuales, la pregunta por la identidad y el lugar de América Latina en el mundo atraviesa este número.

Se estudian prácticas mágicas como estrategia de supervivencia entre personas africanas y las formas de comprender el espacio como “no civilizado” desde el discurso militar de la selva amazónica. También se estudia la forma de entender el mundo y la política de uno de los mayores próceres de la independencia de la región, Simón Bolívar, y cómo el contexto político e ideológico permeó el arte en Colombia en el siglo XX. Se trata de respuestas locales a procesos globales en medio de la contraposición de civilización y barbarie, colonialismo e independencia, lo propio o lo ajeno. La diversidad de agentes estudiados en los artículos refleja la diversidad de la historiografía latinoamericana, que busca la comprensión mediante el sentido de las prácticas, y el lugar que los sujetos se dan a sí mismos en el mundo.

Los trabajos del número han recurrido a fuentes poco comunes para a historiografía como las etiquetas de marcas de chicha u obras de arte abstracto, así como a textos poco convencionales como los relatos de accidentes aéreos, el epistolario de Simón Bolívar o los procesos inquisitoriales a personas esclavizadas.

El primer artículo de este número, escrito por Daniel Moreno Bazaes y Ljuba Boric Bargetto, está titulado: “Los muñecos de Mariana de la Candelaria y la fabricación de objetos mágicos entre africanas y descendientes en América (1563-1789)”. Estudia el sentido que agentes, con frecuencia silenciados por la historiografía tradicional, daban a sus prácticas a partir del análisis de un rico corpus documental de los Tribunales de la



Inquisición. Los autores muestran hasta qué punto estos objetos mágicos, y la actividad concreta de fabricarlos, ayudaban a afrontar la vida y a mediar las difíciles condiciones derivadas de la esclavitud, convirtiéndose en símbolo de readaptación y resistencia cultural.

En segundo lugar, Pablo Lacoste propone visitar parte del ideario de Simón Bolívar sin la mediación contemporánea que se ha hecho a su figura. En su texto “Ideas de Simón Bolívar de su puño y letra”, el autor rescata posiciones políticas sobre el ejercicio del poder y a concepción del Estado del epistolario del Libertador. Traza unas líneas sobre lo que considera el “pensamiento bolivariano original”, mostrando que el prócer estaba comprometido con los ideales de la ilustración, el republicanismo y la división de poderes, así como el equilibrio fiscal y el sistema de contratos y compromisos. La propuesta del artículo permite contraponer estos elementos con la noción de “ideología bolivariana” que ha estado presente durante el siglo XXI.

Por su parte, Carolina Cofré Silva, en su artículo titulado “Vestida para la ocasión: etiquetas de chicha como reflejo de la batalla comercial contra bebidas europeas, (1877-1940)”, propone analizar las estrategias que adelantaron productores chilenos de chicha para competir con licores importados, en un contexto de fuerte influencia extranjera en el gusto y los hábitos de consumo. Para ello, estudia las etiquetas registradas en el Instituto Nacional de Propiedad Industrial, un fondo documental poco explorado, y las analiza en relación con la propuesta de apropiación y reproducción cultural de Bernardo Subercaseaux. El texto se centra en mostrar la agencia de productores locales, las estrategias y tensiones en relación con la hegemonía extranjera mediante el uso de elementos de las grandes marcas con las que los productores locales lograron competir en un contexto donde lo autóctono se veía con desdén.

Posteriormente, Francisco Javier Méndez Giraldo publica el artículo “El hispanoamericanismo en el IV Centenario del descubrimiento de América”. Se estudia cómo interpretaban el pasado colonial las élites latinoamericanas a fines del siglo XIX, centrándose en los casos de Colombia y México. Si bien reconoce que en los discursos se invisibilizaba el aporte indígena, el autor muestra que, en las tensiones entre lo hispánico y lo sajón, las preferencias generales se decantaban por respetar la herencia colonial española. Plantea que el hispanoamericanismo fue la respuesta ante la crisis



identitaria de finales del siglo XIX y la forma de definirse y presentarse ante el mundo, ad portas del nuevo siglo.

A su vez, Estelle Amilien también pone su atención en un tema poco tradicional. Su artículo, “Originalidad de los relatos de accidentes aéreos en la Amazonía peruana con un enfoque militar (1928-1983)”, muestra cómo las diferencias en el trato a los accidentes aéreos en diferentes áreas del Perú denotan una concepción de la selva como un espacio que no ha sido integrado a la cultura occidental moderna. A partir del análisis de relatos de oficiales, sobre todo de la elección de palabras, logra entrever el espacio geoestratégico que se le otorgaba a la Amazonía por parte los militares peruanos del siglo XX.

Finalmente, Sergio Ferro Peláez nos invita a analizar cómo el contexto político e ideológico bogotano del siglo XX fue plasmado en el arte de Marco Ospina. En su texto “Abstracción y tensiones políticas en Colombia 1920 – 1977): un comentario sobre la obra de Marco Ospina”, el autor hace un contrapunto entre una selección de pinturas de Ospina y el momento político en el que fueron elaboradas, desde las tempranas influencias del socialismo en la década de 1920 hasta las claras tensiones de la Guerra Fría y la carrera espacial en la década de 1950. Este trabajo muestra cómo el arte latinoamericano interpretó su tiempo y lo que sucedía en el resto del mundo, y la mediación de las noticias e influencias a partir de las vivencias del artista y sus decisiones estéticas.

La revista Macrohistoria es un espacio editorial donde convergen tendencias historiográficas ambiciosas y originales, de un amplio espectro ideológico. Es un honor para nosotros poner a disposición del público un nuevo número, consolidando este espacio para la discusión sobre los problemas historiográficos que atendemos en América Latina, en este esfuerzo por comprendernos cada vez mejor en medio de nuestra diversidad.

Equipo editorial
Macrohistoria

Los muñecos de Mariana de la Candelaria. Fabricación de objetos mágicos y apaciguamiento emotivo entre africanas y descendientes en América (1563-1789)

The dolls of Mariana de la Candelaria. Manufacture of magical objects and emotional appeasement between Africans and descendants in America (1563-1789)

Daniel Moreno Bazaes*
Ljuba Boric Bargetto**

Resumen

El hallazgo de una serie documental compuesta por 174 procesos iniciados por el Tribunal de la Santa Inquisición en América contra mujeres de origen africano y descendientes (1563-1789), permiten debatir sobre el carácter sagrado de las epistemologías negroafricana en contextos esclavistas y readaptaciones coloniales. El dialogo entre los Estudios Culturales, Subalternos y la filosofía africana contemporánea, direcciona el debate sobre la *negritude* y lo sagrado a través de la comprensión de la "magia" como categoría de sensibilidad. Se indaga en las formas que adquiere el apaciguamiento emotivo de la aflicción y el sentido de "reversión y retorno" que implica la rememoración de los espíritus y los antepasados, profundizando en el potencial mediador de la fabricación de "objetos mágicos"

Abstract

The discovery of a documentary series composed of 174 trials started by the Tribunal of the Holy Inquisition in America against women of African origin and descendants (1563-1789), allows us to discuss the sacred character of Afro-African epistemologies in slave contexts and colonial readaptations. The dialogue between Cultural and Subaltern Studies and contemporary African philosophy directs the debate on Negritude and the sacred through the understanding of "magic" as a category of sensibility. It investigates the forms acquired by the emotional appeasement of affliction and the sense of "reversal and return" implied by the remembrance of spirits and ancestors, delving into the mediating potential of the manufacture of "magical objects" and the promotion of principles based on affection and devotion.

* Dr. (c) Estudios Culturales, Universidad Nacional Arturo Prat, sede Victoria. Correo electrónico: danmoreno@unap.cl, ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-3865-9329>

** Dra. en Historia. Instituto Taiñ Pewam, investigadora del Centro de Estudios de Género, Universidad Católica de Temuco. Correo electrónico lboric@uct.cl, ORCID <https://orcid.org/0000-0002-4415-4859>

y en la promoción de principios basados en los afectos y la devoción.

Palabras clave: devoción, rememoración, desgracia, muñecos, invocación, epistemología negroafricana.

Key words: devotion, remembrance, misfortune, dolls, invocation, Afro-African epistemology.

Recibido: 26 de abril de 2025

Aceptado: 24 de diciembre de 2025

1. Introducción

Entre los siglos XVI y XVIII se consolidaron distintos flujos de migración forzada desde África hacia América, impulsados por el comercio esclavista atlántico, aunque la trata de africanos se desarrollaba desde hace siglos bajo códigos islámicos; desde el siglo VIII, el islam se expandió hacia la vertiente sur del río Nilo, Etiopía (McCormick, 2001); para el mundo islámico, el *bilad- as- Sudan* o país de negros, fue un territorio conocido dentro de las redes de tráfico de personas africanas (Gordon, 1989), incluso, los registros históricos dan cuenta de cómo la comercialización de esclavos se desarrolló con fuerza en la época faraónica en torno al 2600 a.c. (Shaw, 2014., Fisher, A y Fisher, H 1970), no obstante, desde el siglo XVI, la empresa esclavista europea trazó flujos de forzamiento y redes de comercialización a través de un modelo esclavista que articuló distintas partes de África hacia los principales puertos del Atlántico colonial. A fines del siglo XVI, los principales puertos del Atlántico colonial, especialmente Cartagena de Indias, se transformaron en nodos centrales del tráfico de personas provenientes del Kongo y Angola, desplazando a los grupos originarios de Senegambia. En ese período, aproximadamente un 59% de los africanos esclavizados procedía de Cabo Verde-Guinea Bissau, un 28% de Angola y un 3% de Sao Tomé (Cáceres, 2008). Las comunidades afectadas pertenecían a diversos grupos étnicos y lingüísticos: biafara, bran, jolofo o wolof, mandinga, nalu, bañol, soso, kongo, angola y mozambique, entre otros, muchos de ellos bajo dominio comercial inglés y holandés. Durante el siglo XVII y, sobre todo, en el XVIII, la región Congo-Angola se consolidó como el principal punto de origen de los africanos trasladados a América, destacando Loango, Kongo, Angola y Benguela como centros de captura y embarque (Cáceres, 2008).

En paralelo, otras zonas como Ghana, Benin y Nigeria aportaron grupos lucumíes, minas, fon y araras, mientras que del Golfo de Biafra provenían carabalíes e ibos. Panamá y el Caribe registraron presencia de mozambique, congos y mandingas, evidenciando la amplitud del sistema esclavista. El desmembramiento político de reinos africanos como el Kongo y las guerras internas facilitaron la expansión de estas redes, mientras que las colonias europeas diversificaron su composición cultural. Así, las colonias inglesas y holandesas incorporaron tradiciones fanti-ashanti; las francesas, grupos fon de Dahomey; y las ibéricas, mayoritariamente yoruba y bantú (Martínez, 2005). En el contexto senegambiano, regiones

como Casamance y la isla de Gorée fueron enclaves franceses de exportación de esclavos entre los siglos XVI y XVIII (Tomás, 2015). Sin embargo, pese a que las rutas esclavistas desde África a América fueron modelando paisajes políticos marcados por el drama del forzamiento, el menosprecio y la separación de la familia, de la comunidad y la tierra natal, cada región devastada por el tráfico y el forzamiento estaba compuesta por múltiples estados, pueblos y comunidades de creencias (Guanche 2018., Martínez 2005, 2008 y Moya L. 1996) las que estuvieron sujetas a procesos adaptativos que configuraron el tapiz religioso contemporáneo como la Santería, el Kpelle, el Shango Cult, el Candomblé, el Palomonte, el Kumina (Pukumina, Pokomina), el Umbanda, el Vodú, el Hoodoo, el Obeah y el Myai [...] así como el conjunto de denominaciones propias de cada práctica (Guanche, 2008).

Pero el problema del esclavismo africano y la cosificación de lo negro, no se reduce a una lectura institucionalizada y sistemática de la dominación y las relaciones de poder, más, se configura en un problema epistémico que involucra las experiencias de resistencia de los esclavizados, no solo como un efecto del condicionamiento material de la esclavitud, al sometimiento de los cuerpos y la imagen aberrante del deterioro ontológico que acompaña la precarización del otro. Más, el punto está en comprender cómo en medio de la aberración colonial las epistemologías sagradas y los relacionamientos ontológicos de la realidad fueron centrales en la tematización de la vida y el sentido de ésta en términos de afrontamiento de la crisis vital. En este sentido, la investigación tiene como objeto comprender el habitar religioso-espiritual a partir de la comprensión de los sistemas relacionales de pensamiento negroafricano o epistemologías sagradas africanas.

El problema reside en que el lenguaje moderno-colonial tiende a disociar la relación conceptual entre pensamiento-religión, mientras que en la mayoría de las tradiciones africanas lo religioso, lo ético y lo ontológico están fuertemente imbricados en torno a la magia, lo que propone un debate sobre cómo en los ciclos esclavistas, se desplegaron las estrategias devocionales y rituales que permitieron la conservación y readaptación de las creencias. En la línea de Fanon (2009) la investigación indaga en el rol de la mujer africana y descendientes en la readaptación de prácticas, saberes y epistemologías sagradas, para comprender, cómo los sistemas relacionales de pensamiento africano se despliegan en contextos de crisis vitales y subvierten las tramas narrativas de la aflicción y la desgracia colonial, promoviendo principios éticos y afectos vitales en la tematización de la vida.

La construcción de una serie documental compuesta por 174 procesos de fe seguidos por el tribunal de la Inquisición en América entre 1563-1789 por diversos delitos como supersticiones, hechicería, brujería, blasfemia y maleficios, resguardados en el Archivo General de la Nación de México y el Archivo Histórico de España, permiten situar las observaciones en torno al tratamiento del padecimiento y de las aflicciones, del daño y la reversión de la desgracia como experiencias indisociables del devenir religioso en los sistemas

de pensamiento negroafricano a través de un sentimiento de liberación cuya ritualización rememoró una profunda devoción, los legados espirituales, la tierra natal de los antepasados y los linajes familiares.

Desde los enfoques críticos de los Estudios Culturales y Subalternos y desde una etnoarqueología de los artefactos mágicos y de las formas del sincretismo de las agencias culturales, el estudio del afrontamiento ritual del drama sitúa los análisis en torno a la rememoración y la devoción como principios éticos-vitales, y donde la emotividad acompañó la exégesis, el amanecer, el retorno o la iniciación. En este sentido, la antropología cultural y simbólica (Turner 2013 y Evans-Pritchard 1976) ponen en perspectiva los sistemas de creencias africanas a través de los usos sociales de la magia, las mediaciones espirituales y las vinculaciones afecto-devocionales, sentido en el que la desgracia y la aflicción se presentan como categorías culturales vinculadas a una pérdida de vitalidad (Metz, 2012) mientras que su afrontamiento se presenta como posibilidad de una reintegración sagrada a sus comunidades, mismo lugar donde reside el origen de la vitalidad (Moreno-Bazaes, 2025). Como fenómeno liminar, la ritualización de lo cotidiano y cotidianización de lo ritual, permiten observar el despliegue estético, poético y material de la magia en tanto expresión afecto-devocional; la celebración de ritos y ceremonias fueron una posibilidad de reencuentro afectivo con los antepasados, los espíritus y las potencias divinas, rememorando principios comunitarios, además presentarse como posibilidad de ejercer o revertir los padecimientos vitales de lo negro, tensión que Fanon (2009) y Senghor (1970) observan como elemento central en la idea de *negritude*, ya que la reivindicación religiosa y espiritual forman parte del proyecto político emancipatorio, mientras que los símbolos, gestan una fuerza vinculante entre las personas, la fe y el sentido de liberación y la dignidad.

Las epistemologías sagradas negroafricana se constituyen como fundamento para la comprensión de actitudes y conductas reactivas y temporales a la crisis del esclavismo, y en particular, ante el deterioro ontológico y el vaciamiento anímico que conducen, oprimen o reducen la pluralidad cultural africana en América. De modo que, el debate sobre la preservación y readaptación de prácticas religiosas se orienta a reflexionar en cómo los subalternos tematizan de forma emotiva el devenir de la vida y dan sentido a sus experiencias. Esto nos permite comprender lo sagrado y lo devocional como categoría de la sensibilidad que nos conduce desde una etnografía documental de los afectos devocionales hacia una antropología de la atención humana, donde lo sagrado es constituyente de ambigüedad, un entre-medio del orden potencial, creativo y destructivo. En el mundo africano, la vida emotiva y afectiva está fuertemente conducida por los sistemas de creencias, celebraciones de ritos de transición-iniciación, símbolos y estructuras de parentescos capaces de proyectar un sentimiento de liberación sostenido en la idea retorno, iniciación o reencuentro.

En los cultos a los espíritus y a los ancestros, la magia fue una interfaz explicativa y conductora del acontecer; más, cuando fue preciso revertir situaciones, desgracias, infortunios, enfermedades y sentimientos de aflicción e injusticia causados por desafectos, abusos, desprecios, la ausencia familiar o la dificultad para formar y sostener vínculos afectivos. La magia sublima el fundamento ontológico de la realidad, y se constituye como un modo de ser, de afrontar la vida y las relaciones, y donde la eficacia de su acción simbólica está en la preservación de la memoria, en el habitar ético de lo sagrado.

Al respecto, la investigación evidencia cómo la magia permitió afrontar las aflicciones y conducir el apaciguamiento emotivo a través de mediaciones oficiadas por mujeres de origen africano y reconocidas como especialistas en la curandería y la adivinación a través de la preparación de bebedizos, maldiciones, en la fabricación de agüeros, emplastes, amuletos protectores, y en particular, el uso de la muñequería en la reversión de la aflicción y de la experiencia esclavista. Esto nos permite indagar en la cultura material de las celebraciones rituales, y donde destacan algunas piedras, palitos, hilos, animalitos, tabaco, altamisa e incluso enteógenos dispuestos en los sistemas de mediación y tratamiento ritual de las aflicciones, y que posiblemente tenían una explicación fundamentada en el alejamiento/olvido o descuido de los ancestros y espíritus de los solicitantes.

La investigación pone en relevancia la fabricación y uso de objetos mágicos como parte del repertorio estético, simbólico y performativo de los sistemas relacionales de pensamiento negroafricano. La fabricación de “ataditos” y muñecos hechos con cabellos, textiles, palitos, ropa, alfileres e incluso fluidos humanos, pone en debate aspectos de las intersubjetividades y materialidad dispuesta en ritos, considerando que, el uso de la muñequería no radicó en una idea basada en la relación causa-efecto ni en el paradigma de la intencionalidad individual, sino que se sitúa en el ámbito de lo sagrado, en el flujo del acontecer espiritual y en la forma en la que estas potencias intervienen en la dimensión de lo humano y la comunidad.

2. Marco teórico: la magia en la epistemología negroafricana

Desde una crítica decolonial al régimen de producción de la memoria estatal promovida por los estados poscoloniales y la narrativa esclavista, la investigación advierte de un problema metodológico y acético que Dilthey (2014) definió como corrupción conceptual. Por un lado, implica una falacia de petición de principio, y por otro, la imposibilidad teórica de comprender la complejidad y dinamismo de los polos creativos, poéticos y metafóricos de la cultura, como fundamento de un habitar ético, interactivo, integrativo y vinculante entre la temporalidad y la vivencia, pues “la vida humana no se nos da de modo inmediato, sino que es esclarecida mediante la objetivación del pensamiento” (Dilthey, 1990: 20). Particularmente, el problema yace entre un paradigma explicativo desde el determinismo racial-esclavista y, los marcos críticos propuestos por las Ciencias del Espíritu, que proponen que “en el método de la

comprensión se vuelve necesario indagar el trasfondo de la manifestación de los vínculos comunes” (Dilthey, 1990: 118).

Esta crítica interpela a la abstracción conceptual que Goldman (1971) definió como matriz africana y que se encuentra arraigada a una etnofilosofía occidentalizada, reduccionista e idealizada de lo africano, por lo cual, y ante el problema de las distorsiones conceptuales e interpretativas de la experiencia histórica-vital africana, el presente estudio incorpora los marcos éticos y críticos propuestos por la filosofía africana contemporánea (Ngũgĩ wa Thiong’o 2019., Mbembe 2016, Tshibilondi-Ngoyi 2004 y Hountondji 2002), en la cual, la magia, como sistema simbólico y de creencias, forma parte de un lenguaje explicativo de la tematización de la vivencia a partir de la comprensión de un devenir sagrado y una epistemología kemit-nKindi (kemit o negro en lengua walaf de Senegal y en un pensamiento ontológico (nKindi) arraigado a un sistema filosófico animista, teogónico y teotrópico) y que permiten observar cómo “el discurso filosófico Egipto-Nubia o Bu-Kam/Ci-Kam y la actual filosofía africana o Bantú pertenecen a la misma tradición cultural” (Molongwa 2017: 210 y Cervelló 1996).

En los sistemas de pensamiento filosófico negroafricano (Nkogo Ondó 2017; Mbembe 2016 y Somet 2005., Obenga 2013., Bilolo 1992., Diop 1979., Tshiamalenga-Ntumba 1973) y en las propuestas ético-políticas en torno a la *negritude* (Fanon 2009; Firmín 2011 y Senghor 1970), destacan lo Uno (wa), que deviene de múltiple (hh) (Gardiner 1995, C11, (como determinativo e ideograma del nombre divino Heh, infinito y eternidad), fluctuación, devenir y movimiento; como principio de lo real y cuyo carácter es la mutación en la totalidad (Molongwai, 2017); rige la vida social y es central en la reproducción de una epistemología sagrada negroafricana. Este principio considera la devoción (Gardiner, 1995); esta actividad podría denominarse bajo el jeroglifo A4 [dw3]: orar, rogar, respeto, determinativo de adoración, como afecto y cuidado de los espíritus mientras rememora la vida de los ancestros a través de ritos iniciáticos de reintegración-rememoración del individuo a una comunidad sagrada. Las potencias divinas tienen la cualidad de cohesionar y otorgar continuidad tribal a los linajes, y en la cual, la magia se posiciona como factor determinante en la transición espiritual del individuo a una reagrupación de la comunidad a partir del sentido ético y afectivo que implica la reintegración axiotrópica y teotrópica de la experiencia bajo principios como la vitalidad y la fertilidad.

Desde la etnografía contemporánea, Kwosek (2006) propone el concepto de “magia imitativa de las muñecas vinculadas” principalmente para el estudio de la muñequería vudú en Haití, “lo que refiere al uso posible de pelo o uñas de la persona afectada por el hechizo y que serán parte del relleno de la muñeca, también los objetos personales, o como en África Occidental, saliva u otros fluidos corporales pueden usarse para sellar el poder del hacedor de hechizos” (Kwosek, 2006: 119). También en contextos contemporáneos, los estudios revelan que la muñequería es parte fundamental en los sistemas religiosos en Ghana, Togo, Benin, Sudáfrica, Camerún y Nigeria (Oyinloye et al., 2022) y que se sitúa en torno a un paradigma humanista

ante la desesperanza (Zúñiga, 2015). Y aunque normalmente asociada a la religión Vudú, “los muñecos representan una deidad o un espíritu casero no muy diferente de los nkisi (medicina sagrada) utilizados en la cuenca del Congo de África Central y se cree que contienen poderes o espíritus” (Zúñiga, 2015: 174).

Los avances realizados por la antropología (Turner 2013., Geertz 2003, 1994 y Evans-Pritchard 1976) son fundamentales para comprender las prácticas mágicas a partir de su carácter organizacional, simbólico y funcional, y cómo el drama emotivo, el conflicto y el tratamiento de la culpa, se establecen como aspectos centrales, por supuesto, tomando resguardo sobre las transformaciones culturales de las sociedades tribales y la crítica al reduccionismo cultural (Sahlins, 1972), por lo que, la magia no se constituye a partir del paradigma causa-efecto de los conflictos, sino como fondo epistémico que dota de explicación ontológica el padecimiento de la existencia y la propia historicidad del individuo y su comunidad.

Es a través de la magia donde se despliegan “los intereses egoístas y de facción, la ruptura de los juramentos, la deslealtad (...)” (Turner, 2013: 43). Cada celebración, hechizo o maleficio tiene su sentido y finalidad propia, aunque se podría decir que el conflicto y la tendencia al drama están al servicio social a través de una “profundidad relativa” (Turner, 2013: 49); un entramado común que urde presunciones y tendencias, y que representan “los impulsos sobre el que se construyen esos complejos: el deseo de representar el mundo de forma distinta” (Geertz, 1994: 97). Es en la ritualidad, en su narrativa estética y simbólica donde se revela el contenido vivencial del pensamiento sagrado negroafricano, donde el paso de los individuos por los ritos se da en términos transicionales.

Para Turner (2013), “las circunstancias determinarán probablemente la clase de ritual que se celebrará. Los fines del ritual guardarán relación abierta con las circunstancias y antecedentes, y a la vez ayudarán a determinar el sentido de los símbolos” (Turner, 2013: 50), mientras que las conductas vinculadas a cada símbolo permiten “marcar un rastro, hacer visible o revelar” (Turner, 2013: 53). En un sentido afecto-devocional, la magia ritual establece una relación cognoscente entre el apaciguamiento emotivo y el direccionamiento de los deseos. Sin embargo, desde el análisis de las densidades abstractas, Geertz (2003) advierte sobre la exclusión de la casualidad en la desgracia y, del efecto de la devoción en la conducción y sentido que adoptan los dramas sociales y familiares en el tratamiento de la culpa, en los procesos de reagrupación ética y espiritual y, en la realización del cotidiano en el amplio sentido de una realidad integrativa, axiomática y teorética.

Mientras los ritos son parte de sistema de significados y transiciones, los sistemas de creencias mágico-religiosos se constituyen como lugar de la explicación mística del mundo y del afrontamiento, relevando una fe religiosa donde los espíritus y los antepasados tienen una injerencia central en el devenir de lo cotidiano. Según Sahlins (1972) lo sobrenatural se

manifiesta en relación con la incertidumbre. A propósito, la magia fue ejercida directa o indirectamente, de manera voluntaria y a través de la mediación entre especialistas y entidades espirituales que, a través de la palabra y la fabricación de hechizos, conjuros o maldiciones tuvieron una incidencia y función establecida a partir de la voluntad, la devoción y la lealtad a los linajes y el parentesco. La relación con los espíritus y los ancestros se debía venerar, cuidar y alimentar con la palabra y el corazón.

3. Materiales, métodos y hallazgos iniciales

Los Archivos coloniales permiten trazar importantes rutas de indagación sobre las experiencias africanas y descendientes en América, en particular aquellas vinculadas con la reproducción y adaptación de expresiones religiosas. Al respecto, tras un extenso trabajo documental en el Archivo General de la Nación en México y el Archivo Histórico Nacional de España, fue posible compilar una serie de 174 procesos de fe contra mujeres africanas y descendientes seguidos por el Tribunal de la Inquisición en México, Lima, Nueva Granada y otras regiones de América entre los años de 1563 a 1778, y que están tipificados como delitos de adivinación, brujería, hechicería, por hacer bebedizos y otras acusaciones como blasfemia y palabras heréticas. En términos generales, y desde un giro epistemológico, el abordaje metodológico de la investigación se ajusta a las propuestas de la etnohistoria y la reinterpretación de las fuentes coloniales, teniendo como base, una crítica al relativismo epistemológico, al régimen archivístico y producción de memorias hegemónicas (Stoler, 2010) a partir de una comprensión tentativa e indiciara (Ginzburg, 1994, 2004, 2009) de la cultura y a contrapelo del discurso dominante, poniendo en relevancia la experiencia de los individuos desde una perspectiva histórica y multisituada de la cultura.

Desde un enfoque hermeneúico de las Ciencias del Espíritu, el estudio utiliza el método de descripción densa (Geertz, 2003) para direccionar la observación de las tramas simbólicas que articulan la realidad social de los individuos, y si bien, la lectura inicial de estos procesos permite observar aspectos sobre la criminalización de las prácticas religiosas africanas y las formas de disciplinamiento que, al igual que en el mundo indígena, se ejercieron a través del control, la censura, el castigo, la coerción y la persecución religiosa, el foco metodológico de este artículo está en observar cómo pese al colonialismo y el esclavismo las prácticas, ritos y ceremonias negroafricanas se despliegan en las tramas cotidianas del mundo colonial promoviendo la devoción, afectos y comunicación con los espíritus natales y sus difuntos, y cómo estos interceden en tanto potencias, en el mundo de los vivos.

De forma tentativa, el método indiciario y las técnicas etnográficas de la antropología cultural y social, propone una ruta narrativa contrahegemónica que desplaza el foco del paradigma del poder a la observación de una dimensión ontológica de la experiencia política, destacando las readaptaciones y resistencias culturales que se dan en la dimensión ceremonial de los ritos africanos que acompañaron el oficio de la curandería y la adivinación. De este modo, la

censura narrativa del procedimiento judicial se tuerce hacia los márgenes de una *negritude* que se representa a partir de una dimensión altamente emotiva y un carácter profundamente devocional de las prácticas mágicas.

En términos macro, los procesos de fe analizados permiten observar cómo en Veracruz, Acapulco, ciudad de México, Victoria, Los Ángeles de Puebla, Valladolid, Oaxaca o Durango, y otras regiones como Santo Domingo, Lima, El Callao o Guatemala, estas mujeres de origen africano y descendientes fueron reconocidas y afamadas debido a sus facultades en la curandería, la adivinación y la magia, destacando además, interesantes intercambios y circulaciones de saberes en torno a la herbolaria, en el tratamiento de enfermedades y aflicciones como la melancolía y el espanto, y particularmente en la fabricación de amuletos, talismanes y otros artefactos mágicos para la liberación de la aflicción o la provocación de daños y maleficios, destacando importantes antecedentes sobre la fabricación y uso de objetos mágicos incluidos ataditos y muñecos.

Entre los documentos destacan el proceso contra Juana Prudencia Echeverría (“mama Juana” o “La San Diego”) y Paula Molina (“la Pan y Queso”) y en cuyos procesos es posible observar un entramado ritual que entrelaza las prácticas curativas, la conducción de los deseos, la protección y el daño mediante objetos, invocaciones y gestos corporales. En el proceso contra mama Juana (AHN. Inquisición, 1649, Exp. 25)¹, las declaraciones revelan la fabricación y uso de amuletos confeccionados con piedras (magnetita), bolsitas rojas, alfileres y pajaritos (“putilla”) traspasados con agujas como mediaciones materiales entre el cuerpo y los espíritus. La actividad performativa y simbólica implicó que el cuerpo —especialmente el femenino— se convertía en el lugar encarnado de la magia; fue en éste donde se imprimían y revertían los padecimientos: se tocaban “las partes íntimas” para atraer o fortalecer los vínculos o sanar el vientre (AHN. Inquisición, 1649, Exp. 25, f. 3–9). Cuestión que para nuestra investigación tiene un profundo sentido en la promoción de principios matrilineales estrechamente vinculado con la promoción del parentesco y la fertilidad. Al respecto, la piedra imán, los cabellos y los amuletos de tela roja constituían un repertorio mágico de atracción y fijación; en manos de mama Juana, estos objetos eran “curados” en vino o hervidos en ollas con pimienta antes de ser entregados. En su práctica se advierte un tránsito entre la curandería y la hechicería, donde los materiales —minerales, animales y vegetales— articularon el vínculo con potencias divinas y espíritus que influían el devenir humano.

Por su parte, el expediente contra Paula Molina, alias “la Pan y Queso” (AHN. Inquisición, 1649, Exp. 13), permite ampliar el universo material y simbólico utilizado en la ritualidad *negroafricana*. La curandera utilizaba yerbas (tabaco, altamisa y otras venidas del Paraguay) mezcladas con aguardiente, piedras y alfileres, pero fueron los muñecos fabricados por Paula Molina y enterrados bajo unas botijas, el principal hallazgo que permite poner en perspectiva

¹ Archivo Histórico Nacional, España. Fondo Inquisición.

cómo el uso de la muñequería condensó la voluntad, la invocación y la sublimación del ejercicio de poder espiritual. En los rituales, la Paula Molina nombraba a los demonios jerárquicamente —“del mayor al menor”—, mientras el cuerpo femenino era sahumado, frotado y ungido, configurando una dimensión erótica y de fe en el contacto.

Este tipo de antecedentes trazan evidencias históricas y etnográficas sobre la reproducción de una epistemología negroafricana donde lo humano, lo espiritual y lo natural coexisten en reciprocidad vital, donde yerbas, animales, minerales, prendas, cabellos y fluidos humanos como la leche materna o el semen actuaban como soporte conductor para alcanzar la sanación o vitalidad, fertilidad, o para conducir los sentimiento de la venganza, revelando una agencia femenina situada y afectiva, sostenida en la experimentación con los materiales del entorno y en la creencia en espíritus que median el mundo de los vivos, los difuntos y las potencias.

En esta línea, destacan una serie de hallazgos relativos a la muñequería negroafricana, como la acusación interpuesta por Joan Diego Ramírez de Grimaldi contra una negra que entró a cortar un mechón de cabellos a Francisco de Páramo, mercader, por mandato de otra negra (AGN. México. Inquisición, Vol. 1578, Exp. 7, 1660)² o la testificación remitida a la Ciudad de México por el comisario del Santo Oficio de la Inquisición de Guadalajara, don Phelipe Cavalça Amezquita, en contra de doña María de Gallardo, española, vecina de Aguas Calientes en 1667, por hechicera realizadas por medio de un muñeco hecho de cera con cabellos de la hechicera y de don Pedro Rincón de Ortega, que había sido cura de la villa de Aguascalientes (AGN. México. Inquisición, Vol. 608, Exp.10). También destaca el proceso seguido contra Catarina Martina, mulata, acusada de hacer hechizos contra la española Thomasa de Vargas en 1694. Según las informaciones Catarina tenía una amistad ilícita con Miguel de Silva, mozo, quién le comentó que quería casarse con una española llamada Thomasa, pero como a la acusada no le gustó la idea, se valió de un indio llamado Miguel Lorenzo, que vivía alejado del pueblo de Acaxochitlán; este le dio un remedio a Miguel de Silva para que no se casará; le dio unas hierbas para que las bebiera y puso polvo de ceniza en las puerta de sus familiares y en la de los familiares de Thomasa, donde también enterró un muñeco con tres alfileres (AGN. México, Inquisición, vol. 693b, Exp. 2, f. 314-343v).

También se hallaron en el expediente iniciado en 1782 contra Fray Francisco Javier Palacios, de 18 años, religioso profeso de la orden de Santo Domingo y corista del convento de San Felipe Neri en Oaxaca. Según los testimonios, el religioso solicitó a una mujer llamada Josefa Sosa, quién confeccionó una muñeca para él, pues según los términos del contrato que celebró con "el príncipe de las tinieblas", este debía adorar a la muñeca en representación del demonio mismo, sin embargo, la muñeca no tiene alguna forma diabólica, es más bien una sencilla mujer vestida con un largo vestido, un delantal y un paliacate rojo en la cabeza" (AGN.

² Archivo General de la Nación, México. Clase Documental Textual, Fondo Inquisición.

México, Mapas, Planos e Ilustraciones, Cajón. 4896, AGN. México, Inquisición vol. 1284, f. 298v). Otro importante fragmento hallado corresponde a un interrogatorio a una mujer sobre la hechura y uso de una muñeca de trapo y del uso de polvos que arrojó sobre Josefa Rivera y María Antonia Alarcón (AGN. México, Inquisición, Vol. 1589. Exp.61), además de otro proceso celebrado en 1798, en Michoacán, tras la acusación del Inquisidor Fiscal del Santo Oficio contra José Ortiz, mulato libre, casado con María Gertrudis, originario de la hacienda de Querétaro, jurisdicción de León, “sobre la costumbre supersticiosa de llevar consigo una figurilla de bulto del diablo, que se le saco de debajo de un brazo” como puede verse en la imagen 1 (AGN. México, Inquisición. Vol. 1380, Exp.15, fs. 329-360).

Imagen 1 Figurilla de José Ortiz



Fuente: Archivo General de la Nación. México. Clase Documental, Cartográficos – Fondo Mapas, Plano e Ilustraciones, Unidad de Instalación, Charola, n° 4901.

También fue posible observar el uso de objetos y muñecos en el proceso contra la mulata Juana María en 1748 luego de haber provocado la horrenda muerte de una doncella de 15 años (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28), además de cargar “una bolsa de mitán anaranjado en la que tenía un atado de polvos de maleficio y otro de varias raíces, fabricó un alamar de cabellos grande el que en medio tenía una raíz clavada (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 3) y que, al parecer, eran del amo de esta mulata y que la bolsita contenía “un palito metido entre ellos y unos papelitos de polvos, unos bayos y otros verdes” (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 4).

Las acusaciones contra Juana María fueron por haber envenenado con maíz a María Antonia, quién luego de unas horas comenzó con un fuerte dolor de estómago, provocando vómitos con los que estuvo hasta el otro día, hasta que murió. Algunos testimonios indicaron que tras su fallecimiento “comenzó a echar gusanos por la boca” (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 9); así lo testificaron Juana Minchaca, Ignacia y Rafaela Sandoval quienes amortajaban a la difunta y ponían flores en el féretro. Éstas observaron que arrojaba mucha sangre, además de una lombriz bastante grande, y que después de poner a la difunta en el féretro le salían por la boca unos gusanitos muy pequeños que eran blancos a modo de los que se suelen criar en la carne y que luego se corrompió el cadáver, causando admiración al ver tal corrupción en tan poco tiempo (AHN, Inquisición, 1730, Exp.28, f. 12). Según Juan Gil, tío de la difunta, al ir a preguntar cómo le iba a la enferma, las presentes respondieron que estaba muy mal; ahí pudo ver que a la enferma le subía un bulto del estómago a la garganta, que la ahogaba y le daban ansias de provocar, pero no podía, por lo cual, les aconsejó que vieran al confesor para que le diesen los santos sacramentos; cuando llegó el sacerdote, la niña ya no hablaba, en los brazos y la cara tenía unas manchas moradas y al poco rato le provocó vómito, y arrojó una gran cantidad de gusanos, unos totalmente negros y otros blancos; luego de media hora le volvió a dar otra ansia y falleció ante sus ojos.

4. Los muñecos de Mariana de la Candelaria

Uno de los hallazgos más relevantes sobre la fabricación y uso de muñecos, y su vinculación con la reversión de la desgracia y la provocación de enfermedades quedó registrado en el proceso de fe seguido en 1760 contra Mariana de la Candelaria, de casta negra, de 50 años y natural de la hacienda de Santa Ana en Pino, México, luego que Joseph Ignacio de Quiroz, español, administrador de la hacienda de San Juan Guanamé (propiedad de don Francisco de la Cotería) compareciera ante el licenciado Diego Martín de la Cotería comisario del Santo Oficio de Charcas diciendo y declarando voluntariamente que la reo usaba y ejercía el arte de la brujería (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36)³. La importancia histórica y etnográfica de esta acusación radica en la posibilidad de acercarnos, por un lado, al estudio de los sentimientos de venganza y desquite por parte de negras esclavas contra sus amos y por otro, a aspectos

³ Si bien este proceso ha sido examinado por Sara Sánchez del Olmo (2016) y Lereida José Sánchez (2022), el abordaje se realiza desde una historiografía del control, centrada en la Inquisición, la marginalidad y las condiciones sociales localizadas. Estos trabajos se centran en los imaginarios inquisitoriales y racializados sobre mujeres procesadas, y con una perspectiva de género y crítica sobre la moralidad, y si bien, permiten observar las formas de curandería, no profundizan en análisis simbólicos o ritual, ni en el sentido epistemológico de la magia, reproduciendo un paradigma euro-novohispano en los análisis histórico-sociológicos, así mismo, mientras las investigaciones previas comprenden la magia como práctica cultural o supersticiosa, y sitúan a Mariana de la Candelaria como víctima o transgresora, la presente investigación concibe el rol de esta curandera como agente promotor de una filosofía africana y mediadora espiritual capaz de reconfigurar los límites entre cuerpo, el cosmos y comunidad. Así mismo, esta investigación propone un abordaje ontológico-afectivo del habitar ético del mundo africano, sostenido en la memoria y la devoción. De este modo, la novedad del presente estudio está en el giro epistemológico decolonial e interpretativo de la subjetividad simbólica y ritual afroafricana, pasando de un “Archivo Punitivo” a un “Archivo Devocional”.

relativos a la agencia religiosa negroafricana, en particular sobre el uso de la magia como factor explicativo y de liberación emotiva del encadenamiento de la desgracia, los malos tratos y los abusos en contextos coloniales y esclavistas.

Cabe señalar que la denuncia fue iniciada por Joseph Ignacio Quiroz, administrador de la Hacienda de San Juan Guanamé, quien el 21 de febrero de 1760 compareció ante el comisario inquisitorial en Charcas para realizar la denuncia contra Mariana de la Candelaria, y que, al parecer, ese mismo día fue arrestada en un cuarto de la hacienda, para luego de 3 años ser trasladada a las cárceles secretas del Tribunal en un juicio que duro por 8 años. En este contexto, e inmediatamente después la denuncia iniciada por Quiroz se procedió a revisar el xacal [habitación] de Mariana. Ahí se encontró un “tenatito [canasto tejido de palma o de tule] que estaba colgado en una estaca, una sarta de peyote en un ixtle [fibra de agave o yuca usada en la fabricación de sacos y alfombras] y un manojito de hierbas que llaman del venado, además de unas barbas que parecían de chivato prieto” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 13). Además, en el xacal principal, se halló una almohada “forrada en manta”, que servía de cabecera para dormir, y habiéndola descocido, vieron que, en vez de lana, un diluvio de trapisonda que parecía un muladar, y entre los trapos estaban unos manchones de cabellos y varias yerbas amarradas en trapos (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 13).

Según la denuncia de Joseph Ignacio de Quiroz, el año anterior a la acusación (1759), Mariana de la Candelaria había peleado con la mujer de Luis Hernández (su amante) por celos, por lo cual, recibió unos cabentrazos del propio Luis, provocando a la Mariana de la Candelaria, quien entró al cuarto mientras dormía y “con el dedo le picó en el intestino y desde aquel tiempo quedó malísimo por más de tres meses” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2). En las acusaciones también se informó de otro hecho ocurrido en la hacienda, la vez que, Juana (hija de Mariana) y una india llamada Águeda Andrea pelearan por celos que esta tuvo con la dicha Juana y su marido (el mulato Diego), aquella vez, Águeda se quejó con Mariana y en particular del comportamiento de su hija, mientras Mariana establecía quejas con el mulato Diego. Tras estas reyertas, el mulato Diego Martín le dio de azotes a Águeda y al poco tiempo se enfermó de un pecho que “se le hinchó y a los cuatro días se le reventó y se llenó de granos todo el cuerpo, se le reventaron dos llagas profundas, una en la pierna y otra en un brazo, y le dio gran comezón en la barriga y como se rascaba le salían unos animalitos blancos y otros colorados” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 5). Según Mariana, para su curación debía “beber mostaza y cargar ruda, que era contra el mal que tenía” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 5), además, Mariana sugirió que la causa del malestar podría ser que estaba peleada con alguien, a lo que Águeda respondió que podía ser su hija Juana, lo que causo enojo en Mariana, y aunque posteriormente otra hija de Águeda solicitó su intervención para la curación de su madre, la Mariana se negó a curarla.

Por otra parte, Joseph Ignacio Quiroz acusó a Mariana de realizar curaciones (en 1759) a la india María de la Concepción, quién estuvo enferma de un dolor de brazo, además de tener un lado casi tullido. Su estado le impedía acompañar a su marido con el ganado de matanza para la hacienda de Las Palmas, a lo que Mariana (y debido a sus artes en el augurio) le dijo que “podía ir, que estaba cuasi buena, pero que le advertía que, en el camino, en tal parte había de tropezar el caballo, y la tumbaría, y que del golpe vomitaría unas estercoladas de cabra, con lo que quedaría buena” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v). Así mismo, la india Francisca de la Concepción, quién padecía un dolor en el costado que le había dejado el brazo derecho tullido, testifico contra Mariana de la Candelaria por actos relativos a la predicción y la curación, según la testigo, la Mariana le dijo que tenía cuatro males: melancolía, espanto y otros dos chiquitos que no podía decir. Motivo por el cual le dio unas hierbas para beber por unos días, diciéndole, además, que algún achaque había de tener para sanar y echar la enfermedad que tenía dentro, hecho que la propia Francisca confirmaría luego que junto a su marido trasladaron animales para la engorda al matadero de la Hacienda La Palma; aquel día, Francisca cayó del caballo y comenzó a “vomitar unas boñigas de cabra y como orines” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11), y si bien, Mariana se había comprometido a curarla al regresar de las faenas, no pudo realizarlo porque se encontraba en prisión, así mismo, la Mariana le había recomendado que, si seguía enferma debía tratarse con el indio Tata Chepe Esquivel, que se diera un baño de temazcal y cambiara de ropa.

El testimonio de Quiroz también indicó que luego de algún tiempo de cortar relaciones con Mariana, Domingo Segura, sobrestante mayor, comenzó con un dolor en el oído y que le tomaba toda la parte izquierda de su cabeza, por lo que llamó a esta zamba, quién se comprometió a curarlo, y que, para su efecto, enviaría a pedir un remedio al pueblo del Venado, pero no le hizo remedio alguno; incluso llamándola en tres ocasiones, Mariana insistió en que su comadre Mariana Gil no le había enviado las hierbas, por lo cual, Domingo fue al pueblo del Venado a hablar con la dicha Mariana Gil, pero esta le dijo que no había acordado ningún remedio con ella. Por este motivo, y luego de ser amenazada por Domingo, Mariana de la Candelaria le dijo que lo curaría y que “le habían hecho daño, pero poquito, no para morir, sino para que tuviera quebranto en su salario [...] que lo curaría, pero le advertía que no sanaría del todo, sino que quedaría lisiado” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3). Al día siguiente, Mariana le solicitó a la mujer de Domingo ir por unas lumbres “y quedando sola con el enfermo, sacó debajo del quisquemel [quexquemetl] una hierba blanca, y volteada a la pared como escondiéndose, cogió dos piedrecitas, y molió la hierba, cuyo polvo se lo untó en las palmas de las manos, en las sangraderas, en la mollera, detrás del oído y en la sien izquierda, y luego calentó un paño y se lo puso en la cabeza, y al instante, con sólo ese remedio sanó” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v).

En ese tiempo, Domingo Segura padeció “de una enfermedad tan grave que le tenía imposibilitado en un continuo grito, sin conseguir alivio por más remedios que le hacían y que

solamente lo sentía cuando un sacerdote le ponía la mano encima del dolor” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v), por lo que le pidió al administrador de la hacienda que llamase a Mariana de la Candelaria para que lo curase como lo había hecho antes. Estando con el enfermo, Mariana le dijo: “qué había ganado con andar haciendo burla de las mujeres, que en el monte estaba quién al monte quemaba, y que ella bien sabía quién lo había burlado” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v), por lo cual, procedió a “moler a escondidas unos menjunjes, y luego de untárselos sintió una mejoría” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 2v). Pero Mariana no quiso seguir curándolo, incluso bajo la insistencia del hijo de Domingo y una mujer llamada Juana Catharina Mojado, mulata de 27 años, pues según la negra, el medicamento debía salir de la mano de quién lo había enfermado. Luego de unos 5 o 6 días, Mariana lo visitó y le metió las manos en los pechos a Domingo y le fue tanteando por la misma parte donde tenía el dolor, preguntando: “¿por aquí le duele?, y volteando la mano le dijo: “hasta aquí llega el dolor, como si lo viera interiormente, y que, tentándole el corazón, le dijo que lo tenía caído y seco por un lado” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v).

Para su curación Mariana le hizo el remedio con la hierba del venado y otra que tenía molida (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v), además de uno con grana con leche de mujer y hierba mora con la misma leche, además de instruir a Juan Hermenegildo -hijo de Domingo- que le “untase un poco de tabaco con sal y una cabeza de ajo, que debía comer el enfermo, aunque no sintió alivio” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v). Luego de unos días, el enfermo agravó, por lo que volvieron a llamar a Mariana, sin embargo, la curandera fue enfática en explicar que la enfermedad de Domingo era por andar burlando mujeres, pero que con el tiempo sanaría, aunque Domingo Segura testificó que Mariana le había comentado a Juana Catharina Morado -prima de Domingo- que, si antes estaba malo, iba estar peor” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 3v) por lo que se presumió que quién había hechizado a Domingo Segura había sido la propia Mariana.

En su segunda declaración, Joseph Ignacio Quiroz confesó que Francisca, hija de Mariana Candelaria, le había dicho que su madre “tenía un muñeco dentro de un cantarito, y que éste se lo había dado un indio del Venado llamado “Tata Chepe Esquivel”; y que por la noche veía entrar unas luces grandes y luego entraban como animales, y se salía su madre y no se entraba hasta los segundos gallos, con otras cosas que la muchacha refería” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6). Al respecto, Francisca (de 11 años), dijo que el muñequito de trapo de su madre estaba en un cantarito colorado que le había dado el ‘Tata Chepe’ quién vive en el pueblo del Venado [...] y que, respecto a las visiones, “había visto venir tres luces grandes, dos que salían detrás del corral y una detrás de la casa grande y que luego entraban a su casa como animales y que tenía mucho miedo y se tapaba la cabeza” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6).

Tras la información entregada por Francisca, Joseph Ignacio Quiroz procedió a engrillar a Mariana persuadiéndola para que le entregara el muñeco, y que solo de esa forma la liberaría, por lo que Mariana le dijo “que metiera la mano en el seno y sacara el muñeco, a lo que respondió que lo sacara ella, replicando que ella no podía que metiera él la mano y lo sacara; y entonces metió la mano y sacó un muñeco que tenía debajo de un pecho y lo tiró al suelo” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v). En ese momento, Joseph Ignacio Quiroz preguntó si ese muñeco era el que tenía hechizado a Domingo Segura, a lo que Mariana respondió que no, que el principal lo tenía Bernarda, mujer de Fermín Maciero de la hacienda, y que éste que entregaba era el menos principal” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v).

Según Mariana de la Candelaria, el muñeco principal lo habían hecho Bernarda y Luciana (cuñada de Domingo Segura) y que el muñeco requisado por Quiroz lo había confeccionado ella misma para curar a Domingo por no haber podido conseguir que estas mujeres le entregasen el muñeco principal, además de decir que “después de las 11 de la noche vendrían corriendo a avisar que Domingo Segura se estaba muriendo y entonces debía coger el muñeco y poco a poco tenía que aflojarle los cabellos, teniendo cuidado con que no se le reventara ninguno, ni de aflojarlos de repente, porque si los afloja de un tirón se moriría el enfermo” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v). De este último hecho, Joseph Ignacio Quiroz informó que, con el mayor secreto “le fue aflojando los cabellos al muñeco como se lo había indicado la Mariana de la Candelaria, y al poco rato fue a ver al enfermo y lo halló muy descansado y dormido” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 6v), y aunque Ignacio dijo que el enfermo estaba desengañado, porque había sucedido como ella había dicho, aún no estaba del todo sano, porque el muñeco principal estaba en una cajita que tenía Bernarda, por lo que debía cogerlo y así sanaría totalmente.

También fue presentado el testimonio del indio “Tata Chepe” José Esquivel quién informó que, Mariana de la Candelaria se había comprometido a componer a Domingo Segura, “que lo mediría, haría un muñeco y luego lo quemaría” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11v). Pero al oír su declaración, fue la propia Mariana de la Candelaria quién expresó que era el indio quién tenía hechizado a Domingo Segura por un guantón que le dio a un compañero suyo (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11v). El muñeco tenía “7 dedos de largo, la cabeza de un trapo blanco que parecía bretaña contrahecha, ojos y manos pintados con tinta, un trapo medio morado amarrado en la cabeza y pescuezo, y del mismo trapo hecho todo el cuerpo, piernas y brazos, y uno como gaban atado al pescuezo, una hebra de lana prieta en el lagarto izquierdo con unos cabellos amarrados como ligaduras, y así mismo atravesados por el hombro izquierdo que le cogen espalda y pecho a modo de tahalí y otros cabellos como cordón” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 15), y que esto se lo había visto hacer a la negra Philipa de Jesús Santiago, mientras que el muñeco principal hecho por Luciana por ayuda de Mariana fue hecho con “trapos y gamuza y le pusieron un popote bajo de la tetilla izquierda,

ligando el cuerpo con cabellos" (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16v), del mismo modo que el realizado por Mariana en los aposentos donde estaba encerrada.

Respecto a su relación con Philipa de Jesús, Mariana Candelaria indicó haber hecho dos salidas nocturnas a modo de iniciación; la primera vez, la mujer le untó un sebo prieto en las palmas de sus manos y en la planta de los pies, en las sangradas de los brazos y en las sienes. En esa ocasión, ambas se levantaron en el aire, solo voló delante de la dicha Philipa, pero que ella cayó cerca del lugar donde se había levantado, y estuvo allí como borracha, hasta que, con los primeros gallos, volvió la Philipa y le mandó levantar y volver a su casa, sin que hubiese visto, ni notado otra cosa que un bulto prieto con cabeza de chivato que estuvo junto a ella cuidándole desde que cayó y otro como gato que se fue como a la casa de la Ibarra" (AHN. España, Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16). La segunda vez, ya no la untó, ni le dio de beber cosa alguna, sino que se fueron saliendo y cuando se acordó se halló ya en el llano fuera de las casas y montada sin saber cómo en un venado se fue en él a una distancia de 8 leguas de aquella hacienda, donde paró porque no podía proseguir ya que estaba a días de parir (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16). Las otras mujeres que la acompañaban le dijeron que se quedara en ese lugar; pasaron delante de ella y no iban montadas como ella, sino como brincando, y como antes de los gallos volvieron la maestra, el otro bulto y todas volvieron a sus casas, en un instante (AHN. España, Inquisición, 1732, Exp.36, f. 16). Pero al día siguiente, Mariana comentó que se enteró que el otro bulto que la acompañaba era María la Ibarra.

Así mismo Mariana confesó que, cuando curaba chupaba cigarros gruesos los mismos que usaba el indio Esquivel, con quien algunas veces había concurrido cuando curaba a Jacinto Esquivel; y que la enfermedad que tuvo su hijo fue unos dolores en la pierna izquierda, en la que tenía un bulto como palito, y cuando le untaban las yerbas medicinales le bailaba el pie como trompo, después se le hinchó la garganta y con el anís tostado y la hierba anís se le bajó la hinchazón y echó un murciélago por el hombro, y que todo esto lo padeció por haberle perdido el respeto gravemente (AHN. España, Inquisición, 1732, Exp.36, f. 17).

Por su parte, en su testificación, el mulato Jacinto Justo, vaquero de la hacienda, dijo que, estando enfermo de dolor de cabeza, tullimiento de brazos y no pudiendo moverse, y sin sentir alivio con los remedios que le daban, la rea (Mariana candelaria) llamó a José Esquivel del pueblo del Venado que vino con su mujer, y en dos curas quedó bueno. El modo de curar era acostarlo en el suelo desnudo sobre un pedazo de ruan, y boca abajo le untaba unas hierbas además de bebedizo que tampoco conoció; en la ceremonia, el indio y su mujer estaban chupando unos cigarros grandotes y le echaban el humo encima, luego le barrían la espalda y la cabeza con unas plumas, mientras "le salían del cuerpo cabellos y espinas que cogía el indio con un papel" (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 10v).

También mencionó que todos en la casa asistían a ese tipo de curas, sobre todo Juana, hija de Mariana, y que ésta también chupaba cigarrote como los curanderos, y que allá se entendían todos, porque tenían una gran amistad. Juana Alvarado dijo que era verdad lo que decía Jacinto, y que su madre hacía las mismas curaciones y ceremonias que el indio y su mujer, chupaba cigarro como ellos, que el bebedizo era un aceite y las plumas con que barrían estaban amarradas en una punta de flecha. En otra ocasión, con motivo de tener tres bolas grandes en la barriga, la mulata Nicolasa Antonia de Bustos solicitó a Mariana de la Candelaria en dos ocasiones para ser atendida, pero Mariana no la curó por no quedar manca, aunque le dio unos palitos de una hierba que no conoció para que los cociera y bebiera el agua, pero no tuvo alivio, “después le vendió 4 bolitas amarradas en un listoncito azul y le dijo que hiciera un relicarito, que las metiera adentro y se las colgara en el rosario que eran contra el mal que tenía, además de advertirle que si no las metía en el relicario se le habían de ir” (AHN. Inquisición, 1732, Exp.36, f. 11).

Finalmente, tras 8 años desde la acusación al comisario inquisidor, el Tribunal sentencia en marzo de 1768, a Mariana de la Candelaria a una pena de 200 azotes y 10 años de destierro de la hacienda Guanamé, además de ser reclusa (durante los primeros 6 años) a servir en la casa del Salvador.

5. Conclusiones

El estudio ofrece una valiosa perspectiva sobre las readaptaciones y resistencias culturales por parte mujeres africanas y descendientes en América colonial, revelando la complejidad y dinamismo de los sistemas relacionales de pensamiento y la profundidad de las epistemologías sagradas ante los efectos de la esclavitud y el colonialismo. La investigación revela la complejidad y persistencia de los sistemas religiosos negroafricanos, su capacidad de adaptación y su importancia en la vida cotidiana de los esclavizados y sus descendientes, en donde destaca la dimensión material de la magia a través de la fabricación de talismanes, en ritos y ceremonias de limpieza y en la fabricación de muñecos. Como soporte, símbolo, superficie explicativa y performativa, la magia es contenedora de conocimientos ancestrales, se presentan como herramientas multifacéticas para el afrontamiento de la adversidad, así como para mantener la cohesión social, familiar y de los linajes sagrados, además de expresar formas de resistencia simbólica en un contexto de opresión, resaltando principios vitales como la devoción y la rememoración como categorías de lo sensible.

En el proceso de Mariana de la Candelaria destaca la agencia de las mujeres africanas como especialistas rituales y la intrincada relación entre la magia, la enfermedad, la venganza y la búsqueda de bienestar en la sociedad colonial en tanto reversión de la aflicción. La utilización de artefactos mágicos, las dinámicas rituales y la ejecución de distintos procedimientos en torno a la magia se convirtieron en manifestaciones vinculadas a la devoción hacia los espíritus y afrontamiento del padecimiento, particularmente a partir de la influencia de las

potencias divinas, los espíritus y los difuntos en la vida de las personas. Pensar la magia, implica considerar las formas entrelazadas de las convivencias y las vincularidades como aspectos centrales en el sentido ético que adopta la habitabilidad del mundo negroafricano en América. Así mismo, reconsiderar las formas de agencias desde los márgenes y tensionar las narrativas históricas y hegemónicas respecto a la relación del esclavismo y los esclavizados, presentando importantes rupturas epistémicas para comprender el afrontamiento del padecimiento y del devenir espiritual negroafricano a partir de procesos de readaptación y reintegración en clave de *negritude* y ante el desarraigo, la explotación y los efectos de auto desvaloración y cosificación del proyecto moderno-colonial.

Los testimonios permiten observar cómo desde la magia fueron conducidos los deseos de revancha y los sentimientos iracundos a través de la provocación del daño y corrupciones del cuerpo a través de la fabricación de maleficios, ataditos, envenenamientos e incluso muñecos que dinamizaron intenciones, mediaciones e influencias. La confección de artefactos mágicos implicó dirigir procesos de reestructuración simbólica y reintegración a comunidades sagradas y de sentido; la fortuna y los infortunios (vitalidad, fertilidad y destino) fueron parte de una narrativa en la cual, estuvo constantemente en juego, la rememoración de principios vinculados a los parentescos en términos afectivos. Además, la documentación permite observar cómo pese a la trata de esclavos y procesos de transformación de las estructuras africanas e indígenas, la ritualidad negroafricana mantuvo una fuerte presencia en diversos puertos y ciudades de América, lo que permite poner en valor las formas subalternas de integración de la mujer de origen africano en los mercados coloniales y a través del uso de la magia, la curación o la adivinación, además de presentarse como soporte fundamental para el estudio de la formación de redes e intercambios interculturales.

Como mediadoras del drama, las mujeres de origen africano facultadas en el conocimiento de la magia fueron conecedoras, aprendices y reproductoras de secretos, técnicas y promotoras de una epistemología sagrada, del conocimiento del mundo natural y el de los espíritus, lo que pone en debate un horizonte de habitabilidad donde primaron los interrelacionamientos ético-devocionales para el tratamiento y conducción de los conflictos domésticos, y que independiente de la preparación de un daño o su reversión, implicó el apaciguamiento emotivo de los deseos y los sentimientos de desquite o aflicción. Para las especialistas rituales, la magia permitía organizar el mundo social y dar explicación a la dimensión emotiva de los individuos, reintegrarlos al devenir de las comunidades, subsanar tensiones y redireccionar los dramas cotidianos, incluso, en algunos casos, agravar las tensiones, las hostilidades y los miedos. La documentación revisada se presenta como un importante material etnográfico para pensar las formas de la organización en torno al oficio de la adivinación, las intersecciones culturales y los procesos de readaptación, reintegración, intercambio y circulación de objetos y saberes rituales y en particular, en el uso de plantas sagradas como el tabaco, raíces, polvos o el peyote. Por su parte, las acusaciones hacia las

especialistas rituales permiten observar cómo se direcciona la resolución de los dramas sociales a través de la búsqueda de la culpabilidad de la especialista o intermediaria en las aflicciones, situación que permite comprender la criminalización y judicialización también como fuerza recayó en la veracidad de la comunidad denunciante, en la cual, los códigos y los comportamientos fueron redefinidos en una especie de autointegración moral.

6. Bibliografía

- Abiodun, M.; Babatunde, A.; Adepeko, E. y Olayinka, A. 2022. "Preserving Culture and Heritage of the Yoruba of Southwest Nigeria: An Ethnographic Study of the Twin Figure (Ere Ibeji)". *Schollars: Journals of Arts & Humanities*, Ibadan, Nigeria : 4 (2): 18-31.
- Bilolo, M. 1992. *L'Un (Wa) devient-il Multiples (Hh). Approche pragmatique des formules relatives a "L'Un como Multiple" au a l'"auto-differenciacion" de l'Un dans les Hymnes Thébains du Novel Empire*. Tesis doctoral en Filosofía, Zürich: Universidad de Zürich.
- Bimwenyi-Kweshi, O. 1981. *Discours théologique negro africain: problème des fondements*. Paris: Présence Africaine.
- Blanco, C. 2006. "El concepto de creación en la teología menfita. Aproximación preliminar a una hermenéutica comparativa entre la cosmogonía egipcia y el relato bíblico del Génesis." *Estudios Bíblicos* 64: 3-18.
- Cáceres, R. 2008. *Instituto Interamericano de Derechos Humanos Modulo II: el derecho a conocer el origen africano de nuestra América*. San José de Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Cervelló Autuori, J. (Editor). 1996. *África antigua. El antiguo Egipto, una civilización africana*. Barcelona: Centre d'Estudis Africans.
- Deren, M. 1953. *Divine Horsemen*. Kingston, NY: McPherson & Company.
- Dilthey, W. 1990. *Introducción a las ciencias del espíritu: Obras I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dilthey, W. 2014. *El Mundo Histórico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Diop, C. A. 1979. *Nations nègres et culture*. México: 4ª ed. Présence Africaine.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*. Barcelona: Anagrama.
- Fanon, F. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Firmin, J. 2011. *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales de la Habana.

- Fisher, A. G. B. y Fisher, H. J. 1970. *Slavery and Muslim Society in Africa. The Institution in Saharan and Sudanic Africa and the Trans-Saharan Trade*. Londres: C. Hurst and Co.
- Gardiner, A. 1995. *Gramática egipcia*. Madrid: Publicaciones Lepsius.
- Geertz, C. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, C. 1994. "Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella". Barcelona: *Manuscripts* 12: 13-42.
- Ginzburg, C. 2004. *Tentativas*. Valencia: Protohistoria.
- Ginzburg, C. 2009. *El queso y los gusanos: El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península.
- Goldman, M. 2024. "Tradicón, creatividad y resistencia en territorios negros en Brasil". Buenos Aires: *Discursos Del Sur, Revista De teoría crítica En Ciencias Sociales*, 1(14): 13-29.
- Gordon, M. 1989. *Slavery in the arab world*. Paris: Editions Robert Laffont S.A.
- Guanche, J. 2008. "Las religiones afroamericanas en América Latina y el Caribe ante los desafíos de Internet." En *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, editado por Aurelio Alonso. Buenos Aires: CLACSO.
- Hountondji, P. J. 2002 [1976]. *La tradición filosófica africana: Una crítica de la etnofilosofía*. Barcelona: Anthropos.
- James, B. 2021. *La filosofía menfita*. Madrid: Arkho Ediciones.
- Kwosek, S. 2006. *Elements of Continuity and Change Between Vodou in New Orleans, Haitian Vodou and the Indigenous West African Religions of the Fon and Yoruba*. Tesis de Maestría, DeKalb, Illinois: Northern Illinois University.
- Martí, J. 2009. *Modificaciones corporales en la tradición africana*. Barcelona: CEIBA Ediciones.
- Martín, G. 1986. "Magia, religión y poder. Los cultos afroamericanos". Caracas: *Nueva Sociedad* 82: 157-170.
- Martínez, L. M. 2005. "El exilio de los dioses. Religiones afrohispanas". En: *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías*. Madrid: Fundación MAPFRE Tavera.
- Martínez, L. M. 2008. *Africanos en América*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Maystre, C. 1992. *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. Friburgo y Göttingen: Universitätsverlag, Vandenhoeck Ruprecht.
- Mbembe, A. 2016. *Crítica de la razón negra*. Barcelona: NED Ediciones.

- Mbongo, N. 2013. *La philosophie classique africaine. Contre-histoire de la philosophie. Vol. 1*. Paris: Editions L'Harmattan.
- McCormick, M. 2001. *Origins of the European Economy. Communications and Commerce, A.D. 300-900*. Cambridge University Press.
- Medrano, M. 2022. "Muñecos mágicos del Vudú americano: reliquias milenarias", en Alfaro, Franco y Postigo, (Dir.), *Las reliquias y sus usos. De lo terapéutico a lo taumatúrgico*. Salamanca: Eds. Universidad de Zaragoza: 379-397.
- Métraux, A. 1974. *Voodoo*. Londres: Sphere Books: 49-62.
- Metz, T. 2012. "Giving the World a More Human Face'. Human Suffering in African Thought and Philosophy." En Jeff Malpas y Norelle Lickiss (Ed.), *Perspectives on Human Sufferings*, Londres: Springer.
- Molina, A. 2022. "Yo te conjuro por san Pedro...': prácticas mágicas y vida cotidiana en mujeres de origen africano en la Inquisición de Cartagena durante el siglo XVII". Medellín: *Historia y Sociedad* 43: 250-277.
- Molongwa Bayibayi, J. 2017. *Epistemología Africana y concepciones teóricas. Reevaluar el impacto d ellos presupuestos sobre la filosofía de lo real*. Tesis Doctoral, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Moreno Bazaes, D. 2024. "Ritos de sangre y aflicción. Desgracia y apaciguamiento emotivo entre africanos azotaos en América (Fragmentos coloniales)", *Cultura y religión*, Vol. 18: 1-23.
- Moya, L. 1996. "África. Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII". Bogotá: *Historia Crítica* 12: 29-41.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Nkogo Ondó, E. 2017. "Introducción a la filosofía africana". *Una mirada a las culturas africanas: literatura, filosofía, música y danza*. Buenos Aires: FAIA 7, no. 28: 28-29.
- Obenga, T. 2013. *O sentido da luta contra o Africanismo Euricentrista*. Luanda, Angola: Ediciones Pedagogo; Ediciones Mulemba, Universidad Agostinho Neto.
- Sahlins, M. 1972. *Las sociedades tribales*. Barcelona: Editorial Labor S.A.
- Sánchez del Olmo, S. 2016. "Marginalidad, brujería y etnicidad en Nueva España: Mariana de la Candelaria, una maléfica mulata del siglo XVIII", Guadalajara, México: *Letras Históricas* 13: 15-33.
- Sánchez Torres, L. J. 2022. "Tantito peyotillo: curanderismo y brujería en la jurisdicción de Charcas (1760-1768)". La Paz: *Carta Tepa*: 27-48.

- Senghor, L. S. 1970. *Libertad, negritud y humanismo*. Madrid: Tecnos.
- Shaw, G. J. 2014. *The Egyptian Myths. A Guide to the Ancient Gods and Legends*. Londres: Thames and Hudson Ltd.
- Somet, Y. 2005. *L'Afrique dans la philosophie. Introduction à la philosophie africaine pharaonique*. Abiyán, Costa de Marfil: Khepera.
- Spivak, G. C. 2008. "Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía." En: *Debates poscoloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*, Madrid, Traficante de Sueños: 33-68.
- Stoler, A. L. y Sierra, J. 2010. "Archivos Coloniales Y El Arte De Gobernar". Bogotá: *Revista Colombiana de Antropología*, 46 (2): 465-96.
- Thiong'o, N. w. 2019. *Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana*. Barcelona: Debolsillo.
- Tomás, J. 2015. "Religión tradicional y colonización: una aproximación a la visión francesa sobre la sociedad tradicional de los joola de la Baja Casamance", *Anuario Antropológico*, v.40 n.2: 231-249.
- Tshiamalenga Ntumba, I. 1973. "La vision Ntu de l'homme", Kinshasa: *Cahiers des religions africaines*, 14: 175-197.
- Tshibilondi-Ngoyi, A. 2004. *La filosofía y los problemas de Género en África*. La Habana: *Revista Temas*, nº 37-38: 15-23.
- Turner, V. 2013. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. México, Siglo XXI Editores.
- Zúñiga, I. 2015. "Vudú. una visión integral de la espiritualidad haitian". Barranquilla: *Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe* 26: 152-172.

Ideas de Simón Bolívar de su puño y letra*

Simón Bolívar's Ideas in His Own Handwriting

Pablo Lacoste**

Resumen

Se examina el pensamiento bolivariano original, expresado por Simón Bolívar a través de sus propios escritos. El objetivo es conocer el contenido auténtico del ideario del libertador, sin mediaciones ni interpretaciones, en temas de carácter político, social y económico. Se ha compulsado un amplio corpus documental, conformado principalmente por su correspondencia sostenida con referentes políticos, militares y diplomáticos de la época. Se detecta que el pensamiento de Bolívar estaba fuertemente comprometido con los ideales de la ilustración y el liberalismo político, con énfasis en los principios de la forma republicana de gobierno, la división de poderes, con fuerte rechazo de otras modalidades como el absolutismo y los gobiernos autocráticos. En el plano económico, expresó su compromiso con el equilibrio fiscal y el sistema de contratos y compromisos; no participó de ideas como reforma agraria (al estilo de Artigas y Sarmiento).

Abstract

This paper examines the original Bolivarian thought expressed by Simón Bolívar through his own writings. The objective is to understand the authentic content of the liberator's ideals, without mediation or interpretation, on political, social, and economic issues. A large body of documentation has been compiled, consisting primarily of his correspondence with political, military, economic, and family figures of the time. It is evident that Bolívar's thought was strongly committed to the ideals of the Enlightenment and political liberalism, with an emphasis on the principles of the republican form of government and the separation of powers, while strongly rejecting other forms of government such as absolutism and autocratic governments. Economically, he expressed his commitment to fiscal balance and the system of contracts and commitments; he did not support ideas such as agrarian reform (in the style of Artigas and Sarmiento).

* Proyecto ANID-ATE 220008.

** Universidad de Santiago de Chile. Correo electrónico: pablo.lacoste@usach.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1876-8141>.

Palabras clave: Ideas políticas; Pensamiento bolivariano, Ilustración latinoamericana.

Key words: Political Ideas, Bolivarian Thought, Latin American Enlightenment

Recibido: 23 de octubre de 2025

Aceptado: 30 de diciembre de 2025

1. Introducción

Con motivo del bicentenario de la batalla de Ayacucho y la independencia de la República de Bolivia, resulta oportuno visitar la época, particularmente en torno a las ideas del principal líder del proceso emancipatorio. El tema es particularmente pertinente en la actualidad, cuando muchos políticos e intelectuales han invocado su nombre para desarrollar lo que se considera la ideología “bolivariana”, con la que buscan justificar planes de gobiernos de diversos países de América Latina, liderados por Venezuela durante los gobiernos de Chávez y Nicolás Maduro, juntamente con los de Nicaragua, Cuba y Bolivia, agrupados en la Alianza Bolivariana para los Pueblos de América (ALBA).

La vida y obra de Bolívar ha generado una rica bibliografía, formado por autores de distintas épocas y enfoques (Lynch, 2010; Cassone y Llano, 2014, entre otros). Cada época examina los documentos originales a partir de las preguntas de su tiempo, de modo tal que, al cambiar las preguntas, los resultados de la investigación pueden ser distintos. En este contexto, el presente estudio se propone visitar los escritos originales del Libertador, con vistas a conocer directamente —sin intermediaciones— sus ideas auténticas en torno a estos temas. De este modo, se espera profundizar en el conocimiento de las ideas del caraqueño y, a la vez, ponderar el grado de consistencia de su pensamiento original, frente a las interpretaciones realizadas por el movimiento político denominado “bolivariano”.

Entre otras preguntas, se ha revisado el corpus documental con particular atención a sus definiciones sobre temas como la apreciación de las formas de gobierno, tanto republicanas como autocráticas. También se examina la importancia que Bolívar atribuía a la construcción del Estado basado en los principios del liberalismo político, apoyados en la Constitución, la división de poderes y la soberanía popular. Se indagan sus posiciones frente a la tensión entre guerras de independencia y construcción del Estado con posterioridad a la emancipación. A ello se suma la mirada sobre las relaciones internacionales en la región, y sus apreciaciones de las estrategias europeas, como el Congreso de Viena. Se examina, además, su posición frente a la gestión del Estado y la macroeconomía, con especial referencia a temas de impuestos, equilibrio fiscal, créditos y deudas. Asimismo se pregunta por las relaciones con las grandes potencias de Occidente, particularmente con Gran Bretaña. A ello se suman, en el momento actual, los interrogantes sobre el pensamiento original de don Simón que tienen relación con temas nuevos y sensibles como el valor de las instituciones republicanas, la

propiedad privada, la libertad y el valor de la soberanía popular. En este plano, un punto crítico se enfoca en la autocracia, proceso por el cual la soberanía deja de estar en el pueblo y pasa a quedar en manos de un grupo de poder no originado en la voluntad popular, tema actualizado a partir de la actitud de los gobiernos del ALBA frente a las elecciones nacionales de 2024 en Venezuela.

Desde el punto de vista metodológico, el foco del presente estudio se ha situado en los documentos originales de carácter privado. En lugar de los discursos públicos, más sometidos a las presiones, intereses y manipulaciones, el trabajo se centra en la intimidad de sus cartas personales, que enviaba a colegas, amigos y autoridades. Se ha utilizado el método propio de la historia (heurístico-crítico). Se ha revisitado el epistolario de Bolívar, con vistas a conocer sus ideas políticas, sociales, económicas y culturales. Se revisaron las 2.342 cartas publicada en la edición del gobierno de Venezuela, impresa en Cuba (1950). Como contexto, estas epístolas se interpretan a la luz de otras colecciones de cartas y documentos de la época, como las de Manuel Asencio Padilla (1814-1816), (Torres, 2018), José de San Martín (1814-1823) y Juan Manuel de Rosas (1829-1852) (Irazusta, 1953-1970) y las memorias, autobiografías y relatos de actores conosureños del primer tercio del siglo XIX (Miller, 1829; Oficial británico, 1828; Aráoz de La Madrid, 1841; Pueyrredón, 1860; Olazábal, 1870). También se han considerado las obras clásicas de los primeros historiadores de la independencia (Barros Arana, 1889; Mitre, 1900; Otero, 1932; Rojas, 1949). La revisión de las cartas y memorias de sus contemporáneos ha servido como marco hermenéutico para interpretar las epístolas en el contexto cultural de la época. Sobre esta base, se ha procurado detectar los patrones, es decir, las ideas recurrentes sobre un mismo concepto, que puedan revelar tendencias claras y precisas en el pensamiento del caudillo. Los resultados se entregan a continuación.

2. Afianzar el Estado republicano y desconfiar de autocracias

El primer punto saliente del pensamiento bolivariano es la consolidación del Estado republicano como máxima prioridad ética de los actores políticos, juntamente con la necesidad de asumir una actitud de sospecha y crítica de las autocracias, formada por gobiernos que no se apoyan en la voluntad popular. De la lectura de sus cartas emergen estos conceptos como un patrón reiterado a lo largo de los años. Más allá del momento o el espacio, y sin variaciones en relación con sus distintos interlocutores —sean estos civiles o militares, peruanos, colombianos o venezolanos—, la idea es siempre la misma: el Estado republicano, ajustado a los principios del liberalismo político, es una constante en el pensamiento bolivariano original.

De allí surgen sus valores constantes, su visión estratégica y sus decisiones políticas. Las instituciones del liberalismo político son el principio fundante de su sistema de ideas, el factor ordenador de su discurso. El caudillo exhibe una actitud coherente en relación con estos valores. Llegó, incluso, a rechazar a quienes le proponían coronarse emperador, siguiendo el modelo de Napoleón Bonaparte; el Libertador siempre se negó, aun en los aciagos momentos de anarquía y guerras civiles. Su adhesión a los principios de liberalismo político fue una actitud constante.

La convicción por el liberalismo político iluminaba a Bolívar a desconfiar de las monarquías, no solo del Imperio español, sino también del Imperio del Brasil. Así lo refirió en carta al jefe político de Colombia, Francisco de Paula Santander, a quien manifestó que percibía al emperador de Brasil como “instrumento de la Santa Alianza para destruir nuestras instituciones liberales, comenzando por Buenos Aires, que es la parte más débil”¹. A partir de su convicción profunda con los principios del liberalismo político y la forma republicana de gobierno, se ordenaba su pensamiento, tanto en materia de política interna como en política exterior.

En la visión del Libertador, las autocracias, formadas por países cuyos gobiernos no estaban avalados por la voluntad popular, debían observarse con actitud de sospecha y espíritu crítico. Por este motivo, tenía una actitud receptiva y cercana con las repúblicas hispanoamericanas de América, con exclusión del Imperio del Brasil, al cual consideraba peligroso por su cercanía con la Santa Alianza. Así lo escribió a Santander: “Este Emperador de Brasil y la Santa Alianza son uno. Y si nosotros, los pueblos libres, no formamos uno, somos perdidos. Por lo mismo, mi manía es enviar representantes al Ismo para el gran congreso federal”.²

La virtual alianza entre Brasil y las monarquías de Europa constituía una amenaza constante para las emergentes repúblicas hispanoamericanas. A partir de este punto de partida, el caraqueño daba crédito a las versiones sobre llegada de soldados extranjeros como amenaza:

Al Brasil han llegado 2.000 alemanes y vienen 6.000 rusos a sostener el partido monárquico. El rey de Portugal ha transigido sus negocios con su hijo, el príncipe de Brasil, con el fin de legitimar la América Meridional (...) Por desgracia, Brasil linda con todos nuestros Estados; tiene facilidades para hacernos la guerra con suceso, como lo quiera la Santa Alianza.³

La actitud del Libertador era muy firme frente a los gobiernos autocráticos como el de Brasil. Asociaba este modelo con el abuso de poder, los privilegios y la esclavitud. Y estimaba que la

¹ Carta a Santander, 10-10-25. *Obras Completas* (OC), volumen II: 227

² Carta a Santander, 2-2-25 I: 79.

³ Carta a Santander, 23-1-25 I: 74-75.

forma de superar estas modalidades era construir instituciones liberales, en cuyo ambiente se podía gradualmente, avanzar en la supresión de esos clivajes de abusos y privilegios.

3. Del Congreso de Panamá a la alianza Bolivia-Argentina-Chile

Como buen ilustrado formado en la Europa de los tiempos de la filosofía de las luces y la Revolución Francesa, Bolívar era partidario de las ideas propuestas por Kant en su obra *La paz perpetua* (1795). Este enfoque fue un factor ordenador del pensamiento bolivariano en materia de política exterior, que se expresó a través de su constante actitud en favor de alianzas con otras repúblicas hispanoamericanas, primero en el Congreso de Panamá, y luego con una escala menor, con eje en el acercamiento entre Bolivia, Argentina y Chile. Estas ideas son recurrentes en sus cartas y explican su obsesiva celeridad por realizar el Congreso de Panamá. Basta recordar que este fue convocado en diciembre de 1824, es decir, inmediatamente después de la victoria de Ayacucho. Este combate significó terminar la guerra de la independencia, pero todavía estaba pendiente la organización de los Estados de las nuevas repúblicas. Es decir, a pesar de la fragilidad de las nacientes repúblicas, inspiró el Congreso de Panamá, con base en el Congreso de Viena, experiencia que iluminaba el camino.

Veo la guerra civil y los desórdenes volar por todas partes; devorados por el incendio doméstico. Único remedio: la federación. Sin esta federación, no hay nada. Los grandes soberanos de Europa se han visto obligados a concurrir a estos congresos para establecer relaciones cordiales y familiares entre sus respectivos estados⁴.

El Congreso de Panamá estuvo muy presente en sus epistolarios de mediados de la década de 1830. Estuvo atento a todos los detalles de su organización, las invitaciones, los viajes de los delegados, sus presencias y ausencias, sus actitudes y discursos. El tema tuvo un lugar central en su mente, su corazón y sus escritos. Sentó así las bases de un legado en favor de la integración de los países de la región, a partir de su armonía de intereses y visiones.

Menos conocida que el Congreso de Panamá es su visión sobre la cercanía entre Bolivia, Argentina y Chile. En sus viajes por el Alto Perú, en 1825, tuvo oportunidad de conocer ciudades como Potosí, Chuquisaca (actual Sucre) y otras. En esos lugares tomó contacto con líderes de la región; celebró encuentros y reuniones. Surgió así una nueva percepción sobre las perspectivas de progreso con beneficios mutuos que se presentaban a partir del encuentro entre los actores.

⁴ Carta a Santander, 6-1-1825, II: 66-67.

En efecto, en enero de 1825, el gobierno de Buenos Aires nombró al ex director supremo, diplomático y general Carlos María de Alvear, como Ministro Plenipotenciario cerca del gobierno del Libertador. Para esta misión fue nombrado también José Miguel Díaz Vélez. Ambos emprendieron el viaje de la Carrera del Norte y, meses después, llegaron a Chuquisaca, capital del Alto Perú. Los días 8 y 9 de octubre tuvieron reuniones privadas con el caraqueño y, diez días más tarde, se produjeron las audiencias oficiales. El caraqueño relató la conversación en los siguientes términos:

El general Alvear ha llegado a proponerme (como pensamiento secreto) la reunión de la República Argentina y la Boliviana, llevando toda ella mi nombre; él no abandona este proyecto por nada y menos aún de llamarme a fijar los destinos del Río de la Plata. El dice que, sin mí, su patria vacilará largo tiempo y que, exceptuando cuatro individuos del gobierno, todo el pueblo me desea como un ángel de protección. Chile y Buenos Aires están en un caso igual y ambos me desean ardientemente⁵.

Al comentar estas ideas, el Libertador manifestó una empatía especial: la integración regional era un proyecto "muy conforme con mis deseos íntimos... la liga de esta República con la Argentina la quisiera yo extensiva a toda la América antes española, conforme al proyecto general de federación." De este modo, la llegada del caraqueño al Cono Sur, y el contacto directo con los líderes del territorio, generaba nuevas empatías y fortalecía los ideales de alianzas estratégicas regionales.

En otros documentos volvió sobre estas ideas y las extendió a otras naciones. "Los argentinos me están amando mucho y quieren que haga extensiva esta república a la suya. Los peruanos me dan mil muestras de estimación y todos marchan perfectamente excepto Chile, que está en anarquía completa"⁶. El epistolario del caraqueño resulta muy rico en ideas referidas a la concordia con los países vecinos:

El general Alvear me propuso mil cosas y entre otras el de extender la República Bolívar por tratados hasta Buenos Aires y Chile. También aquí (Perú) quieren ser bolivianos y quieren lo mismo que Alvear. De suerte que si oyéramos a estos señores no habría más que dos repúblicas, Colombia y Bolivia. También hay por aquí quien quiere imperio⁷.

Las palabras que intercambié con el general Alvear en Chuquisaca tuvieron un contexto adverso, signado por la guerra de Argentina y Brasil (1825-1828), el regreso del caraqueño

⁵ Carta a Santander, Chuquisaca, 11-11-25, II: 270.

⁶ Carta a Santander, Charcas, 12-12-25, II: 284

⁷ Carta a Santander, Magdalena (cerca de Lima), 20-3-25, I: 337.

hacia el norte y su prematura muerte. De todos modos, aquellos diálogos dejaron un legado de ideas y sueños para las generaciones futuras.

4. Anarquía como crimen mayor: cuestionamiento a San Martín y preanuncio de Rosas

Los últimos años de Bolívar estuvieron signados por las sublevaciones, la anarquía y los actos de violencia contra las instituciones. Desde la perspectiva del caraqueño, el líder de la guerra de la independencia tenía que asumir, como parte de su misión, la construcción de los nuevos Estados. Por eso, construyó un discurso muy crítico hacia José de San Martín, por su renuencia a involucrarse en el proceso de construcción del Estado. Para Bolívar, San Martín dejó su tarea inconclusa: cuando la gloria lo llamó, simplemente, huyó, frustrando lo que se esperaba de él. Por este motivo, se comprometió a permanecer en el escenario durante mucho tiempo después de obtenida la independencia para asegurar la construcción del Estado. Estas ideas las expresó en pasajes de sus correspondencias.

En efecto, a medida que avanzaba en sus campañas, el caraqueño entregó detalles de sus ideas sobre este problema en diversas cartas. En una de ellas hizo mención explícita de San Martín, al cual consideraba débil por haber renunciado como Protector del Perú: “El enemigo se acerca a Lima. Los nuestros deben desanimarse mucho con el escape de San Martín, que debe aparecer como una declaración del peligro en que se encuentra Perú”⁸. Más adelante, en otro documento, Bolívar volvía sobre el tema, expresando una lapidaria crítica por la retirada del argentino: “San Martín se fue para Chile y ha dejado el Perú entregado a todos los horrores de la guerra y la anarquía”⁹.

Tal vez inspirado en Napoleón, estaba convencido de la necesidad de la construcción del Estado republicano como contraparte indispensable para completar el proceso emancipador. Sin la creación de la nueva institucionalidad carecía de sentido el esfuerzo de las campañas y batallas de la emancipación. Este principio valía para México, Chile, Argentina y Perú: “Los ciudadanos quieren arquitectura constitucional. Geometría legal, porque si no, no conseguiremos nada, después de haber salvado la patria, como hicieron Iturbide, O’Higgins y San Martín”.¹⁰

Desde la perspectiva de Bolívar, la conducta de San Martín era exactamente lo que no se debía hacer; era el antiejemplio porque solo admitía una parte del trabajo. Ambos coincidieron

⁸ Carta a Santander, Loja, 11-10-22 I: 691.

⁹ Carta a Rafael Urdaneta, Cuenca, 27-10-22 I: 694.

¹⁰ Carta a Santander, 29-4-23, I: 739.

como luchadores de la guerra de la Independencia, pero luego asumieron conductas divergentes: el caraqueño entendía que la construcción del Estado era responsabilidad ineludible, no así San Martín, quien optó por el retiro para “no derramar sangre americana”. El caraqueño censuró esta actitud: “Yo no quiero que, en mi tiempo y bajo mi responsabilidad, se diga que he dejado la anarquía entablada, como la dejó el señor San Martín y que las tropas de Colombia salgan como las de Buenos Aires y Chile”¹¹.

En la mente del caraqueño, la ausencia de instituciones representaba, por expansión de la anarquía, el crimen mayor. Ello implicaba enviar a los pueblos al infierno. Después de tantos años de sufrimiento y sacrificio, el caraqueño interpretaba los actos de sedición como hechos de traición que comprometían la viabilidad de las promesas formuladas ante los pueblos en el proceso de emancipación.

Hemos ensayado todos los principios y todos los sistemas y ninguno ha cuajado. El imperio de México cayó y Guerrero ha hecho caer la federación. Guatemala ha caído en manos de sus enemigos y la han destruido. En Chile hay nuevas revoluciones; en Buenos Aires sucede lo mismo, y la del Perú es espantosa. La América entera es un tumulto¹².

La constante actitud de los disidentes, que se levantaban contra las autoridades constituidas, amenazaba la gobernanza en el territorio. A ello se sumaba el constante proceso de estructuración y desestructuración de los gobiernos y los parlamentos, con lo cual, estos espacios fueron degradados a lo transitorio, sin capacidades para ofrecer la estabilidad.

Se habrán hecho buenas elecciones, habrá un buen congreso y este dará una buena constitución; pero ¿quién será quien la sostenga? Ud. dirá que yo. ¿y Quién contendrá a los ambiciosos, a los anarquistas, a los asesinos, a los traidores? No hay medio amigo, esta América está perdida¹³.

Ante la crisis de gobernanza, Bolívar advirtió el peligro de la fragmentación en múltiples unidades políticas débiles. Como respuesta, impulsó un pensamiento orientado a valorar la cohesión territorial como asunto prioritario. “La única tabla de salvación para Colombia es la integridad nacional”¹⁴. Poco a poco avanzó en su mente la convicción sobre la necesidad de los estadistas capaces de crear los Estados, como actores indispensables. Elípticamente, sus cartas se cargan de conceptos e ideas similares a la de los caudillos emergentes en el territorio, como Juan Manuel de Rosas y Diego Portales. El caraqueño no llegó a mencionar

¹¹ Carta al presidente de Perú, Hipólito de Unanué, Chuquisaca, 28-12-25. II: 293.

¹² Carta a Rafael Urdaneta, Guayaquil, 5-7-29; III: 236.

¹³ Carta a José María del Castrillo Rada, Guayaquil, 6-7-29 III: 237.

¹⁴ Carta a “mi querido general”, Cartagena, 29-6-30. III: 631.

literalmente a Rosas, pero explicó el proceso por el cual llegó al poder: el fusilamiento del coronel Manuel Dorrego:

Dorrego era jefe de aquel gobierno constitucional y, a pesar de esto, el coronel Lavalle se bate contra el presidente, le derrota, le persigue y al tomarle, le hace fusilar sin más proceso ni leyes que su voluntad; y en consecuencia se apodera del mando y sigue mandando literalmente, a lo tártaro¹⁵.

Resulta notable la aguda mirada de Bolívar sobre la frivolidad de Juan Lavalle y sus aliados unitarios que aniquilaron la institucionalidad argentina e intentaron tomar el poder por la fuerza, sin legitimidad. Esta posición fue compartida por José de San Martín, que entonces se encontraba en Montevideo y fue tentado con el poder por parte del grupo que apoyaba a Lavalle, propuesta que el Libertador del sur rechazó, en plena sintonía con el caraqueño. Como se sabe, tras renunciar al poder, San Martín se marchó al exilio para nunca regresar a su patria. En su lugar, pero desde el bando opuesto, emergió la figura de Juan Manuel de Rosas, quien puso en marcha un gobierno de fuerza que logró sacar al país de lo que Bolívar llamaba “el infierno de la anarquía”. En su proceso de construcción de poder desplegó varias ideas similares a las que expresaba don Simón en el último lustro de su vida, a lo cual sumó otros mecanismos de legitimación de carácter identitario y patrimonial (Lacoste y Skewes, 2025) que el caraqueño no alcanzó a detectar.

5. Bolívar y las relaciones con Inglaterra

Las relaciones con Inglaterra tuvieron un lugar central en el pensamiento del caraqueño. Desde su perspectiva, el vínculo con Albión era no solo conveniente, sino indispensable. Toda su estrategia económica y política, nacional a internacional, dependía del aceitado vínculo con el Imperio británico. “La federación americana no se puede lograr si los ingleses no la protegen con su alma y con su cuerpo. Nada importa tanto para nuestra existencia como el de ligarnos de cuerpo y alma con los ingleses”¹⁶.

El vínculo con los británicos tenía varias dimensiones complementarias, todas ellas apreciadas por Bolívar: lo militar, lo político y lo económico. En este plano, la asistencia financiera de los ingleses ocupaba un lugar central. El caraqueño estaba constantemente preocupado por asegurar el flujo de fondos que permitieron financiar a sus ejércitos, para lo cual alentaba políticas impositivas que pudieran asegurar el servicio de los intereses de la deuda. Ello se

¹⁵ Carta a José Manuel Restrepo, Quito, 6-5-29; III: 189.

¹⁶ Carta a José Rafael Revenga, Cuzco, 10-7-25, II: 166-167.

refleja recurrentemente en su correspondencia, a través, por ejemplo, de las siguientes expresiones:

Estamos urgidos por el gobierno inglés para los intereses de la deuda que no bajan de 3.000.000 al año. Antes el aguardiente daba 1.500.000 al año, la alcabala poco menos y los tributos completaban los 3 millones. Se han mandado reestablecer estos ramos de renta nacional para mantener la república, pues las aduanas y los tabacos tendremos que entregarlos al extranjero según las convenciones estipuladas con él.¹⁷

La atención del Libertador estaba dividida en múltiples focos: tenía que diseñar la estrategia de sus ejércitos, y a la vez articular sus alianzas y sus políticas impositivas para garantizar los recursos financieros. Las necesidades del Estado eran cada vez más amplias y los recursos, escasos. Por eso, se preocupaba por las finanzas tratando de elegir el mal menor. “Me parece mejor disminuir los derechos de extracción y aumentar los de introducción para que se mejore nuestra agricultura”, escribió a su lugarteniente en Venezuela¹⁸. “Voy a proteger la agricultura suprimiendo los derechos de extracción de nuestros frutos y reduciendo la alcabala al 4%. Pero tendré que aumentar mucho los impuestos de internación por: 1- indemnizar al erario de la pérdida por rebajas de derechos; 2- pagar intereses de la deuda exterior que los reclama gobierno inglés con amenazas; 3- suplir gastos militares; 4- para que el extranjero pague y se alivie al nacional”, señaló más tarde.¹⁹

La misión del caraqueño parecía imposible. Las guerras de independencia primero, y civiles después, habían afectado gravemente el aparato productivo. Cada vez había menos riqueza y menos recursos fiscales. La actitud del caraqueño era tratar de mantener el crédito a toda y honrar las deudas, para evitar el default a toda costa. Llegó al extremo de promover la privatización de todos los recursos mineros para tal fin.

Perú por sus deudas, que amortice la deuda nacional ofreciendo todas sus minas y todas sus tierras baldías que son inmensas; añadiendo además todas sus propiedades raíces, todos los derechos de invenciones y exclusivas. Mi idea es que el gobierno dé todo cuanto le pertenece para amortizar su deuda, a una o muchas compañías inglesas o a los mismos tenedores de los vales del gobierno.²⁰

La privatización de los recursos naturales del país como medio para pagar la deuda externa estuvo en su foco de interés en forma constante. En sus cartas, este enfoque aparece reiteradamente como parte de una forma de enfrentar el problema. En tiempos de la batalla de Ayacucho, el Libertador reiteró estas ideas: “Yo he venido a tomar Lima, a sitiar el Callao y

¹⁷ Carta a Rafael Arboleda, Bogotá, 8-9-25, I: 965.

¹⁸ Carta a José A. Páez, Bogotá, 23-8-28, III: 28.

¹⁹ Carta a Pedro Briceño Méndez, Bogotá, 18-11-28, III: 51.

²⁰ Carta a don José Larrea y Loredo, Potosí, 17-10-25, II: 240.

recibir el empréstito de Inglaterra”.²¹ Al recibir recursos frescos, incrementaba su poder porque quedaba en condiciones de financiar gastos políticos, militares y administrativos. La contrapartida era el crédito que generaba una deuda que, luego, era necesario pagar. En ese momento, el caraqueño se hacía responsable de sus actos:

Yo he decretado aquí que todas las minas perdidas y abandonadas pertenecen de hecho al gobierno para pagar la deuda nacional. En Colombia se podía hacer lo mismo y venderlas todas a una compañía inglesa a cuenta de pagos de intereses por la deuda nacional. Bien podemos sacar algunos millones por este arbitrio pues el momento es muy favorable para negocios de minas²².

El servicio de la deuda externa era un tema prioritario. De allí su constante impulso para lograr el “aumento de nuestras rentas. Porque en esta parte estamos mal. Ya el gobierno británico comienza a reclamar el pago de intereses. Este paso es solo un borrón para nuestra historia. Yo estoy dispuesto a sacrificarlo todo por llenar estos compromisos”.²³ A través de estas palabras, Simón Bolívar construyó un relato de responsabilidad en el manejo de las finanzas públicas, con fuerte compromiso por la honra de los compromisos. Las políticas impositivas se orientaban en esa dirección: incrementar la recaudación para obtener el superávit fiscal necesario para pagar las deudas: “Suplico a Vd. trate con los ministros medidas eficaces para arrendar el estanco de tabaco en las mayores sumas posibles. Con esta suma se podrán pagar los intereses de Inglaterra. Inste también por los arrendamientos del aguardiente”²⁴.

Su enfoque en materia macroeconómica se ajustaba a la lógica del capitalismo: en momentos de máxima necesidad, como la guerra de la independencia y la construcción del nuevo Estado republicano, se justificaba la solicitud del crédito externo. Posteriormente, la deuda se debía saldar, aún a costa de los recursos naturales y la recaudación fiscal de impuestos. Las bases fundamentales de la recaudación eran los bienes de consumo masivo que no fueran de primera necesidad (sobre todo aguardiente y productos importados). Igual que Rosas, se manifestó partidario de políticas de alta austeridad. Precursor del enfoque de Javier Milei, Bolívar acuñó la expresión “no hay plata”²⁵.

²¹ Carta al marqués del Toro, 10-11-1824, II: p. 37.

²² Carta a Santander, 17-9-25, II: 214.

²³ Carta a Mariano Montilla, 22-9-28, II: 923.

²⁴ Carta al general R. Urdaneta, Bucaramanga, 18-5-28, II: 867.

²⁵ Carta al general Daniel O’Leary, Bogotá, 2-3-1830. III: 404

6. Conclusión

En las elecciones nacionales del 28 de julio 2024 en Venezuela la soberanía popular manifestó, libremente en las urnas, la voluntad de cambiar el gobierno y dio un mandato en el sentido de terminar las administraciones de los “bolivarianos” en cabeza de Nicolás Maduro. Sin embargo, el gobernante tomó la decisión de desconocer el resultado electoral y retener el poder, en contra de lo expresado por la voluntad popular. Con esta actitud, se asume la actitud exactamente opuesta al ideario original de Simón Bolívar: este trasladó la soberanía popular de la autocracia de la Corona española hacia el pueblo. Maduro trasladó la soberanía del pueblo hacia el jefe de Estado, para avanzar hacia la autocracia, modalidad expresamente combatida por el Libertador.

La revisión del epistolario del Libertador ha permitido profundizar en el conocimiento de las ideas bolivarianas originales en asuntos políticos, económicos y de relaciones internacionales, lo cual ha hecho posible reconocer los aspectos troncales de su pensamiento y curso de acción. Ello contribuye a identificar con mayor claridad su ideario, a la vez que aporta antecedentes para demostrar la inconsistencia de la ideología llamada “bolivariana” con el pensamiento original del Libertador.

El pensamiento político de Simón Bolívar se encuadraba en los principios del liberalismo político, alentado por los filósofos franceses y alemanes del siglo XVIII, con eje en la división de poderes, los principios republicanos de gobierno, y la supremacía ética de la república sobre las autocracias. De allí la constante actitud de sospecha de Bolívar hacia el imperio del Brasil y sus socios europeos de la Santa Alianza. Coherente con estos valores, Bolívar se resistió sistemáticamente a quienes le propusieron convertirse en monarca, transfiriendo la soberanía de la voluntad popular al jefe de Estado. Junto con reivindicar los principios republicanos, el liberalismo político y la soberanía popular, Bolívar censuró sistemáticamente a los conspiradores contra el orden constitucional, a través de medios extra institucionales. El uso de la violencia como medio de asaltar el poder fue duramente condenado por el Libertador, porque ello conducía a la anarquía, lo cual era equivalente al “infierno”, según sus textuales palabras.

En el plano social, el pensamiento bolivariano original no incluía elementos de reformas rápidas de las estructuras sociales y económicas. En este sentido su enfoque fue diametralmente opuesto al del patriota uruguayo, José Gervasio Artigas, que planteaba la necesidad de realizar una Reforma Agraria, ideas que también planteaba Sarmiento en Argentina. Esas ideas no aparecen en los extensos epistolarios de Bolívar.

En el plano de la política internacional, resulta conocido el legado de Bolívar en el terreno de la integración de las repúblicas latinoamericanas; su fuerte compromiso con el Congreso de Panamá, ampliamente desarrollado en sus cartas, es evidencia elocuente. Pero junto con esas grandes propuestas, Bolívar participó también en conversaciones y diálogos para impulsar alianzas regionales acotadas, particularmente entre Bolivia, Argentina y Chile, legado revelador y menos conocido.

En el plano de la política exterior, el Libertador también se manifestaba partidario de una alianza estratégica con Gran Bretaña, orientada a disponer de un punto de apoyo frente a las amenazas mayores, dadas por las autocracias y la anarquía. El vínculo inglés era la piedra angular de todo su sistema, incluso para llevar adelante con éxito el sistema de confederación de repúblicas americanas. En este plano, lo político se proyecta también a lo económico: el pensamiento bolivariano original se ajustaba a los principios de la economía clásica, incluyendo compromisos fuertes con los contratos y la actitud de honrar las deudas para mantener el crédito público.

Resulta notable la formación de un movimiento político que, tomando la figura del libertador Simón Bolívar como símbolo y bandera, haya puesto en marcha prácticas políticas exactamente opuestas a las ideas originales expresadas por el caraqueño, de su puño y letra, en miles de cartas que escribió durante su vida pública.

Bibliografía

- Aráoz de La Madrid, G. 1948 [1841]. *Memorias del general Gregorio Aráoz de La Madrid*. Tomo II. Buenos Aires: Biblioteca del Oficial.
- Barros Arana, D. 1889. *Historia General de Chile*. Tomo IX. Ed. Rafael Jover. Santiago.
- Barros Arana, D. 1890. *Historia General de Chile*. Tomo X. Ed. Rafael Jover. Santiago.
- Bolívar, S. 1950. *Obras Completas*. Compilación y notas de Vicente Lecuna. 2 edición. Volumen I. *Cartas del Libertador comprendidas en el periodo de 20 de marzo de 1799 a 8 de mayo de 1824*. La Habana: Editorial Lex.
- Bolívar, S. 1950. *Obras Completas*. Compilación y notas de Vicente Lecuna. 2 edición. Volumen I. *Cartas del Libertador comprendidas en el periodo de 8 de mayo de 1824 a 19 de setiembre de 1828*. La Habana: Editorial Lex.

- Bolívar, S. 1950. *Obras Completas*. Compilación y notas de Vicente Lecuna. 2 edición. Volumen III. Cartas del Libertador comprendidas en el periodo de 21 de setiembre de 1828 a 8 de diciembre de 1830. Testamento, Proclamas y Discursos. La Habana: Editorial Lex.
- Espejo, J. 1882. *El paso de los Andes*. Buenos Aires, Imprenta y librería Mayo.
- Ferreira Funes, F. y Llano, M. 2014. *Corrientes políticas y sociales en América Latina*. Buenos Aires: Dunken.
- Irazusta, J. 1970. *Vida política de Juan Manuel de Rosas a través de su correspondencia*. I Parte 1 y I Parte 2: Albatros, 1953; II y III: Albatros, 1943; IV: Albatros, 1950; V: Huemul, 1961; VI, VII y VIII: Buenos Aires: Trivium.
- Lacoste, P y Skewes, J. 2025. "El palacio de Palermo, Versalles del Plata: poder blando y patrimonio en tiempos de Rosas y Sarmiento" *Estudios Ibero-Americanos* 51 (1) DOI: <https://doi.org/10.15448/1980-864X.2025.1.44698>
- Lynch, J. 2010. *Simón Bolívar*. Barcelona: Critica.
- Kant, I. 1905 [1795]. *La paz perpetua*. Barcelona: Sopena.
- Miller, J. 1997 [1829]. *Memorias del general Guillermo Miller*. Buenos Aires: Editorial Emecé.
- Mitre, B. 1950 [1900]. *Historia de San Martín y de la emancipación Sudamericana*. Buenos Aires: Peuser.
- Olazábal, M. 1978 [1870]. *Episodios de la guerra de la independencia*. Buenos Aires, Instituto Nacional Sanmartiniano.
- Otero, José Pacífico 1932. *Historia del libertador don José de San Martín*. Buenos Aires: Editorial Sopena.
- Pueyrredón, M. 1947 [1860]. *Memorias inéditas del coronel Manuel A. Pueyrredón*. Buenos Aires: Editorial Kraft.
- Rojas, R. 1949. *El santo de la espada*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- San Martín, J. 2023. *Documentos del Archivo de San Martín*. Buenos Aires: Instituto Sanmartiniano.
- Torres, N. 2018. *A nombre de la patria. Epistolario del coronel Manuel Asencio Padilla (1814-1816)*. Sucre: Ciencia Editores.
- Vargas, J. 2008 *Diario de un combatiente de la Guerra de Independencia 1814-1825*. La Paz: Plural Ediciones.

Vestida para la ocasión: etiquetas de chicha como reflejo de la batalla comercial contra bebidas europeas (1877-1940)*

Dress to impress: chicha labels as a reflection of the commercial battle against European drinks, 1877-1940

Carolina Cofré Silva**

Resumen

Este trabajo examina la chicha, un producto patrimonial chileno, en el marco de la competencia comercial en la industria de bebidas alcohólicas de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. A partir del análisis de etiquetas de marcas de chicha de manzana y uva registradas entre 1877 y 1940, se aplican los modelos de Apropiación y Reproducción Cultural de Bernardo Subercaseaux (1988) para comprender la adopción de influencias europeas en las etiquetas. Se muestra que los productores recurrieron a códigos visuales extranjeros para aumentar el atractivo del producto, combinando estética europea con elementos locales. Así, las etiquetas de chicha reflejan una estrategia de adaptación cultural en que se buscó mantener la identidad nacional sin perder competitividad.

Abstract

This work examines a Chilean heritage product—*chicha*— within the context of commercial competition in the alcoholic beverage industry during the late 19th and early 20th centuries. Based on the analysis of apple and grape chicha brand labels registered between 1877 and 1940, Bernardo Subercaseaux's (1988) models of Cultural Appropriation and Reproduction are applied to understand the adoption of European influences in label design. The findings show that producers used foreign visual codes to enhance the product's appeal, blending European aesthetics with local elements. Thus, chicha labels reflect a strategy of cultural adaptation aimed at preserving national identity while remaining competitive.

* Becaria ANID BECAS/DOCTORADO NACIONAL 21221423. Proyecto USS-FIN-23 PASD-08. Proyecto Anillo ATE220008, ANID.

** Universidad San Sebastián, Santiago, Chile, contacto: ccofres@correo.uss.cl; <https://orcid.org/0000-0001-7034-6275>.

Palabras clave: bebidas alcohólicas, historia cultural, embalaje, marcas registradas

Key words: alcoholic beverages, cultural history, packaging, trademarks

Recibido: 3 de noviembre de 2025

Aceptado: 25 de diciembre de 2025

1. Introducción

En los últimos años ha crecido el interés por el rescate de diversos productos patrimoniales, herencias de tradiciones y saberes que con el paso de los años han tendido a desaparecer. Productos como el pajarete (Castro et al., 2016), el chacolí (Lacoste et al., 2015b; Duhart et al., 2020), vinos asoleados (Lacoste et al., 2016), el pisco (Lacoste, 2016), el queso de Chanco (Aguilera, 2016), el jamón de Chiloé (Mujica et al., 2017), la yerba mate (Jeffs et al., 2024), entre otros, son vistos con nuevos ojos por los investigadores, quienes encuentran en ellos un legado que debe protegerse y difundirse. En este contexto, una fuente documental que durante muchos años había estado olvidada toma protagonismo al intentar reconstruir la relación que los fabricantes tenían con sus productos, las ideas que buscaban transmitir en ellos, además de los mensajes que se consideraban atractivos tanto para fabricantes como para los consumidores. Las marcas y sus etiquetas vienen a ser ese medio portador de significado. Un elemento considerado efímero, elaborado para ser desechado una vez cumple su función, hoy es visto con nuevos ojos en los estudios históricos, particularmente en los trabajos relacionados con bebidas alcohólicas.

A finales del siglo XIX se vivió una batalla comercial en la que diversos productos buscaron posicionarse en los nuevos mercados y trataron de adaptarse a las nuevas demandas de los consumidores. El cambio de siglo trajo consigo una transformación en la forma de presentar los productos. Muchos de ellos pasaron de ser un ítem genérico a ser un producto reconocido bajo un nombre específico o una marca famosa. Particularmente en la industria de alcoholes, tradiciones y renombres cobraron nuevos significado. Aquellas bebidas que llevaban años construyendo su identidad y prestigio se transformaron en modelos dignos de ser imitados. No solo se buscó producir afamadas bebidas europeas en latitudes muy diversas, sino que también se fomentó la copia de sus presentaciones. Botellas, etiquetas, imágenes, colores, fueron reproducidos con el fin de encantar a los consumidores, ofreciéndoles la ilusión de que tenían en sus manos el producto original que deseaban o al menos una parte de él.

Para los productores de bebidas alcohólicas en América Latina esto se tradujo en imitar las formas de producción y de embalaje de las bebidas europeas que tenían mayor demanda, reemplazando saberes y tecnologías tradicionales, por lo último que ofrecía o demandaba el mercado. Esto no solo afectó a grandes actores, también otros productores de menor escala, incluso artesanales, se sumaron a esa nueva tendencia y adaptaron el imaginario de bebidas

europeas para presentar sus bebidas, ejemplo de esto fue el caso de los productores de chicha en Chile.

En este trabajo se analizan marcas de chicha de manzana y de chicha de uva inscritas en el Registro de Marcas chileno que se estableció en 1874, abarcando el periodo entre 1877 y 1940, con el objetivo de evidenciar las estrategias visuales que sus productores utilizaron en el diseño de las etiquetas que presentaban sus productos para hacer frente a la alta demanda de bebidas europeas y poder insertarse de manera competitiva en los mercados de la época.

Cabe señalar que dentro del periodo abordado se vivió el auge del desarrollo de marcas en Chile (Álvarez, 2008), por lo que las etiquetas cobran aún mayor relevancia al ser el principal medio de contacto entre el productor y su público objetivo. Otro factor que se debe tomar en cuenta es que hasta las primeras décadas del siglo XX la tasa de analfabetismo en Chile era de casi un 50 % (Ponce de León, 2010; Memoria Chilena, 2025), por lo tanto, las imágenes y colores que se presentaban en las etiquetas, más que el texto, eran los elementos clave de persuasión, ya que al asemejarse a los diseños europeos parecían más atractivos y lograban vender la ilusión de que eran productos importados, a pesar de ser locales.

La chicha, tanto de uva como de manzana, es un producto con fuerte componente cultural, que mezcla tanto tradiciones chilenas como elementos extranjeros (Castro et al., 2016; Castro et al., 2018). En algunos casos, el uso de referentes europeos puede verse influido por el origen del productor o con las tendencias que marcaba el propio mercado. Sin embargo, dada la escasa información respecto de los productores, ese aspecto queda fuera del alcance de esta investigación.

Para este análisis se consideran los modelos de Apropiación y Reproducción Cultural propuestos por Bernardo Subercaseaux (1988), con el fin de identificar los procesos de asimilación de elementos extranjeros en los diseños de etiquetas. Además de esto, se ha estudiado el registro de marcas del Archivo Nacional Británico entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX para detectar las tendencias de la época.

Para construir el corpus de esta investigación, se recurrió a los libros de registros de marcas del Instituto Nacional de Propiedad Industrial de Chile, INAPI, entre los años 1877 y 1940. Se identificaron 35 registros para la chicha o sidra que indicaran alguna localidad en Chile como origen. De ellos, se seleccionaron los casos que reflejaban las tendencias de diseño de esos 35 registros para incluirlos en este trabajo. No todas las bebidas que circulaban en la época eran registradas, por lo que, si bien el corpus es limitado, no es menos significativo, dada la libertad en el diseño de etiquetas que existía en la época.

A lo largo de este trabajo se podrá ver que no existe un acuerdo sobre cómo se representa la chicha dentro del periodo estudiado, pero que, de una u otra manera, hay ciertas

tendencias que reflejan la contraposición de la identidad del producto con las modas y demandas del momento.

Entre los resultados, se plantea que existe una idea principal que cruza los diseños de etiquetas de chicha relacionada al hecho de “vestirse para la ocasión”. La adaptación era primordial en un mercado que estaba dando fuerte preferencia a lo extranjero, dejando de lado productos que habían sido parte de las tradiciones y del día a día de la sociedad chilena, relegándolos poco a poco en el olvido o a contextos puntuales de resistencia..

2. Diseños de etiquetas con códigos europeos como reflejo de transferencia cultural

Lo interesante de utilizar etiquetas de bebidas alcohólicas como fuente documental es que para el periodo estudiado no había muchas normativas que limitaran o exigieran ciertos contenidos en ellas. Por lo tanto, la información y el diseño que se encuentra en ellas corresponde a la visión de los productores al momento de presentar su bebida, a lo que ellos consideraban importante destacar, lo que los distinguía de los otros, a las tendencias de diseño que existían en la época y lo que era atractivo para la sociedad en ese momento.

Como documentos materiales, así como las fotografías, películas y grabados, las etiquetas están influidas por las perspectivas e intereses de quienes las elaboran, siendo construcciones discursivas, reflejo tangible de la vida social. Roger Chartier lo planteaba de la siguiente forma:

La relación del texto con la realidad (que tal vez podamos definir como aquello que el texto mismo plantea como real al constituirlo en un referente fuera de sí mismo) se construye según modelos discursivos y divisiones intelectuales propias a cada situación de escritura. Esto nos conduce: primero, a no tratar las ficciones como simples documentos, reflejos realistas de una realidad histórica, sino a plantear su especificidad como texto situado en relación con otros textos cuyas reglas de organización y de elaboración formal tienden a producir algo diferente de una descripción. Esto nos lleva entonces a considerar que los “materiales-documentos” obedecen también a procedimientos de construcción donde se emplean conceptos y obsesiones de sus productores y donde se marcan las reglas de escritura particulares al género que señala el texto (Chartier, 1992).

Así, las etiquetas poseen una carga cultural única, que refleja el imaginario de una sociedad en un momento determinado y los valores que se promovían.

Con respecto a los diseños de las etiquetas se puede decir que su imitación, copia y/o adaptación desde modelos europeos a signos propios de la cultura chilena del producto, en este caso de la chicha, corresponde a un proceso de transferencia cultural en el que se tomaron signos y códigos de la cultura exógena, europea, para promover su producto, ya

fuera para hacerlos más atractivos, responder a la moda del momento, o para aprovechar los códigos creados por otros para incrementar sus ventas.

Bernardo Subercaseaux planteaba que, en los procesos de transferencia cultural, aunque no utiliza ese nombre como tal, para el caso de América Latina se pueden observar dos modelos: el de reproducción y el de apropiación. El primero de ellos corresponde a un proceso en el que se reproduce un elemento de la cultura de un otro, ajeno a la cultura local, sin que realmente existieran las circunstancias o acontecimientos que generaron ese elemento cultural. El segundo, por otro lado, toma la reproducción como un punto de inicio para la generación de nuevas manifestaciones culturales que van a mezclar los elementos del otro con elementos locales, volviendo la apropiación un modelo productivo en constante desarrollo (Subercaseaux, 1988).

El tener estos modelos en consideración en el análisis de los diseños de etiquetas de chicha permite identificar las diferentes estrategias que utilizaron los productores de chicha chilenos para posicionar sus bebidas ¿Adaptaron códigos extranjeros para reflejar la identidad de su producto?, ¿disfrazaron sus bebidas como un elegante producto de exportación que poco hablaba de su verdadero origen?, ¿se reflejaba la vinculación con el territorio en el que se elaboraba la bebida?, ¿qué consideraban relevante a destacar? Conocer estas estrategias permite reflexionar sobre cómo funcionaba la relación productor-consumidor de la época, qué elementos se utilizaban para la promoción de bebidas alcohólicas y cómo una bebida tradicional como la chicha buscó insertarse dentro de una economía con gran preferencia por lo europeo.

Conocer estas estrategias permite reflexionar sobre cómo funcionaba la relación productor-consumidor de la época, qué elementos se utilizaban para la promoción de bebidas alcohólicas y cómo una bebida tradicional como la chicha buscó insertarse dentro de una economía con gran preferencia por lo europeo.

3. Chile y su fascinación por lo europeo

A finales del siglo XIX en la industria vitivinícola se vivía una fuerte fascinación por los modelos de producción franceses. Todo lo que fuese francés o se asemejara a ello se convirtió en el ideal a seguir (Subercaseaux, 2011).

En cuanto al gusto por las bebidas europeas, el historiador Juan Ricardo Couyoumdjian señala que, tras la apertura de los puertos chilenos después de la independencia, la presencia de bebidas importadas creció de manera constante durante el siglo XIX, hasta convertirse hacia 1890 en las preferidas de la élite (Couyoumdjian, 2006).

La llegada de técnicos franceses, además de migrantes europeos, también contribuyó a la modernización de la industria. De esta manera, las técnicas de producción, las plantas de vid,

los tipos de bebidas que se fueron elaborando pasaron a corresponder principalmente al paradigma francés y, en un sentido más amplio, a un paradigma europeo (Briones, 2006).

Julio Menadier (1881), en un artículo para el *Boletín de la Sociedad Nacional de Agricultura* describía de forma muy explícita el objetivo de reemplazar los productos tradicionales que se elaboraban en Chile hasta ese momento, por productos connotados de tradición francesa. Aludiendo a formas de desarrollo, Julio Menadier se quejaba de la presteza que tenían personas dispuestas a invertir dinero en actividades relacionadas con minerales, pero al tratarse de la viticultura, que a su modo de ver podría traer grandes riquezas, no encontraba tanto entusiasmo. Su opinión quedó plasmada así:

Tratándose de hacer oro de cobre, sobran los adeptos que arriesgan sus fortunas, pero tratándose de Champaña exquisita en lugar de Chicha; Borgoña, en lugar de Mosto; Burdeos, en lugar de Chacolí, se hace otro nudo más a las talegas en vez de abrirlas. No queda, pues, otro recurso que el dirigirse a un caballero distinguido por su entusiasmo para con el progreso vinícola, su espíritu común y opulencia y disponiendo a la vez de viñas excelentes, de bodegas, cuevas espaciosas y de enseres abundantes, tales como los que requiere el establecimiento de la industria vinícola verdadera¹.

Como se puede apreciar de la cita anterior, todos los productos que menciona para reemplazar bebidas tradicionales chilenas son de origen francés, los cuales en el futuro serían protegidos bajo una denominación de origen. A su modo de ver, el mosto debía ser reemplazado por vino borgoña, el chacolí por burdeos y la chicha, compañera de celebraciones, debía ser reemplazada por el también burbujeante champaña.

Al parecer, las bebidas tradicionales chilenas se alejaban de lo que Julio Menadier consideraba “la industria vitivinícola verdadera”, por lo que no les atribuye valor para el progreso vinícola que él promovía.

Sin embargo, precisamente lo que distinguía —y distingue aún hoy— a esas bebidas europeas que se admiraban era el hecho de que estaban vinculadas a un territorio específico y a técnicas de producción particulares que se desarrollaron en ese espacio. La fama de esas bebidas se había forjado con el pasar de los años hasta llegar a ser las preferidas de la época. Si bien se podían imitar en otros lugares, era un poco más difícil sacar provecho del capital cultural que esos nombres significaban o de lo que esas bebidas representaban en el imaginario colectivo de la sociedad de finales del siglo XIX, ya que la magia, de cierta forma, se diluía al ser bebidas elaboradas en otros lugares diferentes de su origen y, quizás, con otras materias primas y condiciones de elaboración.

A pesar de esto, productores de todo el mundo buscaron capitalizar la fama de bebidas europeas connotadas imitándolas, falsificándolas, adulterando el contenido de sus caldos,

¹ Boletín de la SNA, Julio Menadier, “El porvenir de la viticultura nacional”, n° 10, 5 de marzo de 1881, 192.

copiando diseños de botellas y/o etiquetas, tratando de hacer creer a los consumidores de que estaban en presencia del producto original o de uno muy parecido, también digno de ganar sus preferencias (Morilla, 1997; Cardoso, 2002; Coello, 2008; Jeffs, 2014; Núñez, 2016).

4. Chicha: vestirse para impresionar

Una de las tendencias que se puede observar en el diseño de etiquetas de bebidas alcohólicas es la creación de modelos característicos para identificar cada tipo de bebida. Así, como lo explica Michael Twyman en su texto *A history of chromolithography, printed colour for all* (2013), era más común que la etiqueta de una bebida de cierta marca se pareciera a la etiqueta del mismo tipo de bebida de otra marca, antes de parecerse entre los productos de una misma empresa. Esta particularidad de los lenguajes creados en la industria de bebidas alcohólicas llevó a que en diversos lugares del mundo se pudieran encontrar etiquetas similares para un mismo tipo de bebida. Además, muchas de estas etiquetas se hacían en Europa, por lo que tiene sentido que los diseños fuesen similares.

Sin embargo, a pesar de ese lenguaje, no se puede desconocer la intencionalidad de que la etiqueta de un producto se asemejara o fuera idéntica a la de otro, que, precisamente, tenía fama y era preferido por los consumidores. La imitación o copia de una bebida o del diseño de su etiqueta no buscaba solo parecerse al original, sino que también transferir los beneficios comerciales del producto original, famoso, a su propia bebida. Se generaba así un diálogo en el que un productor aprovechaba códigos y signos que eran familiares para el consumidor, atrayéndolo a adquirir sus bebidas, induciendo al engaño, a veces, pero también aprovechándose de lenguajes establecidos para transmitir la identidad de su producto como una estrategia de mercadeo.

En ese sentido, al realizar el análisis de las etiquetas de chicha elaboradas en Chile entre finales del siglo XIX e inicios del siglo XX se observa que, a diferencia de lo que pasó con otras bebidas en Chile, las etiquetas de chicha van a transmitir la identidad tradicional de la bebida, usando elementos de diseños extranjeros como táctica para hacerla más atractiva o para mostrarla en sintonía con las modas de la época.

En este primer caso, *figura 1*, se presenta una etiqueta de un licor de menta francés, formato recurrente para ese licor en la época, y una de chicha de uva, *figura 2*. Como se puede apreciar ambas utilizan la base de colores dorado, negro y rojo, manteniendo las dos el marco en dorado, mientras que el texto y fondo está en relación invertida: fondo rojo y letras beige para la menta y fondo beige y letras rojas para la chicha.

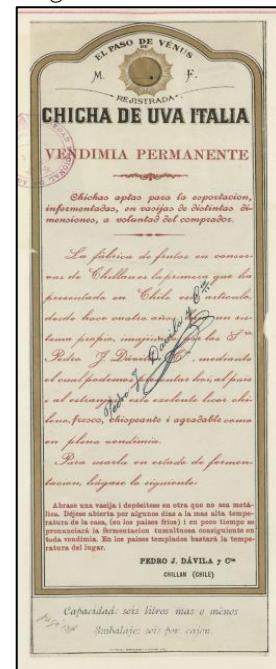
Este estilo de etiqueta tiene descripciones y formas de uso de la bebida; en el caso de la etiqueta del licor de menta, además de esto, indica al final que si la etiqueta no tiene la firma,

no debería considerarse un producto legítimo. Cabe recordar que durante este periodo existían grandes problemas de falsificación e imitación de las bebidas, con sus respectivas repercusiones tanto para la salud de las personas como para la reputación de los productores. Por esta razón, era común que se buscara crear confianza mediante mecanismos que garantizaran la legitimidad de los productos. Una de estas estrategias fue la “firma del autor”, simulando un documento legal o una obra de arte, colocando un sello que inspirara confianza del consumidor. El uso del sello de autor fue un elemento recurrente en diversas bebidas alcohólicas.

Figura 1 Licor de menta, 1889



Figura 2 Chicha, 1893



Fuente: INAPI, registro de marcas nº311, 6 de septiembre de 1889 y nº473, 8 de agosto de 1893.

A diferencia de la etiqueta del licor de menta, la etiqueta de la chicha utiliza el texto para reflejar la identidad del producto. Habla del lugar donde se elabora, la tradición que posee, atributos de la bebida y, en la parte baja, instrucciones para completar la fermentación, dado que estaba embotellada para exportación.

El productor se esmeró en transmitir la unicidad del producto en relación con su territorio, volviéndolo un embajador de la zona de Chillán y de Chile.

Dadas sus características, se puede decir que esta etiqueta de chicha refleja un proceso de apropiación cultural, ya que toma los elementos de una cultura exógena para crear un

formato de presentación que habla fuertemente sobre la identidad propia de la chicha. Bajo este diseño se destaca la materia prima, uva Italia; el lugar de origen, Chillán, Chile; y una forma de elaboración particular.

Si bien el diseño de la etiqueta refleja un estilo europeo, su contenido alude en repetidas ocasiones a la tradición de esta bebida, lo que habla de la profunda relación de esta chicha con su territorio.

En el siguiente caso se presentan tres etiquetas. La primera, *figura 3*, corresponde a un champagne de la empresa G.H. Mumm & Co., marca *Cordon Rouge* de 1885. Esta casa es una de las más grandes y famosas en la actualidad. La franja que atraviesa su etiqueta se transformó en un estándar en los diseños de champagne, que también se usó para representar a otras bebidas como, en este caso, una chicha.

Las etiquetas de chicha que tomaron el diseño del famoso champagne Mumm pertenecen a A. Salvador Pizarro. La primera de ellas, *figura 4*, corresponde a una imitación de champagne llamada "Champaña Chile" y la segunda, *figura 5*, a "Chicha Champaña". Como estrategia, este productor toma la franja característica del Mumm y modifica su color, ya no como identificador de variedades según color sino como soporte para el nombre de cada bebida. Ambas utilizaron el término "champaña" para identificarse. Una para una posible imitación, que no podemos saber si realmente correspondía al proceso de fermentación típico de la bebida que copiaba, y la otra para resaltar las propiedades de su chicha, poniéndola al nivel de la famosa bebida francesa.

Figura 3 Champagne Mumm, 1885



Figura 4 Champaña Chile, 1908



Figura 5 Chicha Champaña, 1908



Fuente: *National Archives*, BT 82/171, n° 42607, 1885; INAPI, registro de marcas n°3901, 1908 y n°3900, 1908.

Al comparar las etiquetas se puede observar que, si bien no se busca engañar al consumidor —ya que los nombres de las bebidas de A. Salvador Pizarro están en español, se menciona el país de origen y el lugar de producción—, no se evidencian claramente elementos identitarios. La tipografía, los detalles en dorado y la franja que cruza la etiqueta, todo en ella busca hacer referencia a los diseños de etiquetas europeas.

Este conjunto refleja, en parte, un proceso de reproducción, de acuerdo con lo que planteó Bernardo Subercaseaux. Se usa el término “champaña” para asimilar los productos elaborados en Chile a la categoría y prestigio que había logrado el espumante francés. Es cierto que las tres bebidas pueden compartir algunas características, como su efervescencia, pero es importante señalar que provienen de orígenes culturales diferentes. La chicha es una bebida profundamente arraigada en la cultura chilena, que tuvo su apogeo en el siglo XIX. La chicha de uva se elaboraba principalmente a partir de uvas criollas blancas, como las moscateles, y su proceso de elaboración respondía a un conocimiento que se había forjado a lo largo de años de tradición (Lacoste et al., 2015a). A pesar de esto, con la imposición del paradigma francés en la vitivinicultura chilena, la chicha de uvas se empezó a menospreciar. Por ejemplo, en un artículo publicado en el *Boletín de la Sociedad Nacional de Agricultura*, Benjamín Vicuña Mackenna se refería de manera muy negativa a la chicha:

No hay en Chile, en realidad, gusto por el vino, y el hacerlo grato al pueblo, por barato, sería una empresa higiénica y social que equivaldría casi a una salvación, extirpando la parte más brutal de la embriaguez. La embriaguez de la chicha es siempre o casi siempre una borrachera de puñal. El vino, al contrario, enriquece la sangre, dándole calor y actividad, nutre el cerebro y alegra los corazones, que nuestra fatal bebida cívica enluta, apaga y mata. Hay filólogos que afirman que las más nobles condiciones del carácter francés, la inteligencia, el valor, la alegría, el esprit, proceden del jugo de sus parras. La Francia en todas sus zonas es un país «beveur de vin;» — la Alemania de cerveza; — la Irlanda de aguardiente, Chile de Chicha. ¿Y no sería ese solo dato camino y luz para clasificar esas naciones en el catálogo moral de las propensiones más salientes de cada pueblo, cada cual su tipo aparte?²

Con tal visión de la época, la chicha fue quedando relegada a ciertos rituales u ocasiones especiales como las celebraciones de fiestas patrias. Dadas estas circunstancias, es comprensible que los productores de la época quisiesen vestir sus bebidas con diseños de etiquetas europeos, era adaptarse a las nuevas tendencias o perecer.

Algo similar ocurrió con la chicha de manzanas. Sin embargo, para este producto los casos son mucho más variados y van a integrar las tradiciones de otras bebidas europeas, no solo el champagne.

En las *figuras 6 y 7* se presenta una marca de sidra de Asturias llamada “Sidra Champagne” y la marca de una chicha llamada “La Zamorana”. Ambas etiquetas muestran una mujer vestida con ropas típicas de tradición sidrera española, a pesar de que ambas bebidas fueron elaboradas en Chile.

En ambos casos, la estrategia utilizada buscaba relacionar el producto chileno a la tradición sidrera asturiana, que podría parecer más exótica y se alineaba con la fascinación que existía

² Boletín de la SNA, “La parra y el vino de California y el de Chile. Viaje del país de las crisis al mundo de las maravillas por Benjamín Vicuña M.,” n°14, 5 de mayo de 1879, 286-288.

en la época hacia los productos europeos. Además de esto, en ambos diseños se utilizó el término “champagne” como argumento descriptivo de las características de la bebida. Esta asociación de la sidra, o en el caso chileno de la chicha, con champagne entregaba una propuesta que colocaba la bebida al mismo nivel de calidad de la bebida francesa, a la vez que podía servir como su reemplazo.

El especialista en sidra Luis Benito García-Álvarez explicó este proceso de la siguiente manera:

La fabricación de sidra supondría, desde la Edad Media, la industria más característica de Asturias, debido tanto a las condiciones geoclimáticas como a lo abundante de la producción de la manzana. A punto de culminar el siglo XIX, se sostenía que su producción tenía todavía espacio suficiente para su expansión. En este sentido, una de las mayores ventajas comerciales que presentaba la sidra champanizada era el poder ser presentada publicitariamente como un sustituto del champán. El mercado americano se convertiría rápidamente en un poderoso acicate para su desarrollo, exportándose cada vez en mayores cantidades (García-Álvarez, 2024).

Ahora bien, las etiquetas de las *figuras 6 y 7* son ejemplos de reproducción y apropiación, respectivamente. Como se puede observar en la “Sidra Champagne” de la *figura 6*, no se presentan elementos que aludan a su origen chileno. Tanto el texto como las imágenes que la componen reflejan la cultura europea. También, a diferencia de los casos presentados anteriormente, no se menciona por ningún lugar al productor o agente que comercializa la bebida, por lo tanto, no se da ningún elemento que pudiese reflejar la identidad de esta sidra. De esa manera, es un claro ejemplo de reproducción ya que se limitó a copiar los elementos de la cultura extranjera sin un proceso creativo que integrara la cultura local. Diferente es el caso de la chicha champagne “La Zamorana”. Si bien los signos que componen la etiqueta de la *figura 7* corresponden a la cultura española —y el término champagne a la cultura francesa—, el texto que los acompaña evidencia claramente el origen de la bebida.

Analizando los elementos textuales de la *figura 7*, se puede observar que, primero, se alude a la materia prima de la bebida, jugo de manzanas; segundo, está el nombre del productor, Valentín Diez; tercero, se entrega la información del lugar de origen o producción, Temuco, casilla 578, Quinta España, Av. Alemana. Es decir, no deja lugar a duda de los orígenes de la bebida. Además de esto, la materia prima se ve representada tanto en el texto como en las imágenes, ya que la carreta en la que va sentada la “Zamorana” está llena de manzanas.

Así esta composición mezcla tradiciones chilenas y españolas, quizás incluso quienes elaboraron la bebida eran migrantes o descendientes de migrantes españoles que honraron ambas culturas en este diseño. Puede decirse entonces que este caso refleja un proceso de apropiación, en el que la estrategia comercial buscaba integrar dos culturas para realzar la identidad de un producto y, de esa forma hacerlo más atractivo. Los productores de “La Zamorana” podrían haber utilizado el término sidra en vez de chicha, sin embargo, eligieron

el término chileno, lo que habla de su conexión con la cultura nacional en la que se insertaba la bebida.

Figura 6 Sidra Champagne



Figura 7 Chicha Champagne "La Zamorana"



Fuente: INAPI, registro de marcas n°8073, 1911 y n°50502, 1933.

En el siguiente grupo de etiquetas se puede observar cómo mediante códigos y signos propios de la industria vinícola europea, productores chilenos lograron componer diseños que transmitiesen la identidad de sus productos.

En las *figuras 8 y 9* se observan dos etiquetas en que la chicha está representada con botellas que son tradicionales para el embalaje del champagne. La *figura 8*, Chicha Valdiviana de Carlos Hayler, presenta un diseño en colores rojo y negro en el que destaca los orígenes de su bebida. De arriba hacia abajo y de izquierda a derecha en primer lugar aparece el sello del autor, que contiene la información principal que se considera es la base de su calidad: nombre del productor, lugar de origen —Valdivia, Chile—, y la materia prima, es decir, una rama con una manzana; el nombre del producto vuelve a llevarnos a su territorio de origen mediante el adjetivo "valdiviana". La materia prima se refuerza como ornamento en una composición que muestra parte del proceso de elaboración: la imagen presenta la bodega, con las barricas en las que se guardaba la chicha, además de mostrar a dos personas, probablemente los maestros chicheros, probando el contenido de ellas. También, en la misma imagen, se muestran las diferentes presentaciones del producto, las botellas que están en la parte superior. Finalmente, en la parte inferior de la etiqueta se reitera el nombre del productor y el lugar de origen, así como el lugar de producción "Bodega de Chicha Manzana". Con todos estos elementos, Carlos Hayler buscaba transmitir la relación que su chicha tenía con su territorio, además de la importancia de la materia prima, la manzana.

La *figura 9*, por otro lado, tal vez no muestra tanto detalle como la *figura 8*, pero los elementos que presenta en su diseño también hablaban de la identidad de esa chicha. En cuanto a colores, se utilizó la mezcla negro dorado, particularmente este último color ya tenía un

carácter superior al diseño, ya que el dorado reflejaba el lujo, la riqueza. En el caso de la imagen, la persona que sirve la chicha parece ser un mesero de un elegante restaurante francés, por lo que esta bebida no era para ser bebida en cualquier situación, debía ser un contexto especial. En cuanto al texto, este transmite dos elementos: una característica atractiva “chicha efervescente” y el lugar de origen “Hacienda Convento, San Antonio Puerto Viejo”, lo que realza su relación con un territorio específico. Con estos pocos elementos, este diseño de etiqueta indicaba que la chicha de la *figura 9* era una bebida elegante, de buena calidad, de textura efervescente que se traduce en una bebida agradable como el champagne y que solo se podían encontrar todos rasgos de la identidad de la bebida en un lugar específico.

Figura 8 Chicha Valdiviana



Figura 9 Chicha Efervescente



Fuente: INAPI, registro de marcas nº1567, 1902 y nº5933, 1910.

Figura 10 Chicha Moscatel Zig-Zag



Figura 11 Chicha de Curacaví M.J.A.



Fuente: INAPI, registro de marcas nº3316, 1905 y nº52133, 1933.

Las *figuras 10* y *11*, si bien son más sencillas y genéricas al no presentan imágenes y usar un solo color, el negro, dejaban claros los rasgos identitarios que volvían únicas a estas dos

bebidas. La *figura 10*, chicha “Zig-Zag”, además de destacar su lugar de origen, Viña San Luis, lo que le interesaba era evidenciar la materia prima, “Chicha Moscatel”, aludiendo a un tipo particular de uva, dando a entender que esa característica era, quizás, la más importante. El productor y la región de origen, Luis A. Escobar Hnos. y Santiago, quedan en la parte inferior, teniendo un menor protagonismo dentro de la composición. Por su parte, la *figura 11* muestra como rasgo principal a destacar su lugar de origen. La etiqueta muestra la dirección específica del lugar de producción, Curacaví, dejando en un plano muy inferior la información del embotellador y distribuidor. En este caso se puede decir que la identidad de la chicha estaba fuertemente ligada al territorio en el cual era elaborada.

Este último conjunto de cuatro etiquetas evidencia cómo, tomando de base elementos y códigos de diseño típicos de la tradición europea o francesa, los productores decidieron no disfrazar su producto como bebida de exportación, sino elevarlo a esa categoría reforzando rasgos de su identidad territorial. En primer lugar, los diversos elementos que componían las etiquetas revelan de una u otra manera que el elemento diferenciador de estas bebidas era precisamente su lugar de origen, por esta razón se utilizaba información relacionada con la hacienda, la bodega, la región o lugar de elaboración del producto. En segundo lugar, la materia prima también cobraba protagonismo, ya fuese la uva o la manzana, mediante imágenes o texto parecía ser importante mostrar de qué estaba hecha la bebida.

Así, estas etiquetas presentan un proceso creativo en el que los productores supieron cómo integrar modas y tendencias extranjeras para comunicar la identidad de sus productos mediante el diseño de sus etiquetas, coincidiendo con lo que Bernardo Subercaseaux denominó modelo de apropiación.

5. Reflexiones finales

Dentro de este trabajo se han querido evidenciar las estrategias de los productores de chicha en Chile para promocionar sus bebidas mediante el diseño de sus etiquetas. Como se mencionó en la introducción, no todas las bebidas que circularon en la época estaban inscritas en el registro de marcas, sin embargo, a partir de aquellas que sí se registraron se puede analizar parte del imaginario en torno a la chicha.

A partir del análisis de etiquetas, se observa que los productores de chicha de diferentes lugares de Chile tomaron como base los diseños de etiquetas de bebidas famosas extranjeras para graficar las presentaciones de sus propios productos. Si bien no se puede decir que la intención principal era engañar a los consumidores vendiéndoles la ilusión de que estaban en presencia de un producto importado, sí se observa el interés por captar la atención del público, apelando a seducirlos con signos y lenguajes provenientes de otros productos, de otras culturas que ya habían ganado reconocimiento y fama. La idea de “ser europeo”, o al menos parecerlo, podía garantizar la preferencia de los consumidores, ya que iba asociada

no solo a la estética, sino que también a cierta calidad, fuera esta real o no. Por ejemplo, el uso de la palabra “champaña” en algunos de los casos refleja la asociación que buscaban generar en los consumidores entre el producto local, la chicha, y el producto extranjero, el champagne.

Sin embargo, es importante destacar que, a pesar del uso de esas “vestimentas”, la identidad de los productos prevaleció de una u otra manera. Por lo tanto, se puede decir que las etiquetas forman un mosaico en que la estética de las bebidas europeas se conjuga con la identidad de los productos locales como una estrategia de inserción en mercados con miras globales. No quiere decir esto que todos los productos aquí analizados fuesen elaborados con la intención de ser exportados, ya que eso escapa de los alcances de esta investigación. Más bien, a lo que apunta es que los productores de chicha en Chile, al menos los que se pueden conocer por los registros de sus marcas, tenían conocimientos de qué era atractivo, no solo dentro de la sociedad chilena, sino que conocían las tendencias de mercados extranjeros y qué era lo que estaba en tendencia. No podrían haber imitado las etiquetas si no hubiesen conocido los diseños de antemano. No fueron decisiones al azar, más bien fueron estrategias que reflejan el bagaje cultural que tenían estos productores más allá de las fronteras chilenas. En la elección de los diseños, gran parte de los registros evidencian el valor que le atribuyen a sus territorios y a la materia prima, ya que, en un contexto en que no había gran regulación sobre lo que debían contener las etiquetas, ellos escogieron reflejar las uvas o manzanas con las que elaboraban sus bebidas mediante imágenes y/o texto, o los lugares de donde eran originarias.

Los códigos de diseños europeos fueron utilizados como una estrategia de persuasión que se mezclaron con elementos propios de la cultura de la chicha chilena. De esta manera, dentro de los diseños de etiquetas para marcas de chicha de uvas y de manzanas elaboradas en Chile se pueden observar tanto procesos de reproducción como de apropiación cultural que reflejan los intereses que tenían los productores de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX. Mientras que la reproducción de signos europeos muestra la intención de aprovechar la fama ganada por otros productos, sin importar si con esto se podía estar engañando a los consumidores, la apropiación de los signos europeos revela la capacidad de adaptación de los productores de chicha chilena, quienes buscaron persuadir al público sin traicionar ni olvidar la identidad y tradición que se traducían en su bebida.

Estas prácticas, que no fueron exclusivas de Chile, buscaron elevar la percepción que se tenía de la chicha y de la sidra, de una bebida popular tradicional a un producto de lujo. Los mercados y las modas siempre cambiantes llevaron a los productores de chicha a sumarse a las estrategias comerciales que se estaban desarrollando para otras bebidas alcohólicas para seguir teniendo presencia en el mercado, negándose a desaparecer. A fin de cuentas, había

que saber prepararse para la batalla y, en ese sentido, había que saber vestirse para impresionar.

6. Bibliografía

- Aguilera, P. 2016. "El queso de Chanco: un producto típico de la industria popular de Chile (Siglos XVIII y XIX)". *RIVAR* 3, no. 8, 41-63.
- Álvarez Caselli, P. 2008. *Chile marca registrada: historia general de las marcas comerciales y el imaginario del consumo en Chile*. Santiago, Ocho Libros.
- Briones, F. 2006. "Los inmigrantes franceses y la viticultura en Chile: El caso de René F. Le Feuvre". *Universum* 21, no. 2, 126-136.
- Cardoso, A. 2002. "Vinhos do Porto e vinhos portugueses fabricados no Rio de Janeiro". En *Actas del Simposio de la Asociación Internacional de Historia y Civilización de la Vid y el Vino*, coordinado por Javier Maldonado Rosso, vol. 2, 619-630.
- Castro San Carlos, A., León, A., Cussen, F. & Lacoste, P. 2016. ¡Viva la chicha nueva!: La chicha en la vida popular y campesina chilena. *Idesia (Arica)*, 34(1), 77-83.
- Castro, A. et al. 2016. "El pajarete de Huasco y Elqui (Chile): historia de un vino escogido". *Idesia (Arica)* 34, no. 4, 23-35.
- Castro A., Mujica F., D. Urriola, D. 2018. "Chicha de manzana de Chiloé: Historia épica de un producto típico, siglos XIX-XX". *Revista Estudios Hemisféricos y Polares* 9, no. 2, 1-24.
- Coello, C. 2008. *Las Bases Históricas y Administrativas del Derecho Vitivinícola Español*. Editorial Tirant lo Blanch.
- Couyoumdjian, J. R. 2006. "Vinos en Chile desde la Independencia hasta el fin de la Belle Époque". *Historia* 39, no. 1, 23-64.
- Duhart, F. et al. 2020. "Chacolés: Light Wines and Strong Identities in North West Spain and South America". *Journal of Chinese Dietary Culture* 32.
- García-Álvarez, L. 2024. "Cultura sidrera y proyección internacional de Asturias". *RIVAR*, 11(32) (2024): 114, <https://doi.org/10.35588/rivarjeffs>, José. "Coñac, Pisco, Jerez y Oporto: batallas comerciales a través de la prensa chilena (1870 – 1885)". *RIVAR* 1, no. 1, 78 – 88.
- Jeffs, J., et al. 2024. "Erva-mate, patrimônio imaterial e soft power nos tempos de Juan Manuel de Rosas (1829-1852)". *Revista de História*, São Paulo, n. 183, 1-33.

- Lacoste, P. et al. 2015a. "Historia de la chicha de uva: un producto típico en Chile". *Idesia (Arica)*, 33, no. 2, 87-96.
- Lacoste, P. et al. 2015b. "Vinos típicos de Chile: ascenso y declinación del Chacolí (1810–2015)," *Idesia (Arica)* 33, no. 3 (2015): 97–108.
- Lacoste, P. et al. 2016. "Asoleado de Cauquenes y Concepción: apogeo y decadencia de un vino chileno con Denominación de Origen". *Idesia* 34, no. 1, 85-99.
- Lacoste, P. *El pisco nació en Chile*, RIL editores.
- Memoria Chilena, 2025. Cápsula "Alfabetizar a la población".
<https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-333803.html>
- Morilla Critz, J. 1997. "A Califórnia e o vinho do Porto entre dois séculos." *Douro Estudos & Documentos* 1, no. 3, 123-141.
- Mujica, F. et al., 2017. "Jamón de Chiloé: itinerario histórico de un producto típico de América del Sur (siglos XVIII y XIX)," *Cuadernos de Historia (Santiago)*, no. 46, 55-82.
- Núñez, E. 2016. "El paradigma europeo en la industria de vinos y licores de Chile: oporto, jerez y cognac hecho en la empresa Mitjans." *RIVAR* 3, no. 9, 123-138.
- Ponce de León Atria, M. 2010. "La llegada de la escuela y la llegada a la escuela: la extensión de la educación primaria en Chile, 1840-1907". *Historia (Santiago)* 43, no. 2, 449-486.
- Subercaseaux, B. 1988. "La apropiación cultural en el pensamiento y la cultura de América Latina." *Estudios Públicos* 30.
- Subercaseaux, B. 2011. *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, Vol. II*, Santiago de Chile. Editorial Universitaria. <http://www.ideasyculturaenchile.cl/>

El hispanoamericanismo en el IV Centenario del descubrimiento de América

Hispanic Americanism in the Fourth Centenary of the Discovery of America

Francisco Javier Méndez Giraldo*

Resumen

En 1892, a raíz del IV Centenario del “Descubrimiento de América”, se debatieron ideas, conceptos y proyectos que se enmarcaron en una discusión más amplia que tiene que ver tanto con la identidad de los países involucrados, como con su papel dentro de la comunidad internacional. Es por ello que este acontecimiento es de gran utilidad para estudiar el modo en que ciertos sectores de las élites de los países latinoamericanos interpretaron el pasado colonial y la herencia española cuando había pasado menos de un siglo de la independencia. Este artículo busca situar el IV Centenario dentro el contexto más amplio del hispanoamericanismo, centrándose principalmente en los casos de Colombia y México.

Palabras clave: hispanoamericanismo, IV Centenario, raza, lengua, religión, civilización, discurso.

Abstract

In 1892, on the eve of the fourth centenary of the “Discovery of America,” ideas, concepts, and projects were debated within a broader discussion concerning both the identity of the countries involved and their role in the international community. This event is therefore highly useful for studying how certain sectors of the Latin American elite interpreted the colonial past and the Spanish legacy less than a century after independence. This article seeks to situate the fourth centenary within the broader context of Hispanic Americanism, focusing primarily on the cases of Colombia and Mexico.

Key words: Hispanic Americanism, Fourth Centenary, race, language, religion, civilization, discourse.

Recibido: 29 de marzo de 2025

Aceptado: 26 de diciembre de 2025

* Sociólogo por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Correo electrónico: franciscojavier1994m@gmail.com, ORCID <https://orcid.org/0009-0006-8052-2299>

1. Introducción

Dice Muriá (1985), parafraseando a Leopoldo Zea, que los latinoamericanos acumulamos la historia al mantener vivos los conflictos del pasado tomando parte activa en ellos, sin importar si son acontecimientos de hace quinientos años o del siglo pasado, siendo esto una muestra de la indefinición padecida por nuestras conciencias nacionales. Lo afirmado por Muriá lleva a la reflexión de uno de los problemas más frecuentes en las discusiones en América Latina: la indefinición de nuestra identidad. Referente a lo expuesto en este párrafo, quisiera citar unas palabras encontradas en el prefacio del libro *América Latina en sus ideas*, realizado como parte de un proyecto de la UNESCO y coordinado por Zea:

“Desde hace dos siglos la conciencia nacional latinoamericana se traduce en búsqueda afanosa de identidad. Acaso en ninguna otra región del globo se haya llevado a cabo una reflexión más perseverante y generalizada sobre la identidad de los pueblos que la conforman. Raramente habrá habido sociedades que se hayan preguntado tanto sobre su destino, que hayan buscado con tanto ahínco los rasgos de su identidad, espiado con mayor ansia el surgimiento de valores propios en todos los terrenos de la expresión o de la creación” (Sin Firma, 2006, p. 12).

Este fenómeno no solo se da a nivel nacional, sino que también se manifiesta en el ámbito continental. Tanto así, que la pregunta acerca de la identidad de los pueblos latinoamericanos es una de las más frecuentes entre intelectuales y académicos de esta parte del globo. Autores como Gracia Pérez (2011) y Juárez (2016) muestran que esta indeterminación se refleja hasta en las diferentes denominaciones que ha recibido, y recibe, el continente: Latinoamérica, Hispanoamérica, Iberoamérica, etc.

El presente documento versa acerca del problema de la identidad latinoamericana, teniendo como temas de estudio el hispanoamericanismo y la Conmemoración del IV Centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América.

Esto debido a que el hispanoamericanismo fue un discurso que apuntaba de manera contundente a lo identitario, ya que señalaba, basándose en categorías como la raza, el idioma, la religión, la civilización y la historia compartida, que el núcleo de la identidad de las antiguas colonias españolas en América estaba precisamente en la herencia dejada por la antigua metrópoli.

En cuanto a la elección del Centenario obedece a tres factores fundamentales: el primero es que se da en un momento de la historia latinoamericana en el cual las élites de las nacientes repúblicas del continente estaban obsesionadas con encontrar un modo de cohesionar sociedades heterogéneas bajo un discurso nacional. El segundo es que, al ser un evento de carácter internacional, el IV Centenario permite dilucidar el modo en que los países americanos querían mostrarse al exterior, principalmente la imagen que querían proyectar en Europa. El tercero es que este evento se suele marcar como un hito del

hispanoamericanismo. Allí, las naciones hispanoamericanas querían presentarse como una “hermandad” ante el mundo unida por lazos culturales, al haberse disuelto en gran medida los políticos (Gracia, 2011).

El objetivo del presente documento es ver el modo en que las élites latinoamericanas, tanto políticas como intelectuales, se basaron en el discurso hispanoamericanista para darle sentido al pasado y el presente de sus países, buscando así un ideal de futuro que permitiera a las nacientes repúblicas entrar en la dinámica del progreso, tal como era entendida en el siglo XIX.

La hipótesis en la que me basaré es que el hispanoamericanismo no fue un discurso netamente racional e instrumental para dominar a las masas, sino que tenía un fuerte componente emocional e irracional muy característico de los discursos nacionales de la época. Lo que estaba en juego era la visión de que de sí mismos tenían los representantes de las élites latinoamericanas, más allá de la utilidad práctica que dicho discurso haya tenido.

Para ello nos limitaremos a ver dos casos: el de Colombia y el de México. La selección de estos casos se debe en primera instancia a la buena acogida que hubo en ambos países tanto del hispanoamericanismo como de la invitación por parte de España a formar parte de la Conmemoración, de hecho, ambos países fueron los que más delegados enviaron para festejar los 400 años del “descubrimiento” (C. Ramírez, 2010). También tenemos que tanto Colombia como México estaban atravesando por un momento en el cual los gobiernos buscaban estabilizar sus países, después de guerras civiles y gobiernos liberales radicales u ortodoxos, con poblaciones de orígenes diversos y sin elementos identitarios de cohesión que permitiera darles a los estados el carácter de nación.

Sin embargo, cabe señalar que el modo en que era visto el hispanoamericanismo en los proyectos políticos de ambas naciones fue diferente. En Colombia, se buscó en la religión y el idioma la base de la identidad nacional. En México, la fuerte influencia del positivismo, y posiblemente lo numeroso de la población indígena, llevó a que lo “propio” se buscara en otros ámbitos. En consecuencia, podemos encontrar similitudes y particularidades relevantes en ambos casos.

Las fuentes utilizadas son principalmente artículos y libros escritos recientemente acerca del hispanoamericanismo, pues permiten tener una mayor capacidad de síntesis para abordar dicho fenómeno. Sin embargo, también utilizo un discurso de Vicente Riva Palacio y el primer tomo del viaje a España de Soledad Acosta de Samper (que fue al que tuve acceso). Elegí estos documentos porque permiten observar cómo era entendida la herencia española en Colombia y México por dos personas que participaron en la conmemoración del IV Centenario, teniendo similitudes y diferencias en su forma de interpretar el mundo y el devenir histórico. Además, el diario de Soledad Acosta se escribió en su viaje para la

conmemoración del IV Centenario, mientras que el discurso de Riva Palacio se pronunció en un acto de preparación para el mismo evento en el Ateneo de Madrid.

1.1 El hispanoamericanismo

El trabajo: “El IV Centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América”, fue la primera conmemoración internacional de dicho acontecimiento¹. El hecho de que España haya mostrado gran interés en liderar las efemérides resulta bastante significativo. A partir de la pérdida de sus colonias en territorio americano, desde el país ibérico se han realizado diversos esfuerzos por recuperar los lazos culturales y comerciales con América Latina, apelando a la creación de una comunidad transatlántica de naciones hispanoparlantes, esfuerzos que también se pueden evidenciar en la Conmemoración del V Centenario del “encuentro de dos mundos” en 1992. Pero estas intenciones no sólo parten de una política exterior, sino que también pasan por la imagen que de sí mismos han tenido los españoles a lo largo del tiempo, como bien lo plantea Marcilhacy (2016): “Desde tiempos de la colonización, España ha ido construyendo su identidad integrando en ella la dimensión americana” (p. 147).

Para el siglo XIX, la integración de América en la identidad española se daba en un contexto en el que se buscaban elementos que permitieran a todos los españoles sentir orgullo de su nación en un intento por generar cohesión interna ante el sentimiento de “decadencia” que imperaba en la península.

Con las independencias de las naciones americanas, se hizo evidente el desmoronamiento del Imperio Español, en una época en que el modelo predominante en Europa era el de naciones expansivas con una gran vocación imperial (Marcilhacy, 2016). A este respecto, Rina (2018) señala que la construcción de los estados-nación europeos no sólo se hizo sobre una introspección historicista, sino que en las narrativas nacionales durante la denominada “época de los imperialismos” también fue relevante la capacidad de actuar en la escena internacional, influyendo sobre otros pueblos y expandiendo la civilización occidental a otros lugares del globo.

En consecuencia, ante la imposibilidad de España para conquistar nuevos territorios o recuperar sus antiguas colonias, se acudió al pasado con la intención de mostrar el papel que había jugado dicho país como difusor de la civilización occidental en el mundo (Marcilhacy, 2016). En la consecución de tal fin, la “dimensión americana” resultaba fundamental, pues era

¹ Para los treientos años se registraron discursos y disertaciones; así como ciertos eventos menores, sobre todo en el mundo anglosajón. También se destaca un concurso en Francia donde ante la pregunta de ¿Cuál ha sido la influencia de América sobre la política, las costumbres y el comercio de Europa?, ganó un ensayo que sostenía que una influencia muy significativa de América sobre el mundo había sido la sífilis (Rodríguez, 2011). No obstante, estos fueron hechos aislados que no tuvieron la magnitud de lo acaecido cien años después.

allí donde se mostraba con mayor contundencia el “papel civilizador” de los ibéricos en la historia.

Teniendo en cuenta lo hasta aquí planteado, no es de extrañar que la convocatoria española para los festejos del IV Centenario se hiciera con dos objetivos: estimular el patriotismo y estrechar lazos con los países hispanoamericanos (Ramírez, D 2009).

Para la época en la que se desarrolló la Conmemoración del IV Centenario, la idea de lograr una unidad entre las naciones hispanoamericanas y la antigua “Madre Patria” puede ser englobada dentro de lo que se conoció como el hispanoamericanismo. En su libro *Hijos de la Madre Patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*, Felipe Gracia Pérez (2011) enuncia que el hispanoamericanismo ha sido pensado tradicionalmente como una corriente, ideario o movimiento que buscaba la articulación de una comunidad internacional entre la antigua metrópoli y sus excolonias. Generalmente, el hispanoamericanismo ha sido visto como un producto de intelectuales, políticos y comerciantes españoles quienes habrían sido secundados por sus pares latinoamericanos de manera pasiva.

Pérez hace una doble crítica a esta concepción: por un lado, propone que el hispanoamericanismo más que una corriente, movimiento o ideario, fue un discurso. Entendiendo el concepto de “discurso” como un entramado de categorías que dotan de sentido la realidad social para un grupo de personas que comparten una manera de comprender la realidad. Para dicho autor el hispanoamericanismo puede ser pensado como un discurso que tenía como premisa principal la afirmación de que el núcleo de la identidad de los países hispanoamericanos residía en la herencia hispánica.

La segunda crítica se refiere al papel de simple receptor que se le da a América Latina bajo la definición tradicional de hispanoamericanismo, puesto que, al ser el hispanoamericanismo un discurso de carácter transatlántico, desde Hispanoamérica también hubo producción del mismo. Es decir que personas pertenecientes a las elites y las clases medias de nuestro continente participaron de manera activa en la definición de las categorías y objetivos bajo los cuales se difundió la idea de una continuidad “natural” entre España y sus viejas colonias.

Evidentemente, resulta cuanto menos ingenuo pensar en un hispanoamericanismo sin España. No obstante, la idea de poner la herencia española en el centro de la identidad de las naciones hispanoamericanas fue funcional también a intereses y maneras de interpretar la realidad de americanos, como bien lo pone de manifiesto el mismo Pérez (2011):

No existe una contradicción o error al considerar el hispanoamericanismo como una expresión del nacionalismo español y ofrecer entonces como rango cronológico las dos últimas décadas del XIX y las tres primeras del XX, por ejemplo. Es una opinión que en cierta medida también comparto, pues

en ese periodo el nacionalismo español se valió del mismo en una escala y con una potencia no conocida hasta entonces. Lo que ocurre es que esa misma idea podría emplearse en Colombia o en México, con variantes específicas propias de la coyuntura que atravesaban estos países: crisis finisecular y aparición de los nacionalismos subestatales para España, consolidación conservadora del Estado-nación en Colombia y fuertes contingentes de inmigrantes españoles en México. En todos ellos el hispanoamericanismo fue utilizado como un medio para reforzar la cohesión identitaria al interior de sus sociedades y como proyección exterior frente al concierto internacional (p. 20).

En una primera aproximación, se podría afirmar que la reactivación de vínculos con el país ibérico fue promovida a este lado del Atlántico bajo dos preocupaciones fundamentales: una era la creciente influencia de Estados Unidos en el continente y la otra era la necesidad de un discurso que permitiera fomentar el progreso, entendido como la emulación de modelos europeos, sin poner en tela de juicio los privilegios de las élites locales. Para comprender a cabalidad este segundo aspecto, resulta relevante recordar que tanto México como Colombia estaban bajo regímenes que pretendían modernizar las instituciones políticas y económicas de sus países, al tiempo que buscaban la cohesión de naciones altamente jerarquizadas.

A pesar de que lo anterior se puede evidenciar, en este punto cabe hacer una aclaración importante: desde la perspectiva de este artículo, el uso que se dio del hispanoamericanismo en América Latina no surgió de una campaña política planificada de un modo “maquiavélico”, sino que está anclado en una manera particular de entender la realidad. Dicho de otro modo, los promotores de este discurso en nuestro continente realmente creían ser herederos y parte de la tradición española, por lo que luchaban por conservarla y extenderla en sus lugares de influencia.

Es decir que el hispanoamericanismo fue en América, al igual que en España, un discurso que apelaba a la preservación, o construcción, de una identidad nacional en un contexto poco favorable para la autoimagen de las élites de estos países, debido al auge de potencias como Inglaterra y Estados Unidos y a la decadencia del Imperio Español, fenómenos que se tomaban para la época como evidencia de la supuesta superioridad natural de lo anglosajón sobre lo latino.

En su *Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados*, Norbert Elias (2016) hace ciertas generalizaciones sobre el modo en que los grupos humanos se piensan a sí mismos y a los demás que son pertinentes para explicar el hispanoamericanismo decimonónico. Elias señala que los grupos que en un determinado momento se posicionan por encima de otros pasan a considerarse a sí mismos como poseedores de un “carisma grupal” que los hace sentirse humanamente superiores. Dicho carisma se basa en el hecho de que los miembros del grupo comparten reglas y pautas de comportamiento que son concebidas como más elevadas que las de los grupos marginados y/o subordinados.

En este sentido, resulta especialmente pertinente para los fines del presente trabajo lo que afirma el autor con respecto a las naciones que pierden su estatus de poder y pasan a ser de “segundo o tercer nivel”. Cuando esto sucede, el “carisma grupal” se reduce, fisurando la confianza de los individuos en el grupo al cual pertenecen y minando la imagen que de sí mismos tienen como colectividad. Esto se evidencia en el marco del hispanoamericanismo tanto en el “decadentismo” español como en la sensación de atraso de las repúblicas hispanoamericanas con respecto a sus vecinos del norte. Sin embargo, el asimilar completamente el “choque de realidad” que implica el cambio de estatus del grupo puede ser un proceso extenso, incluso de generaciones, durante el cual el grupo se niega a aceptar su nueva posición:

Un ejemplo sorprendente en nuestra época es el de la imagen y el ideal del nosotros de naciones que alguna vez fueron poderosas, cuya superioridad en relación con otras ha decrecido. Sus miembros pueden sufrir durante siglos porque el ideal carismático del nosotros del grupo, moldeado a partir de una imagen idealizada de ellos mismos durante los días de su grandeza, permanece durante muchas generaciones como un modelo que, ellos sienten, deben igualar sin que sean capaces de hacerlo. El resplandor de su vida colectiva como nación se ha esfumado; la superioridad de su poder en relación con otros grupos, entendida emocionalmente como un símbolo de su valor humano más elevado en relación con el valor inferior de los otros, está irrecuperablemente perdida. No obstante, el sueño de su carisma grupal se mantiene con vida en una variedad de formas: mediante la enseñanza de la historia, en los edificios antiguos, obras maestras de la nación en sus tiempos de gloria, o mediante nuevos logros que en apariencia confirman la grandeza de su pasado (Elias & Scotson, 2016, p. 61).

Por lo tanto, quisiera señalar que el hispanoamericanismo fue, precisamente, un intento por conservar el “carisma grupal”, tanto en España como en Hispanoamérica, cuando el imperio español perdió su estatus de poder con respecto a otras naciones. Este discurso pudo servir como una especie de “escudo emocional” ante el sentimiento de pérdida que significó para España la independencia de sus colonias y para nuestros países el ascenso de Estados Unidos como nación hegemónica en América. Como bien lo señala Elias:

La creencia gratificante en la virtud especial, la gracia o la misión de un grupo puede proteger durante generaciones a los miembros de un grupo establecido del completo entendimiento emocional del cambio en su posición, de la comprensión de que los dioses han fallado, de que el grupo no ha mantenido la fe en ellos. Pueden *conocer* el cambio como un hecho, mientras que su creencia en el carisma especial del grupo y sus actitudes, la estrategia de comportamiento que lo acompaña, se mantienen como un escudo de fantasía que evita que *sientan* el cambio... (Elias & Scotson, 2016, p. 63).

Con esta perspectiva del hispanoamericanismo como un discurso con un fuerte componente emotivo, y no simplemente como algo pragmático, se puede ganar bastante en la comprensión de la lógica que se encuentra detrás de los argumentos de sus exponentes y de las contradicciones que hay en estos. De hecho, quizás fue su carácter heterogéneo y en

muchos sentidos más retórico que pragmático lo que llevó a que el hispanoamericanismo no tuviera los efectos deseados en la realidad, pues nunca se concretó la anhelada comunidad de naciones hispanohablantes:

“La inexistencia de un cuerpo doctrinal definido dentro del movimiento hispanoamericanista impidió la articulación de una estrategia concreta dirigida a la consecución de sus difusos objetivos. De ahí que la política española hacia América Latina se circunscribiera durante este periodo al planteamiento de una serie de medidas que facilitarían en el futuro un hipotético acercamiento de España hacia esta región. En la práctica, esto se tradujo en la promoción de la firma del mayor número posible de tratados con las naciones latinoamericanas y en la convocatoria periódica de congresos y reuniones de carácter hispanoamericanista, con los que la diplomacia española trató infructuosamente de contrarrestar el creciente desarrollo del movimiento panamericanista” (Sánchez Andrés, 1999, p. 746).

Aunque el discurso hispanoamericanista caducó en los años treinta del siglo XX, posteriormente surgieron otras ideas que mantenían en gran medida lo planteado años atrás, como es el caso de la noción de hispanidad difundida durante el franquismo (Marcilhacy, 2016) y otras propuestas que a lo largo de siglo XX promovieron la comunidad de naciones hispanoamericanas.

Ahora bien, teniendo en cuenta que para la fecha del IV Centenario del “descubrimiento de América” no había pasado ni un siglo desde las independencias americanas y que los hispanoamericanistas buscaban mantener la herencia española en nuestro continente, cabe preguntarse cómo hicieron para conciliar sus objetivos con la coyuntura del momento, puesto que la necesidad de autonomía frente a la antigua metrópoli, que llevó a nuestros países separarse de esta, fue una idea compartida por representantes de todo el espectro político en Colombia y México.

Por una parte, en México encontramos que el conservadurismo justificó la independencia de dicho país afirmando que era consecuencia de las propias leyes de la historia. Para ello, se acudía a la metáfora del “hijo” que llegado a la madurez abandona el hogar. Aun así, para los “hispanófilos” mexicanos, sólo la reafirmación de sus raíces hispánicas permitiría a la nación mexicana ser fiel a su propio ser (Pérez Vejo, 2010).

Otra manera de justificar la independencia americana se encuentra en Soledad Acosta De Samper. En su diario titulado *Viaje a España en 1892 (1893)*, esta escritora colombiana sostiene que, a pesar de estar en un momento en el que los españoles querían congraciarse con los americanos que visitaban su suelo — precisamente en las vísperas de la Conmemoración del IV Centenario, donde era delegada de Colombia—, los ibéricos todavía guardaban cierto rencor por la emancipación de sus antiguas colonias. Pero este rencor, según Samper, era infundado, pues las guerras de independencia no habían sido guerras entre distintos pueblos, sino que fueron más bien una especie de “Guerra Civil”:

Olvidan [los españoles] indudablemente que esos criollos triunfaron porque la mayor parte de sus Capitanes eran peninsulares ó hijos de peninsulares, y casi todos ellos se habían educado en España. Olvidan que esos combates no tenían lugar entre razas diferentes, que era más bien una guerra civil, y que las ideas de libertad é independencia que predicaban en América, las habían heredado de sus antepasados españoles, de aquéllos que decían á sus Reyes: "¡seréis los amos mientras que respetéis las leyes y nuestros fueros, y si no, nó! (...) Olvidan que el espíritu español es el que en América prevalece, puesto que los antiguos colonos bebieron en las mismas fuentes de la civilización (p. 226, 227).

Como bien se puede apreciar en la cita de Soledad Acosta, la independencia para autores como ella no había roto el vínculo entre España y sus antiguas colonias. De hecho, era resultado del espíritu español.

2. Las categorías del Hispanoamericanismo

Para comprender cómo operó el hispanoamericanismo en nuestros casos de estudio, hay que remitirse a los conceptos que permitieron afirmar la existencia de una "continuidad cultural" entre España e Hispanoamérica, acá vamos a ver algunos para ilustrar los postulados y contradicciones del hispanoamericanismo.

2.1 La raza

Siguiendo a Marcilhacy (2016) encontramos que el concepto de "raza española" empieza a hacer carrera en la década de 1840, teniendo como un hito relevante la expansión territorial de Estados Unidos a expensas de México en 1848. Por lo tanto, la noción de "raza española" o "raza hispánica" se formó en gran medida en contraposición de la "raza anglosajona". Siendo la primera, según sus defensores, caracterizada por sus grandes ideales, su altruismo y su magnificencia; mientras que la segunda se identificaría por su materialismo (Rodríguez, 2011).

Sin embargo, para comprender a cabalidad la adopción de este concepto, no basta únicamente con referirse al expansionismo norteamericano. A lo largo del siglo XIX, potencias de ascendencia "latina", tales como España y Portugal, perdieron su protagonismo a nivel internacional. Esto generó un cambio en el equilibrio global de poder en el que naciones "sajonas" como Inglaterra o Estados Unidos pasaron a ser las máximas potencias. A lo anterior se sumó la "leyenda negra", según la cual España y Portugal eran espacios fronterizos entre Oriente y Occidente, motivo por el cual eran naciones dominadas por la intransigencia religiosa y la violencia, siendo incapaces de entrar en la dinámica del progreso (Rina, 2018).

Definir el concepto de "raza" que se usó dentro del hispanoamericanismo resulta bastante complejo, pues se trata de un concepto cargado de ambigüedades. Si bien es cierto que generalmente la idea de una "raza común" a los países hispánicos aludía a unos rasgos culturales compartidos, sustentados principalmente en la religión, la lengua y la historia, esta idea no estuvo completamente exenta de esencialismos.

La ambigüedad del concepto de “raza” se hace evidente cuando se habla acerca de los procesos de mestizaje. En el caso colombiano, las elites de tendencia hispanoamericanista buscaban un blanqueamiento de la población mediante el cruce de indígenas y negros con europeos. Este blanqueamiento era “posible” debido a la afirmación de que los rasgos superiores de los blancos se sobreponían naturalmente a los inferiores de otras razas:

En realidad, dentro de ese hispanoamericanismo sí existían mecanismos de asimilación: la conversión religiosa que otorgaba el boleto hacia la vida civilizada y el blanqueamiento a través del mestizaje, la hispanización de la población, al creer que en el cruce racial los caracteres de lo hispánico, superiores por naturaleza, se imponían a los inferiores, depurando y perfeccionando la raza (Pérez, 2011, p.62).

Por otra parte, la contraposición entre lo “latino” y lo “sajón” resulta de gran relevancia para comprender el pensamiento latinoamericano del siglo XIX y, como veremos más adelante, el clima intelectual y las disputas que tuvieron lugar durante los festejos del IV Centenario. A lo largo de dicho siglo, las elites de nuestro continente estuvieron debatiendo álgidamente acerca de qué modelo seguir, si el hispánico o el sajón.

Este interrogante hacía eco en el pensamiento de miembros de las élites letradas latinoamericanas, pues en gran medida era claro que la gloria de lo hispánico era cosa del pasado y que lo que hizo grande al imperio español estaba en gran medida anclado a maneras de ser y pensar que no eran compatibles con los cambios que estaban ocurriendo a nivel internacional, como bien lo señala Soledad Acosta (1893):

“(…) Por otra parte, si deseamos encontrar interés en un viaje á España, no será buscando progresos modernos, los cuales hallaremos á pedir de boca en Francia é Inglaterra. La nueva civilización no cala en la patria del Cid sino muy lentamente... casi por la fuerza (...) Lo respetable en España, lo interesante, lo que agrada, es aquello que conserva todavía el sabor característico de la Edad Media; los recuerdos de sus glorias; de la fe cristiana que tántas hazañas les inspiraron; las costumbres que eran las mismas en toda Europa hace algunos siglos, y que sólo allí se conservan vivas”. (p.196 y 197).

De hecho, para la escritora colombiana, las naciones hispanoamericanas, especialmente Colombia, que reconoce como pertenecientes a una misma raza que los españoles, estaban más avanzadas con respecto a la modernidad que la “Madre Patria”:

¡Cosa curiosa! A pesar de ser de la misma raza, pues la parte indígena de las Repúblicas sud-americanas no tiene influencia sino cuando se amalgama con la europea, á pesar de descender del mismo tronco, los españoles del día han conservado exactamente las mismas costumbres de las cuales nos hablaban nuestros padres; mientras que nosotros, al menos en Colombia, estamos mucho más adelantados, y hemos imitado más bien la civilización francesa é inglesa, que hemos guardado las tradiciones de nuestros mayores. (p. 198).

En efecto, esta disputa también formaba parte del escenario político mexicano, donde a raíz de la discusión acerca de la inmigración Lida (1985) encuentra la existencia de dos bandos: por un lado, quienes se oponían al ingreso al país de extranjeros, señalando las peculiares

virtudes del criollo y quienes veían en la inmigración una fuente de progreso. Lo interesante de esto, es que dentro de los promotores de la acogida de foráneos también había posiciones encontradas. Muchos de los “xenófilos” mexicanos pedían selectividad a la hora de aplicar las políticas migratorias, ya fuera en favor de los anglosajones y germanos, ya fuera defendiendo lo “latino”.

En síntesis, el concepto de “raza” puede referirse tanto a los lazos culturales como los de sangre que existen entre Hispanoamérica y España, y al ser creado en gran medida en respuesta al ascenso de las naciones anglosajonas hay autores que hablan de “raza hispánica” y autores que se refieren a la “raza” o los “pueblos” latinos, por lo que, ya sea que se refiera a lo “hispánico” o a lo “latino”, el contenido de la contraposición suele tener la misma base: el heroísmo y la espiritualidad de uno, en oposición al racionalismo y el materialismo del otro.

Para comprender a cabalidad esta contraposición, hay que tener en cuenta que dentro de las elites latinoamericanas había voces que negaban la afirmación de que la valía de una cultura pudiera ser medida de acuerdo a su riqueza material. Los Regeneradores colombianos, firmes defensores del hispanoamericanismo, eran ejemplo de ello, al tener dentro de sus principios la idea de que el progreso material no sirve de mucho si se abandonan los preceptos del catolicismo (Cortés, 2016).

2.2 La religión y la lengua

Para los hispanoamericanistas el catolicismo era el motor de la civilización en las nuevas republicas, así como el elemento central, junto con la lengua, de la identidad de las naciones en nuestro continente (Pérez, 2011). Resulta pertinente recordar que a finales del siglo XIX el gobierno que estaba al mando de Colombia buscaba crear un “único sujeto colombiano”. Dentro de este sujeto buscado por el Estado, la religión católica y la lengua castellana eran fundamentales como elementos de identidad (Ramírez, A 2010).

La religión era entendida en cierta medida como una forma de conservar el orden social, hecho que se puede evidenciar en las apreciaciones de Soledad Acosta de Samper (1893) sobre el culto católico en Francia, donde, según ella, en las iglesias se veía cada vez más personas pertenecientes a capas sociales altas y menos obreros. Por ello, afirmaba, el país galo estaba “sobre un volcán”, pues al no tener el pueblo esperanza de una vida mejor en el más allá podía hacer cualquier cosa en la vida terrenal.

No es un dato menor el que en la constitución de Colombia de 1886 en la primera línea se afirme que Dios, representado exclusivamente por la religión católica, es la fuente suprema de toda autoridad, puesto que pone de manifiesto la confesionalidad del Estado colombiano y va en contravía de los principios de un Estado laico. Según Blancarte (2008), la característica principal de un Estado laico es que dentro de este la soberanía no emana de la Divinidad sino del pueblo.

En el artículo 38 de dicha constitución se reconoce la religión católica como la de la nación y se postula como elemento esencial del orden social, siendo obligación del Estado protegerla; reconocimiento que se reafirmó con la firma del concordato entre Colombia y la Santa Sede el 31 de diciembre de 1887. Resulta menester aclarar, como bien lo hace Cortés (2016), que esta confesionalidad del Estado colombiano no debe ser entendida como un régimen en el que la Iglesia gobernaba al país como si de una teocracia se tratase. Tampoco es correcta la afirmación de que era el Estado el que usaba a la Iglesia para sus propios fines. Cortés emplea el concepto de régimen de cristiandad para dar cuenta de la relación entre el Estado Regenerador y la Iglesia Católica, definiendo este como un régimen en el que el Estado otorga los espacios propicios para el acercamiento de la Iglesia a la sociedad, pero sin que esto implique la manipulación de un actor por parte de otro.

En México, durante gran parte del siglo en cuestión, los gobiernos liberales querían construir una moral ciudadana de carácter laico que estuviera más acorde con los valores del capitalismo. Ello generó disputas entre el gobierno y el clero frente a medidas como reducir el poder de la Iglesia en la educación. Uno de los problemas que acarrearba el proyecto de generar el “ciudadano mexicano” al margen de la religión era el fuerte arraigo que el catolicismo tenía entre la población (Senosiain, 2005).

La constitución de 1857 y las leyes de Reforma buscaron separar al Estado de la Iglesia y limitar el poder del clero. Además, a partir de 1867, con la reforma educativa basada en ideas positivistas promovidas por Gabino Barreda, hubo malestar por parte de la Iglesia que condenaba dicha doctrina como falsa y en contravía de la formación de un ciudadano católico (Suárez Cortina, 2017).

Aun así, con la llegada del porfiriato, en 1876, la conciencia de Díaz de que la Iglesia tenía una gran influencia sobre la sociedad y el papel de dicha institución como garante del orden lo llevaron a buscar acercamientos con los eclesiásticos. Estos acercamientos se dieron principalmente mediante mecanismos informales, que no desembocaron, a diferencia del caso colombiano, en la firma de un concordato con la Santa Sede. Hay que aclarar que la falta de relaciones diplomáticas entre México y el papado también estaban condicionadas por las reticencias de ciertos sectores de la Iglesia Nacional con respecto a los emisarios de Roma y los clérigos educados en el exterior (Bautista, 2012).

Volviendo a una fuente primaria, se puede citar la conferencia dictada por Vicente Riva (1892), quien hablando de Israel afirma: “El pueblo de Israel lleva en su rudo aislamiento, para servir de cuna á la religión de Jesucristo, que debía ser la religión de la humanidad civilizada en lo porvenir (p.7)”.²

² El énfasis es mío.

Más adelante, hablando de la religión traída por los misioneros, en comparación a la que tenían las gentes que estaban en el México antiguo, el autor afirma:

Natural era que á razas que tan benévolos caracteres presentaban, esos fenómenos las arrastrasen, en su idolatría, á los más terribles y sangrientos sacrificios, buscando con ellos, en su ignorancia, el medio de aplacar aquellas terribles divinidades; porque en la historia religiosa de la humanidad, sólo el Cristianismo presenta el amor como fuente y centro de sus aspiraciones, y el incruento sacrificio de la contrición como medio para alcanzar el perdón de la Divinidad. (p. 21).

Resulta interesante, que a pesar de esta visión del Cristianismo, Riva Palacio manifieste abiertamente que: “No arrancó á los pueblos vencidos del culto de sus ídolos la predicación del apóstol, sino la espada del conquistador y el hacha y la tea del soldado, que derribaban al dios de los altares y ponían fuego á los adoratorios”. (p.10). Para sostener tal afirmación, el mexicano argumenta que la conversión de tantos indios a la fe de los misioneros tenía varios obstáculos, empezando por la diferencia idiomática, no sólo de los nativos con los recién llegados, sino entre los mismos pueblos americanos. Sumado a lo anterior, había pueblos indígenas en los que no existían palabras para las ideas de alma, pensamiento o eternidad. Por lo tanto, los masivos bautismos que se dieron durante la conquista fueron más un requisito ante la derrota que un acto de convicción. Dicho de otro modo, el bautismo era un modo de evitar los excesos de los españoles y acudir a la protección que suponía el someterse a las condiciones de los vencedores.

Sin embargo, otro punto a destacar de la conferencia que estamos tratando es que apunta a los misioneros como defensores de los indios ante la desmedida ambición de los encomenderos. Mostrando en reiteradas ocasiones las intervenciones de los frailes ante la Corona Española y el Vaticano para defender a los nuevos súbditos.

Con lo dicho, podemos observar que dentro del hispanoamericanismo la civilización y el cristianismo eran dos cosas que iban de la mano. Es por ello que la conversión religiosa era vista como un modo de “civilizar” a quienes aún no profesaban la fe católica, asimilándolos a ese “sujeto nacional” que se quería construir.

En lo referente a la lengua, esta era entendida como el símbolo de unidad de la comunidad transnacional deseada (Rodríguez, 2011). El idioma castellano se pensaba como el factor que permitía una comprensión mutua, siendo la base de los lazos culturales, así como la “sede del genio nacional, moldeadora del espíritu, directora del pensamiento conformadora de las concepciones vitales; era el elemento de compenetración y mantenedora de tradiciones ideales. Era instrumento de la literatura, concebida como patrimonio espiritual de los pueblos” (Cesilda Martín Montalvo, Rosa Martín de Vega, 1985, p. 150).

Defender el castellano era defender su pureza frente a los extranjerismos, que eran vistos como otra forma de intervención de las potencias sajonas, y frente a los regionalismos. Así, el

buen uso del idioma se convertía también en un elemento diferenciador, que ayudaba a mantener el orden establecido al interior de las naciones americanas (Pérez, 2011).

En cuanto a lo práctico, uno de los principales difusores del hispanoamericanismo fue la Real Academia de la Lengua, que trabajaba por el mantenimiento de la unidad idiomática en los países de habla hispana. La filial colombiana fue la primera en el continente americano, fundada en 1871 (Pérez, 2011).

2.3 La historia y la civilización

Las elites colombianas durante la regeneración se veían a sí mismas como las encargadas de promover el legado civilizatorio dejado por los españoles durante la conquista y la colonia, teniendo como punto de partida una visión providencialista de la historia, según la cual España había sido el pueblo elegido para la empresa de llevar la civilización a América (Pérez, 2011).

Esta actitud de enaltecimiento al papel civilizatorio de España también es evidenciable en el pensamiento de Riva Palacio (1892), quien citando al que cataloga como “uno de los grandes pensadores de nuestra época”, enuncia que para Ernest Renan solo hay tres culturas a las que un espíritu filosófico debe atender: la griega, la romana y la de Israel. Esto, dice Riva Palacio, es cierto para el mundo antiguo, pero replica que:

Quando la historia moderna se estudie y se escriba como la de esos pueblos; cuando se vean con sus verdaderas formas acontecimientos que hoy, por su cercanía, no podemos apreciar en su magnitud; cuando libres de preocupaciones de escuela, de envidias ó de rencores nacionales, se medite sobre esos asombrosos movimientos, eliminando personalidades, dejando los episodios para la monografía, la novela, el drama ó los cantos épicos; y sea el individuo uno de los infinitos factores en el gran concurso evolucionista como es la voz humana en la moderna música un elemento de armonía, y no el centro melódico, ante el que se inclinan las demás combinaciones, entonces la historia del pueblo español será tan digna de estudiarse por el descubrimiento de América, como la de Roma y la de Grecia. (p. 8).

Y posteriormente, pasa a afirmar que en “los fastos de la humanidad” no hay un acontecimiento más importante que “el descubrimiento del Nuevo Mundo”, marcándolo como el final de la Edad Media y el inicio de una nueva era. Alude para ello a que con los procesos desencadenados con la aparición de América se completó la geografía del globo terrestre, integrando a pueblos que no solo estaban aislados del resto del mundo, sino que tampoco se conocían entre sí.

De todo lo que pasó a partir de 1492, Riva Palacio pone como de mayor relevancia dos aspectos como puntos culminantes en esos procesos históricos: la creación de dieciséis republicas independientes, posteriores a la emancipación de España, y la propagación del cristianismo en estas tierras. Resulta bastante significativo con respecto al papel histórico

atribuido a España el modo como el por entonces ministro plenipotenciario de México en España cierra su discurso: “el historiador debe decir que el descubrimiento del Nuevo Mundo era una necesidad de la ciencia; su ocupación, un derecho de la humanidad, y la conversión de sus habitantes al cristianismo, una exigencia ineludible de la civilización y del progreso”. (p. 35).

3. La conmemoración del IV Centenario y la participación de Colombia y México

Carlos Ramírez (2010) atribuye en gran medida la iniciativa para realizar la Conmemoración del IV Centenario a Antonio Cánovas del Castillo, un influyente político conservador que para la época se turnaba la presidencia del Consejo de Ministros Español con el liberal Práxedes Sagasta. Apoyado por empresarios catalanes, Cánovas del Castillo puso de manifiesto la pertinencia de reactivar lazos comerciales con los países hispanoamericanos, instando a su partido a encabezar los eventos del Centenario.

Sin embargo, el interés español por la celebración venía de antes. Dení Ramírez (2009) se basa en una carta publicada en *The Independent*, en 1883, donde el periodista Winthrop Bowen describe una serie de entrevistas con políticos españoles, como el Duque de Veragua o Emilio Castelar, para mostrar que ya desde ese entonces se pensaba en celebrar los 400 años de la llegada de Cristóbal Colón a América. La idea era realizar un solo festejo de carácter universal, proyecto que se vio torpedeado por diversos factores, de los cuales por el momento quisiera destacar la negativa de Inglaterra, Francia e Italia a la invitación del gobierno español.

Los festejos del IV Centenario pasaron a convertirse en una cuestión de Estado en España cuando, en 1887, se conoció la intención de Estados Unidos de preparar un evento para la fecha. A esto se sumó el cambio en el nombre de la conmemoración, pues, tanto el país norteamericano como Italia, querían volcar la celebración hacia la figura de Colón, soslayando el papel jugado por los peninsulares en el “descubrimiento de América” (Pérez, 2011).

El inicio de los festejos en España se dio el 2 de agosto en Huelva, con la llegada de una réplica de la Santa María, una de las embarcaciones utilizadas en el primer viaje de Colón, seguida por barcos de varias nacionalidades (Rodríguez, 2011). Resulta pertinente resaltar que las delegaciones latinoamericanas más numerosas fueron las de Colombia y México: enviando el primero a 24 representantes oficiales; y el segundo a 23, además de una banda de guerra conformada por 64 personas (C. Ramírez, 2010).

Las participaciones de Colombia y México estuvieron fuertemente influidas por las dinámicas de los gobiernos de turno en cada país. Como se había señalado, el año de 1892 llegó a Colombia bajo el proyecto de la Regeneración Conservadora que proponía una idea de nación basada en el centralismo, el catolicismo y el hispanismo. Por lo tanto, no es de extrañar que en nuestro país los festejos de la gesta colombina hayan tenido un manifiesto tinte católico e hispánico.

En el caso mexicano, el porfiriato quería promover las relaciones —comerciales, culturales e industriales— con Europa, mostrando a México como una nación estable y moderna; buscando así, equilibrar las relaciones preexistentes con Estados Unidos, país que era visto con recelo por su vecino del sur (Losada, 2009). El proyecto modernizador de Porfirio Díaz fue visto con buenos ojos en la “Madre Patria”, eso sí, muchas veces bajo un sesgo paternalista y etnocentrista (Sánchez Andrés, 1999).

Otro punto a destacar, está en que, a pesar de las obvias diferencias, tanto el porfiriato como la regeneración española y colombiana eran intentos por consolidar una estabilidad institucional, acompañados de un desplazamiento de las élites hacia posiciones más conservadoras que las de sus predecesores. Eran, en suma, respuestas de los grupos dominantes a la inestabilidad política y social del momento (Sánchez Andrés, 1999).

Existían, además, otros intereses de índole político. Colombia obtuvo, en 1891, el beneplácito de España para zanjar una disputa fronteriza con Venezuela, por lo que buscaba mostrar su gratitud hacia la corona (Schuster & Gómez, 2020).

Con respecto al otro caso que nos ocupa, tanto España como México compartían la preocupación de una posible intervención de Estados Unidos en Cuba, dado que para el primero significaría la pérdida de una de sus últimas colonias en territorio americano, mientras que para el segundo un golpe a sus intereses en el caribe, además de la confirmación de las intenciones expansionistas de su vecino del norte (Sánchez Andrés, 1999). Como bien sabemos, este miedo no era infundado y sería confirmado en la guerra Hispano-Estadounidense de 1898.

En la Conmemoración se llevaron a cabo, entre otras actividades, once congresos internacionales³ y tres grandes exposiciones (Losada, 2009). Una de estas exposiciones fue la Histórico-Americana que se llevó a cabo entre el 12 noviembre de 1892 y el 3 febrero de 1893 y era una exposición que procuraba lograr un carácter de universal, varias de estas exposiciones ya se habían llevado a cabo a partir de 1851 y pretendían tanto mostrar las maravillas del progreso científico e industrial (Martínez, 1988), como señalar la presencia global del mundo occidental (Schuster & Gómez, 2020). En consecuencia, se pedía a las delegaciones de los países participantes tanto muestras del avance industrial alcanzado, como objetos del pasado remoto.

Para la exposición de Madrid se enviaron desde Colombia 1.012 piezas (Losada, 2009). La mayoría eran muestras de las culturas Quimbaya y Muisca. De estos objetos destacan los pertenecientes al Tesoro de los Quimbayas, un conjunto de 433 piezas halladas por guaqueros en el actual departamento del Quindío, que fue comprado por el gobierno

³ Estos congresos fueron: Americanista, Pedagógico, Geográfico, Jurídico, Mercantil, Militar, Literario, Africanista, Librepensador, Espiritualista y Católico (Pérez, 2011).

colombiano para la ocasión. Las 122 piezas más llamativas se entregaron a la reina de España y fueron obsequiadas al gobierno español (Schuster & Gómez, 2020).

Pasando al IX Congreso Internacional de Americanistas, este se reunió el 7 de octubre de 1892, en el monasterio franciscano de Santa María de la Rábida (Rodríguez, 2011). Los temas de este congreso se basaron principalmente en el pasado de América y España, con la intención de reivindicar la conquista y el descubrimiento como los mayores sucesos en la historia de la humanidad (Pérez, 2011).

Los Congresos de Americanistas surgen en 1875 y eran espacios de diálogo entre interesados en el pasado precolombino. En principio estos congresos contaban con una presencia mayoritaria de europeos. Con el paso del tiempo, cada vez más latinoamericanos empezaron a ser partícipes de los mismos, de modo que dichos congresos se convirtieron en una plataforma de intercambio de conocimiento entre Europa y América (Schuster & Gómez, 2020).

Destacan en este congreso, para el caso colombiano, las ponencias de Ernesto Restrepo Tirado y Soledad Acosta de Samper. El primero expuso sus apreciaciones sobre la Cultura Quimbaya, a la cual consideraba llena de vicios, pero le otorgaba cierto grado de civilización debido a su manejo del oro. En cuanto a la conquista, la enaltecía bajo el supuesto de que los indígenas se hubieran destruido entre sí de todos modos si no hubieran llegado los españoles. Y luego, opinó que ninguna otra nación hubiera podido realizar una conquista tan humanitaria como España, siendo muestra de ello las leyes que emitió la Corona para el “Nuevo Mundo” (Schuster & Gómez, 2020).

Con respecto a los muisca, Soledad Acosta trató de proyectar la imagen de estos como la “tercera civilización de América”, con un nivel de desarrollo equiparable al de las civilizaciones precolombinas de México o Perú. La idea de una Cultura Muisca avanzada era conveniente para mostrar que Colombia era un lugar apropiado para la “civilización”, así como para darle un fundamento racial al dominio de las élites bogotanas sobre el resto del país, pues estas serían herederas del pasado glorioso de los antiguos habitantes del altiplano cundiboyacense, en contraposición a los nacidos en otras regiones que serían descendientes de indios menos civilizados. Sin embargo, se negaba una conexión entre esa antigüedad prehispánica y los indígenas contemporáneos, excluyendo a estos últimos de la identidad nacional (Schuster & Gómez, 2020).

Pasando a México, el caso de este país resulta particular, pues Vicente Riva Palacio, embajador en España de 1886 a 1896, fue nombrado vocal de la Junta directiva para la Conmemoración del IV Centenario por la reina regente María Cristina. Como tal, asumió funciones dentro de las que destacan ser comisionado en las mesas directivas de la Exposición de Madrid y el Congreso de Americanistas, así como ser el responsable de

negocios internacionales de la Junta, siendo él quien encargó la creación de una comisión mexicana para la ocasión (C. Ramírez, 2010).

En mayo de 1891 se crea la Junta Colombina en México, encargada de seleccionar, clasificar y preparar los materiales que se exhibirían en Madrid. Para ello se seleccionaron piezas del Museo Nacional; se compraron colecciones privadas; se realizaron mapas, fotografías, litografías, entre otros, y se llevaron a cabo expediciones arqueológicas y etnográficas con el fin de recopilar material para dar una idea más clara del México prehispánico (Losada, 2009).

En total se enviaron 2800 piezas y más de 600 fotografías que mostraban las culturas más importantes que habían habitado el país, de las que obtuvo una atención especial la Cultura Náhuatl. Al igual que Colombia, al término de la exposición México donó parte del material a España, en este caso fotografías y algunas piezas al Museo Arqueológico Nacional (C. Ramírez, 2010).

Otro punto en común entre ambas delegaciones fue la intención de mostrar en la exposición de Madrid un pasado prehispánico majestuoso. Remontándose la presencia de sociedades civilizadas en México a los tiempos en que en el "Viejo Mundo" florecían los egipcios, los griegos y los romanos. Esta apuesta tuvo que enfrentarse a los hispanófilos más radicales del país, quienes habían señalado los rasgos negativos de las culturas prehispánicas (Losada, 2009).

Resulta pertinente señalar que, en contraste con el caso colombiano, se podría decir que las elites mexicanas tenían un mayor interés en integrar a las poblaciones indígenas del momento, mediante el imaginario de una "nación mestiza" (Schuster & Gómez, 2020). Sin embargo, el año de 1892 llegó en medio de los avances modernizadores realizados por el porfiriato, bajo una concepción en la cual se entendía que el progreso emana principalmente de lo europeo (Muriá, 1985). Por lo tanto, resulta posible registrar, en este caso también, una notoria ambigüedad en el tratamiento del pasado precolombino, donde se utilizaban las culturas "antiguas" para destacar la particularidad de la nación mexicana frente al mundo, pero queriendo entrar dentro de la civilización europea:

Conviene recordar que nuestros paisanos decimonónicos, como muchos del siglo XX -si bien fueron capaces de admirar e incluso venerar los vestigios prehispánicos- casi siempre bajo el rubro "antigüedades"-, en tanto que les singularizaba del contexto internacional, también procuraron la destrucción de lo que aún vivía del ser y hacer indígena y muchos se avergonzaban de su subsistencia. En consecuencia, a muchos plugo que, con motivo del "Cuarto Centenario", se recordara con insistencia que México tenía profundas raíces españolas y que estas también eran europeas. Era esta españolidad lo que podía darnos grandeza y redimirnos de tanta indiana y negritud (Muriá 1985 p.126).

En resumen, podemos identificar una relación conflictiva en ambos casos con las poblaciones que habitaron sus territorios antes de la llegada de los españoles. La idea de que estos habían alcanzado cierto grado de civilización era empleada con el fin de mostrar que México y

Colombia podían entrar en el grupo de naciones civilizadas. Pero los elementos que probaban la pertenencia de ambos países al mundo civilizado no eran provenientes de las culturas originarias, sino de lo español, por lo que en el marco del IV Centenario se defendió por sobre todo el legado hispánico: “Defender la cultura hispana original era defender la lengua como símbolo de unidad y de identidad, además de la filiación de las razas a través de la religión católica” (C. Ramírez, 2010: 868).

No obstante, quisiera señalar que las personas a las que se les dio voz en el marco del IV Centenario, formaban parte de grupos bien reducidos. Esto se ve reflejado en los pobres resultados prácticos de la Conmemoración, que no tuvo el impacto esperado y en términos generales se asevera que fue un fracaso. Así lo señala la misma Soledad Acosta, quien pone de manifiesto que a pesar de que en los congresos se trataron cuestiones de gran interés, no hubo un resultado práctico para la “civilización” producto de estos (Pérez, 2011).

Manuel Payno, cónsul de México en Barcelona, fue todavía más contundente. En una carta dirigida al presidente Porfirio Díaz, el 15 de abril de 1893. En su misiva, Payno relata que la asistencia a los pabellones de la exposición fue realmente escasa y que el evento fue prácticamente ignorado en todas las provincias españolas —a excepción de Barcelona—, así como en gran parte de Europa, poniendo como ejemplo la nula aparición de la conmemoración en la prensa francesa. En relación a los congresos el cónsul propone que, al no tener estos ningún efecto práctico, México no vuelva a enviar delegados a este tipo de actividades y cierra comentando que todo el esfuerzo hecho para el Centenario queda como perdido, siendo el único aliciente saber que México se comportó a la altura de las expectativas (Muriá, 1985).

El poco esplendor del Centenario, puede atribuirse a la falta de recursos monetarios, que, debido a la situación económica de la época en el país ibérico, tuvieron que ser recortados (C. Ramírez, 2010). Pero según Juárez (2016) hay otro motivo todavía más relevante, las actividades realizadas estuvieron dirigidas por y para un grupo minoritario: los intelectuales.

En efecto, una de las apreciaciones de Payno con respecto a las razones de la poca acogida de la Exposición de Madrid, y en especial del pabellón de México, radica en que lo expuesto por la Junta Colombina son piezas que requieren de ciertos conocimientos previos —de arqueología, de cerámica y de historia— para ser apreciadas de modo correcto (Muriá, 1985).

La orientación, diríamos que académica, de los festejos, a mi juicio no es accidental. Durante gran parte del siglo XIX fueron los intelectuales quienes, en medio de relaciones diplomáticas y comerciales complejas, mantuvieron el vínculo entre España y América Latina (Pérez, 2011).

Un balance, con la perspectiva que permite la distancia, deja ver que los festejos españoles para el IV Centenario brindaron un espacio de encuentro, donde se dio intercambio académico entre los países hispanoamericanos y España, el cual no trascendió al plano

político y económico de la manera deseada, aunque sí dinamizó el estudio de los territorios de Hispanoamérica, contribuyó a la promoción de estos espacios entre los dos mundos y fortaleció la idea emotiva del hispanoamericanismo sobre una continuidad cultural entre la “madre patria” y sus antiguas colonias.

3.1 La exposición universal de Chicago

Las tensiones que se registraron en el marco del IV Centenario se dieron principalmente entre las potencias que buscaban influir en América Latina. Según el planteamiento de Dení Ramírez (2009), los desencuentros entre España y Estados Unidos, en relación con el IV Centenario, surgieron a raíz de las políticas de ambos países con respecto a América Latina.

Estados Unidos realizó su propia exposición: la World´s Columbian Exposition, llevada a cabo entre mayo y octubre de 1893. En dicha exposición se trató de plasmar un ambiente de paz y armonía global entre diversas naciones. Sin embargo, los organizadores del evento aprovecharon la ocasión para poner sobre la mesa el proyecto expansivo de Estados Unidos en el continente, que estaba encaminado principalmente hacia el plano económico. Esto estaba ligado a las políticas planteadas por el entonces ministro de Exterior, James G. Blaine, y podía ser interpretado como una especie de contraproyecto al hispanoamericanismo (Schuster & Gómez, 2020).

La Exposición de Chicago contó con 46 países y con la asistencia de cerca de 28 millones de personas. Los organizadores buscaban en gran medida mostrar el progreso material alcanzado por los Estados Unidos desde su independencia y reivindicar sus pretensiones ante las potencias europeas. Debido a esto, se pedía que los países llevaran muestras contundentes del “nivel civilizatorio alcanzado” (Schuster & Gómez, 2020).

Por ello desde Colombia se tenía conciencia de que no sólo podían ser enviadas piezas precolombinas, habiendo mapas, libros, minerales, productos agrícolas, entre otros. Aunque lo que más destacó del pabellón colombiano fueron precisamente las “antigüedades” enviadas, dentro de las cuales había parte del Tesoro Quimbaya. Para lograr mostrar algo de “modernidad”, los elementos precolombinos se acompañaron de estudios académicos en un esfuerzo por mostrar el avance de la ciencia en el país. México, por su parte, asignó menos del presupuesto inicial y solo se expusieron algunos productos agrícolas y minerales (Schuster & Gómez, 2020).

El acontecimiento no significó mucho en cuanto a ganancias económicas. Aun así, en el nivel ideológico puede ser asumido como una victoria para el vecino del norte, como bien lo señala Martínez (1988):

Una consecuencia de la Exposición de Chicago, tal vez no planeada, pero que resultó muy beneficiosa para la política exterior de los Estados Unidos, que se basaba todavía en la doctrina de Monroe, fue la de *personalizar* el Descubrimiento de América, centrándolo en la figura de Cristóbal Colón. Puesto

que Italia apenas existía aún como nación y Génova había dejado de serlo tiempo atrás, la hazaña quedaba así *desnacionalizada*. La inmensa labor de España y, más tarde, de Inglaterra, Francia y Holanda para llevar la civilización occidental a los nuevos territorios se ignoraba por completo, focalizando la atención mundial en el *héroe* Colón y en los Estados Unidos, que le rendían homenaje. (p.153).

Esta afirmación puede ser matizada en los dos casos estudiados. En Colombia, el debate acerca de a cuál convocatoria designarle mayor cantidad de esfuerzo y recursos, se dio entre el gobierno, de corte hispanoamericano, y parte de la oposición que apostaba más por la Exposición de Chicago. A nivel oficial, se mostró lealtad hacia España y el legado hispánico (Losada, 2009).

En México, los recelos del gobierno de Porfirio Díaz con respecto a Estados Unidos, y los intereses en Europa del porfiriato, llevaron a que se apostara en mayor medida por los festejos españoles (Losada, 2009).

En últimas, existía en los dos casos, un oficialismo más inclinado hacia lo español que a la propuesta de Estados Unidos. Sin embargo, esto fue antes de la guerra Hispano-Estadounidense de 1898, por la cual el país norteamericano cobraría una importancia mucho mayor en el continente (Losada, 2009). A partir de ese momento, con el fin del imperio español, desde la península se buscaron nuevas formas de acercarse a las excolonias, apelando todavía al marco conceptual del hispanoamericanismo —es decir la raza, el lenguaje, la religión y la historia compartida— pero poniendo el acento en elementos diversos del mismo (Marcihacy, 2016).

4. Conclusiones

Debido a la especificidad del tema escogido para el presente artículo, el lector se puede llevar la impresión de que las élites (políticas e intelectuales) de Colombia y México estaban de acuerdo en la necesidad de seguir siendo fieles a la herencia española para lograr el progreso y la prosperidad en sus respectivos países. Pero la realidad no es tan sencilla: el hispanoamericanismo tuvo que competir con otros proyectos tales como el panamericanismo promovido por Estados Unidos. Tanto así que finalmente el sueño de lograr la tan anhelada confederación de naciones hispanoparlantes no llegó a buen puerto, al menos no bajo los términos de los hispanoamericanistas.

Cabe señalar que los supuestos de la leyenda negra española tuvieron una gran acogida en América Latina a mediados del siglo XIX, sobre todo entre ciertos sectores del liberalismo (Muriá, 1985). La pugna entre los dos modelos descritos en este artículo —el hispánico y el sajón— fue el núcleo de gran parte de los debates políticos e intelectuales del siglo XIX americano y la expresión de las inquietudes de las élites acerca del presente y el futuro

deseable para el continente, como bien lo expresa Jaramillo (1997) en una nota de pie de página:

De ahí la continua desazón, el sentimiento de desajuste cultural, el drama que debía desarrollarse en la conciencia americana, en cuyo fondo se encontraba vivo el espíritu religioso, personalista y heroico del antepasado español, antagónico con el espíritu burgués que es racionalista en la forma de actuación, escéptico no pocas veces en lo religioso, dado a comprender las relaciones con sus congéneres a través del patrón abstracto del moderno derecho público y civil que no ve en los hombres una comunidad ligada por relaciones personales afectivas, sino un ente jurídico y sujeto de obligaciones de carácter contractual. Esa transformación cultural, ese cambio de hábitos y formas de vida que para el americano implica la asimilación de patrones de vida no hispánicos -y menos afro-indios- es una de las raíces de su crónica inquietud individual y social (p. 58).

También quisiera señalar que el legado de los pueblos prehispánicos de nuestro continente estaba prácticamente marginado del discurso de las élites acerca de la herencia y el porvenir de las nuevas naciones. En el debate de las élites americanas, lo indígena era concebido como atrasado con respecto a lo occidental. El supuesto atraso de las culturas originarias permitía en algunas ocasiones considerarlos bárbaros a civilizar y en otras justificar costumbres que escandalizaron a los misioneros y conquistadores al momento del contacto con estos pueblos, esto último bajo una visión paternalista. Por ejemplo, Vicente Riva Palacio (1892), en su discurso Establecimiento y Propagación del Cristianismo en Nueva España, excusaba los sacrificios humanos realizados por los antiguos mexicanos aludiendo a que estos no eran manifestación de su maldad sino de su bajo grado de civilización, y en cuanto al carácter de los indios americanos afirmaba: "Por el contrario, el fondo del carácter de los indios lo constituyen la dulzura y la resignación, y exceptuando la mancha negra de los sacrificios humanos, era su religión dulce y moral" (p. 19). La conferencia de Riva Palacio resulta significativa porque su visión le permitió enaltecer la conquista española al tiempo que mostraba una visión benevolente del indígena.

Por otra parte, muchos de los comportamientos que en el porfiriato se consideraban como inmorales y nocivos para la construcción del ciudadano mexicano deseado, tales como el alcoholismo, eran atribuidos a los indios desde la época de la colonia (Senosiain, 2005). Esta última postura también era compartida en Colombia: "El vicio de la embriaguez, tan común en todas las Repúblicas Sud-Americanas, no ha sido herencia de los españoles sino de los indígenas que poblaban la América" (Acosta, 1893, p. 31).

Ante este panorama, puede parecer paradójico el que las élites hispanoamericanas se hayan valido del pasado prehispánico en varias ocasiones para mostrar las particularidades de las nuevas repúblicas ante el mundo, aunque siempre con cierta ambigüedad. Esto se ve sobre todo en las exposiciones universales a las que acudieron tanto Colombia como México. Sin embargo, profundizar en este aspecto sobrepasa los límites de este artículo. Acá quisiera enunciarlo con la intención de mostrar la complejidad de la construcción de las identidades

nacionales durante el siglo XIX en países donde efectivamente tanto en el pasado como en el presente hubo influencia de diversos actores con culturas disimiles.

En conclusión, el hispanoamericanismo puede ser pensado en Colombia y México como una respuesta, entre muchas otras posibles, a un momento de crisis identitaria en el que las élites de ambos países buscaban acoplarse a los cambios tanto a nivel global como local, al tiempo que necesitaban definir su rol en el devenir universal para poder justificar su existencia ante sí mismos y ante el mundo.

Bibliografía

- Acosta, S. (1893). *Viaje a España en 1892*. Bogotá: Imprenta de Antonio María Silvestre.
- Arbeláez, O. (2016). *Salvar La Nación: El Feminismo Doméstico De Soledad Acosta de Samper*. Estudios de Literatura Colombiana, (38), 57–77. <https://doi.org/10.17533/udea.elc.n38a03.E>
- Bautista, C. (2012). *La búsqueda de un concordato entre México y la Santa Sede a fines del siglo XIX*. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, (44), 93–136.
- Blancarte, R. (2008). *Laicidad y Laicismo en América Latina*. Estudios Sociológicos, XXVI (76), 139–164.
- Martín Montalvo, C., Martín de Vega, M. R. y Solano Sobrado, M.T. (1985). *El hispanoamericanismo, 1880-1930*. Quinto Centenario, 8, 149–164.
- Cortés, J. D. (2016). *La batalla de los siglos. Estado, Iglesia y religión en Colombia en el siglo XIX. De la Independencia a la Regeneración*. (1st ed.). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Elias, N., & Scotson, J. L. (2016). *Establecidos y Marginados* (1st ed.). México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Firma, S. (2006). Prefacio. In L. Zea (Ed.), *América Latina En Sus Ideas* (4th ed., pp. 9–14). México D.F: Siglo XXI Editores.
- González, L. (2012). *Alba y ocaso del porfiriato* (1st ed.). México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Gracia, F. (2011). *Hijos de la Madre Patria. El hispanoamericanismo en la construcción de la identidad nacional colombiana durante la Regeneración (1878-1900)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Gutiérrez, A. (2007). *Juárez, las relaciones Diplomáticas con España y los españoles en México*. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, (34), 29–63.
- Jaramillo, J. (1997). *El Pensamiento Colombiano En El Siglo XIX* (1st ed.). Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A.
- Juárez, A. C. (2016). *Regiones imaginadas: Iberoamérica en el V Centenario del Descubrimiento de América*. [Tesis de maestría, Centro de Investigación y Docencia Económicas].
- Lida, C. E. (1985). *Inmigrantes españoles durante el porfiriato: problemas y temas*. Historia Mexicana, XXXV(2), 219–239.
- Marcilhacy, D. (2016). *Las figuras de la «raza»: De la España mayor a la comunidad iberoamericana, perspectivas (post)imperiales en el imaginario Español*. Historia y Política, pp. 145–174. <https://doi.org/10.18042/hp.35.07>

- Martínez, J. (1988). LA EXPOSICION MUNDIAL COLOMBINA DE CHICAGO, 1893. L Boletín de La Real Academia Sevillana de Buenas Letras: Minervae Baeticae, 16, 153–168.
- Muriá, J. M. (1985). *El IV centenario del “descubrimiento de América.”* Secuencia, 3, 123–136.
- Pérez Vejo, T. (2010). “La difícil herencia: hispanofobia e hispanofilia en el proceso de construcción nacional mexicano”. In M. Suárez & T. Pérez (Eds.), *Los caminos de la ciudadanía: México y España en perspectiva comparada* (pp. 219–230). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. PubliCan-Ediciones de la Universidad de Cantabria.
- Ramírez, A. (2010). *La etno-constitución de 1991 criterios para determinar derechos comunitarios étnicos indígenas*. Revista Estudios Socio-Jurídicos, 9(1), 130–153.
- Ramírez, C. (2010). BABEL DE HISPANIA: MÉXICO EN EL IV CENTENARIO DEL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA. Congreso Internacional 1810-2010: 200 Años de Iberoamérica., 866–886. Santiago de Compostela: Consejo Español de Estudios Iberoamericanos.
- Ramírez, D. (2009). *La exposición histórico-Americana de Madrid de 1892 y la ¿ausencia? de México*. Revista de Indias, 69(246), 273–305. <https://doi.org/10.3989/revindias.2009.021>
- Rina, C. (2018). *Proyección exterior, hispanoamericanismo y regeneración nacional en la península ibérica en el siglo XIX*. Historia Mexicana., 4(67), 1597–1631.
- Riva, V. (1892). *Establecimiento y propagación del Cristianismo en Nueva España*. 36. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- Rodríguez, S. P. (2011). *Conmemoraciones del cuarto y quinto centenario del “12 de octubre de 1492”: Debates sobre la identidad Americana*. Revista de Estudios Sociales, 38, 64–75. <https://doi.org/10.7440/res38.2011.05>
- Sánchez Andrés, A. (1999). *La normalización de las relaciones entre España y México durante el porfiriato (1876-1910)*. Historia Mexicana, 48(4), 731–766. Retrieved from https://www-jstor-org.ezproxy.unal.edu.co/stable/25139249?seq=1#metadata_info_tab_contents
- Schuster, S., & Gómez, L. A. B. (2020). *Imaginando la “tercera civilización de América”: Colombia en las exposiciones internacionales del IV Centenario (1892-1893)*. Historia Critica, 2020(75), 25–47. <https://doi.org/10.7440/histcrit75.2020.02>
- Senosiain, L. B. (2005). *La moral en acción teoría y práctica durante el porfiriato*. Historia Mexicana, 55(2), 419–460.
- Suárez Cortina, M. (2017). *Religión, Estado y Nación en España y México en el siglo XIX: Una perspectiva comparada*. Historia Mexicana, 67(1), 341–400. <https://doi.org/10.24201/hm.v67i1.3446>.

Originalidad de los relatos de accidentes aéreos en la Amazonía peruana con un enfoque militar (1928-1983)

Originality of reports on air accidents in the Peruvian Amazon with a military focus (1928–1983)

Estelle Amilien*

Resumen

Basado en fuentes militares secundarias, el objeto de estudio es la originalidad de los relatos de accidentes aéreos ocurridos entre 1928 y 1983, con el fin de cuestionar lo específico de dicha narración cuando son eventos que tienen lugar en la selva. Después de evidenciar el papel clave de la aviación para esta región, se insiste en los motivos alegados de accidentes y en el tratamiento proporcionado por los autores. Para terminar, se relacionarán las observaciones con el mantenimiento de representaciones mentales sobre este espacio.

Palabras clave: Transporte aéreo, accidente, Amazonía, Perú.

Abstract

This work is based on secondary military sources and the object of study is the originality of the accounts of air accidents that occurred between 1928 and 1983, in order to question the specificity of such narration when they are events that take place in the Peruvian jungle. After evidencing the key role of aviation for this region, we will insist on the alleged reasons for accidents and the treatment provided by the authors. Finally, the observations will be related to the maintenance of mental representations about this space.

Key words: Air transport, accidents, Amazon, Peru.

Recibido: 7 de mayo de 2025

Aceptado: 25 de diciembre de 2025

“Hoy, en forma permanente, la selva peruana es sobrevolada por naves de todo tipo. Las furiosas tempestades rugen allá abajo, como lo han venido haciendo desde tiempos inmemorables; mas ahora, el alarde de la electrónica y computación del vuelo y el maravilloso navegador inercial, han convertido a los pasajeros de esos fascinantes vuelos en indiferentes y desdeñosos beneficiarios de un progreso, por cuyo alcance, muchos, muchísimos, sufrieron terribles experiencias, incluyendo el sacrificio de la vida”
(Velázquez Vercelli, 2001: 41)

* Universidad Grenoble-Alpes, correo electrónico: estelle.amilien@univ-grenoble-alpes.fr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7377-8185>.

1. Introducción

Al tratar la narración de accidentes aéreos por militares en la Amazonía peruana, resulta imposible no pensar en la tragedia que impactó entonces a toda la sociedad peruana, la del vuelo de LANSA con destino a Pucallpa el 24 de diciembre de 1974, cuya única sobreviviente fue Juliane Koepcke, rescatada diez días después. Visto de cerca, este episodio revela un fenómeno mayor. Si bien trabajos precedentes se han centrado en los inicios de la aviación peruana en la región (Amilien, 2019) —la cual representa los dos tercios del territorio nacional—, intentaremos aquí abarcarla en su globalidad, tomando en cuenta tanto los espacios de selva alta como selva baja, concretamente los actuales Junín, Loreto, Ucayali, San Martín y Madre de Dios. A lo largo del texto, se emplearán expresiones sinónimas para aludir a esta región natural del país: Amazonía, Oriente (por situarse al este del país), montaña (por la parte de selva alta o ceja de selva incluida) o selva (bastante común en la división natural tripartita del Perú entre costa, sierra y selva).

Cabe señalar límites en cuanto al tipo de fuentes disponibles: los primeros intentos y la formalización de la primera línea aérea abierta a civiles, y relacionada con una explotación económica, fueron documentados por varios tipos de fuentes (leyes, artículos de prensa, fotografías); pero, de forma general, trabajamos aquí con fuentes indirectas: las historias redactadas por militares, siendo referencias imprescindibles la del capitán EP (R) Prada Effio (cuatro tomos en la segunda edición que termina en 1983) y la iniciada por el coronel (R) De la Jara (2 tomos) y continuada de forma coral por el Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú (IEHAP) durante ocho tomos más. Algunas referencias también son testimonios de aviadores militares que han volado a la selva, o militares que realizaron una investigación para una tesis de maestría (Pino Hurtado, 2015; Llosa Serna, 2013). Por ende, existe cierta orientación en la forma de comentar los acontecimientos, haciendo énfasis en lo logrado y destacando sobre todo a sus actores de la institución al reducir la participación de otros actores involucrados (civiles, religiosos); tampoco se olvidará que la Fuerza Armada del Perú trabaja de la mano con el Estado, por lo cual no está exenta de ideologías, representaciones o sesgos.

Por el difícil acceso que pudimos tener a estas fuentes, el marco cronológico elegido depende de sus publicaciones: por eso nos centraremos aquí en los 50 primeros años de la aviación a la selva peruana. En la medida de lo posible, se subrayarán los límites según los temas tratados, inherentes a nuestras fuentes, la mayoría de las veces. El propósito de este trabajo es centrarse en las catástrofes que marcaron este primer periodo de empresa aérea y sobre todo la forma de presentarlas, de narrarlas. Nos permitirá exponer los motivos de incidentes cuando vienen indicados, así como las representaciones que estos acarrearán sobre los espacios amazónicos del país. La reflexión seguirá las etapas siguientes. Primero, recalcaremos la continuidad de la vertiente ideológica de volar a la Amazonía peruana procedente de Lima. Luego, insistiremos en los riesgos y accidentes ocurridos en la práctica aérea por la Amazonía. Para terminar, comentaremos los impactos en las representaciones mentales y la continuidad de estas sobre esta parte del territorio peruano.

2. Aterrizar es integrar

En este primer momento buscamos recalcar la interconexión entre la selva y la aviación, haciendo hincapié en la instrumentalización de una técnica nueva por parte del Estado con el propósito de conseguir una mayor integración del espacio amazónico a la sociedad nacional, entre estrategia estatal y explotación económica de los recursos naturales. Asimismo, la selva ha sido y sigue siendo una suerte de confín, como lo apunta el libro de Favier, “y no [una] mera periferia, cobrando por otra parte este alejamiento estructural una profundidad histórica significativa” (2020: 12). Entronca también con preocupaciones manifiestas de los años 1920 y 1930, así lo señala Octavio de los Heros: “Poblemos nuestro territorio, que «poblar es gobernar una nación»” (1931: 8)¹. Su reflexión aludía a proyectos ferroviarios pensados para la región, pero por la dificultad de acceso y la no realización de los primeros, la extendemos a la aviación. En su libro *La aviación civil en el Perú*, Lévano Castillo et al. señalaban que

el incremento de las vías de comunicación generó un momento propicio para el conocimiento de diversos espacios territoriales del Estado peruano. Sin embargo, una parte considerable de estos permaneció inaccesible; especialmente, la selva peruana, hecho que desde nuestra perspectiva ha impedido la consolidación del Estado-Nación (2013: 105).

En este caso, el control de una técnica nueva ha servido para fomentar el control y la integración de territorios remotos según Lima, regiones objetos de prejuicios y sobre todo mal conocidas desde la capital. Además, como zona fronteriza con varios países puede ser motivo de codicia, rivalidad o conflictos, como fue el caso con Colombia (1932-1934) o con Ecuador (1941-1942), estudiados respectivamente por Camacho Arango (2016) o François Bignon (2020).

2.1. Estrategia inicial: control territorial y sumisión política

La estrategia inicial al fomentar la aviación hacia Iquitos en la Amazonía peruana era controlar y someter este espacio lejano de la capital, asociado a rebeliones o revoluciones. Estos movimientos tuvieron una lógica propia, marcada por realidades locales desconocidas desde Lima, sin llegar a representar el peligro alegado por la capital: Frederica Barclay lo ha demostrado en el caso de la revolución de Seminario en 1896 (Barclay, 1996) y Martín Reátegui Bartra para los acontecimientos de 1921 (Reátegui Bartra, 2021). En cuanto a la aviación, después de tentativas aisladas, se dio una iniciativa desde el Estado con la apertura del concurso para el raid Lima-Iquitos por Ley 4531 en 1921: Elmer Faucett casi logró realizarlo y fue premiado en Iquitos. La proeza dio paso a la preocupación por abrir la primera línea nacional precisamente con destino a la Amazonía, con conexiones por San Ramón y Masisea en 1928. Esta dinámica sigue vigente, entre otros casos cuando se ha dado otro movimiento insurreccional en 1956. La intervención de militares por vía aérea se dio, según ellos mismos, para evitar la propagación del movimiento (Prada Effio, 1983: 397-398). Desde Lima, se emitió la orden de atacar y arrasarse

¹ (de los) Heros, O. 1931. *Los ferrocarriles al Oriente. Sobre la situación de Loreto. El libre cambio y el proteccionismo*. Talleres Gráficos “Patria”.

al máximo esfuerzo las poblaciones sublevadas de Borja y Barranca, orden no cumplida y denunciada por los Mayores FAP Mazzini y Aranibar por no corresponder con la realidad comprobada por ellos (Prada Effio, 1983: 397-398). Además, el periodo estudiado fue marcado por el contexto general de guerra fría y una nueva preocupación por la definición de fronteras. Sin llegar a un conflicto como en 1941-1942 (Bignon, 2020), fue motivo de incentivar la implantación de aeródromos y organizar vuelos regulares hacia lugares remotos como en la provincia del Purús en Ucayali (Lévano et al., 2013: 149-151). En este tipo de situaciones, cumple lo que la ruta en otras circunstancias aludidas en el caso del Alto Marañón por Favier (2020: 85-89) con matices que aportan en términos de resultados; otra amenaza alegada es la de la “desnacionalización”, según Pino Hurtado (2015: 44), aludiendo a los casos de localidades exclusivamente conectadas al resto del Perú por vía aérea, como es el caso de Puerto Esperanza (Ucayali)².

3. Persistencia ideológica en aras del “progreso” y del desarrollo

La palabra “progreso” viene citada con frecuencia para explicitar la existencia de la aviación a destinación de la Amazonía peruana. A finales del siglo XIX y a inicios del siguiente, se inscribía en el marco ideológico positivista de las políticas limeñas, las cuales consideraban que se debía “civilizar” a las poblaciones autóctonas y al mismo tiempo sacar provecho de los recursos naturales que encerraba su Oriente. Pilar García Jordán lo evidenció en relación con la explotación del caucho (2001: 593). En esta perspectiva, desde los albores de las prácticas aéreas se reivindicaban estos propósitos, como lo comenta el capitán EP (R) Prada Effio en cuanto a los primeros vuelos a San Ramón y Masisea en 1927. Aquellos fueron preludios de muchos otros a la selva peruana y, coronados con plausible éxito por aviadores navales peruanos, significaron un gran salto hacia la civilización y el progreso (1983: 67-73). Es de apuntar que la aviación venía a encarnar otra vertiente de aquello considerado como “conquista”, unilateral y llevada a cabo desde el centro del poder hacia otras partes de aquello que reivindicaba como territorio suyo: pretendía acercar la selva de la costa en tiempo de viaje y con la idea de llevarle “civilización” y progreso a la primera. (Prada Effio, 1982: 267-271). Con el paso del tiempo, esta última noción cobra otro matiz. En el marco de los años 1960, influenciados, entre otros aspectos, por el programa “Alianza para el progreso” de Kennedy, se convirtió en argumento clave para la aviación peruana para animarse a superar las enormes dificultades geográficas y sociales. Concretamente, el Gobierno peruano determinó la realización de Vuelos de Acción Cívica, entendiéndose ellos como “recurso del gobierno para cumplir con la presencia del Estado con servicios, en localidades que lo necesitan” (Ley 28328, art. 2), estableciéndose un contacto permanente con estas regiones, sinónimo de alivio y progreso en estas zonas remotas (Prada Effio, 1983: 126-127). Concretamente, sirvió de “apoyo fronterizo y a zonas no cubiertas por la aviación comercial” (Armas Asín, 2018: 21). El balance aducido por el capitán EP (R) Prada Effio es positivo: cumplió la misión impuesta: lograr el progreso del país, mediante un rápido desarrollo de los pueblos menos favorecidos (1982: 520-522).

² Pino Hurtado, E. J. (2015), “Gestión administrativa pública y su relación con los vuelos de acción cívica con aeronaves de Estado en la provincia de Purús región Ucayali 2015”, tesis de maestría en Doctrina y Administración Aeroespacial, Lima.

Otro papel desempeñado por la aviación (militar) en aras del progreso fue el fomentar la explotación so pretexto de desarrollo económico: los recursos técnicos a disposición de los militares permitían ayudar en las búsquedas de petróleo por la selva y en la instalación de empresas interesadas en su explotación. Esto representó cierta continuidad: Santos Granero y Barclay evidenciaron esta tendencia en cuanto al caucho primero y el petróleo luego (2002). En esta perspectiva, las decisiones se tomaban siempre desde un punto de vista exógeno a la Amazonía: se abarcaban las posibilidades y los intereses del Estado y de compañías privadas como la Occidental Petroleum Co. en un modelo agroexportador. El capitán EP (R) Prada Effio resaltó la participación de la Fuerza Aérea del Perú como actor del proceso: siempre le ha tocado abrirse la selva en aras de unión e integración económica en el momento de prospección para el petróleo y reacondicionamiento de los pozos petroleros de la misma Amazonía (1983: 405-410). Cabe resaltar que esta estrategia pervivió incluso después del marco cronológico estudiado, como en el caso de Trompeteros tratado en el semanario iquiteño *Kanatari*³.

En su memoria, Llosa Serna considera que estos vuelos,

Han permitido unir e integrar pueblos en las zonas más alejadas del país, especialmente en la selva, donde en la mayoría de los casos el avión constituye el único medio de transporte para poder comunicarse hacia otras poblaciones peruanas y obtener servicios básicos e indispensables, así como personal, alimentos, hospitales de campaña, medicinas maquinarias, materiales de construcción y combustible entre otros (2023: 52)⁴.

De manera general, esta reivindicación de progreso se inscribe en la continuidad de otra retórica: la de “civilizar” la región. Dicho papel había sido asignado a religiosos católicos y suponía alcanzar a los grupos “por civilizar”. Los años 1940 marcaron un hito, tanto por un cambio entre los evangelizadores como en la explotación de nuevas tecnologías. En este sentido, para el caso amazónico, la aviación facilitó el acceso a zonas apartadas y se dio una subcontratación del proceso a actores como el Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Aquella entidad se relacionaba con investigaciones científicas de la Universidad de Oklahoma. Irène Favier proporciona pormenores sobre la fundación e implantación del ILV en el Perú, subrayando el papel y las modalidades de acción de su líder, William Cameron Townsend (2020: 63-75). Su labor consistía en “recoger material idiomático” de lenguas originarias para analizarlo y llegar a traducir la Biblia a estas, estudiar las condiciones de vida de las poblaciones autóctonas y, por último, evangelizarlas (2020: 66). La sede del ILV era la zona sureste de la Amazonía peruana, Ucayali actual por ser equidistante de zonas de intervención en la Amazonía peruana. Muy pronto, los integrantes del ILV comprobaron las dificultades para acceder a grupos autóctonos, teniendo los lingüistas que ir en balsas o canoas, navegando días y semanas por tormentosos ríos, trasladándose de un lugar a otro, en cumplimiento de su función científica y humanista, para integrar las dispersas tribus de la selva al Perú (1982: 126-128); de allí optaron por rotaciones desde Yarinacocha (Pucallpa). El trabajo realizado a nivel lingüístico y la importancia de los vuelos realizados

³ “Presidente inauguró aeropuerto de Trompeteros”, *Kanatari*, Iquitos: CETA, N°95, p. 9.

⁴ Llosa Serna, D. R. (2023), “Vuelos de acción cívica del Grupo Aéreo N°8 y su relación con el desarrollo socioeconómico de Puerto Esperanza-Purús, periodo 2018”, tesis de maestría en Doctrina y Administración Aeroespacial, Lima.

señalada por varios autores, como Jorge Barbosa Falconí, quien subraya el largo plazo de dichas intervenciones de muchos años, “continuando con la labor de integración de las tribus de nuestro territorio, desarrollada por el Instituto Lingüístico de Verano” (2004: 87)⁵.

A partir del siglo veinte, la aviación es una prolongación y una técnica más reciente para conseguir enlazar la costa con la selva peruana. Se inscribe en las retóricas del Estado y sus socios (ILV): controlar la región y explotar las riquezas consideradas infinitas de la región oriental.

4. Riesgos de una práctica: lo difícil de volar a la Amazonía

Quienes sean los aviadores, volar en general y a la Amazonía en particular era un reto no libre de peligros: “La transgresión aérea se inscribe en un imaginario del peligro del que el mito de Ícaro es una de las encarnaciones. La caída, el accidente o el desajuste cobran aquí un viso particularmente dramático” (Roseau, 2012: 9). Este momento de la reflexión tiene entonces como objetivo poner de relieve las dificultades propias al espacio amazónico y cuestionar los accidentes apuntados por las historias militares o mencionados por aviadores. Si concordamos con Lévano Castillo et al. quien afirma que “conviene resaltar que uno de los grandes aportes de la aviación fue poner en contacto pueblos remotos, aislados y muchos casos desconocidos, es decir, integrar al Perú”, debemos también reconocer que la práctica no está exenta de riesgos (2013: 151).

4. 1. Riesgos materiales

En sí misma, la aviación ha estado asociada a la noción de peligro por el desafío que representa volar por los aires. Entre las fuentes consultadas, se evidencia en los motivos alegados de los accidentes y las representaciones mentales en cuanto a la práctica aérea, sobre todo en sus inicios. Las estadísticas que aparecen a continuación fueron elaboradas a partir de la historia de la aviación redactada por Prada Effio en 1982 y 1983; por ende, podrán ser completadas y enmendadas en el futuro con otras fuentes para prolongar la reflexión y matizarla, en cuanto a los años posteriores a 1983. Entre los riesgos, podemos citar problemas técnicos, mala maniobra o choques y según los datos sacados de Prada Effio; nos proponemos repartirlos de la manera siguiente, siempre y cuando vino mencionado el motivo del accidente:

	Maniobras Entrenamiento	Motor Fallas técnicas	Choque o desaparición	Incendio	Razones desconocidas
Costa	16	7	2	3	5
Sierra	2	3	5	-	3
Selva	1	6	3	3	7

⁵ Barbosa Falconí, J. (2004). « Búsqueda de una tribu en la Amazonía », *Narraciones de un aviador IV*, Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú, pp. 83-87.

Relacionados con los factores materiales que llevan a un incidente aéreo, se encuentran dibujos publicados en la prensa que aluden a vuelos, logrados o funestos. Estos constituyen un imaginario vehiculado en revistas de Lima. Entre las ilustraciones se observa la relación establecida con la locura de los pilotos y la muerte. La publicación del 14 de abril de 1923 en la revista limeña *Variedades* evidencia la tentación y los celos en subirse a un aeroplano para viajar: mientras el personaje tiene los ojos levantados hacia un avión en el cielo, no se da cuenta de que está al borde de un acantilado. Al mismo tiempo que el comentario reza: "Será muy agradable viajar en aeroplano; pero lo que es a mí... que me den tierra firme". El miedo provocado puede ser burlado y a veces cobra otro cariz: el de los prejuicios entre sectores de la población. Asimismo, todavía en *Variedades*, el recelo hacia los aviones está presentado como ignorancia de los pueblos indígenas y de las mujeres, como en el dibujo del 12 de febrero de 1927. La deformación de las caras de los personajes y la alteración del castellano apuntan al racismo latente. El hombre domina a la mujer en la forma de dirigirse a ella al pretender aclararle la situación y el pie busca reproducir la vocalización del hablar andino, "No te asostes [sic], choleta, que son aves de paso". La multiplicación de los vuelos también es motivo de enojo de la Tierra en una publicación del 5 de marzo de 1927, los cuales marean el planeta. El 9 de julio de 1927 la acumulación de vuelos viene asociada a un esqueleto con una guadaña en la mano izquierda, de pie en el globo terráqueo y contemplando cinco aviones volando. Los aparatos ocupan casi los dos tercios de la parte superior del dibujo, tamaño equiparado con el de la osamenta. El comentario pone de relieve la locura atribuida a los pilotos y su osadía en retar a la muerte. Al mes siguiente (27 de agosto), vuelve a ponerse en escena a la muerte mientras un avión está cayendo a pico; una semana después, ella se ha convertido en pescadora que tiene llenos sus filetes de aparatos caídos en la portada de la revista (3 de septiembre) con el comentario: "Aviación mundial. En lo corrido de año, hasta la fecha, no anda mal... la cosecha".

Llama la atención que todas estas ocurrencias y representaciones en la prensa peruana se dan al mismo tiempo que los primeros vuelos con el fin de establecer la primera línea peruana, rumbo a la Amazonía. Se da un contraste nítido entre aquello que se vehicula entre ciertos sectores de la población de Lima y los intereses militares y políticos en utilizar este medio de transporte en aras de una mejor articulación del país. De forma puntual se pueden encontrar a autores más optimistas, como Fernando Recavarren quien denuncia a los opositores a la aviación so pretexto de peligro: "No se detienen a pensar que, casualmente, tal característica de nuestro territorio, que hace los viajes terrestres lentos y penosos, es una de las circunstancias que imponen el establecimiento de la comunicación aérea"⁶.

Volar al Oriente peruano no ha sido ni sigue siendo seguro y el capitán EP (R) Prada Effio lo ha recordado: si bien el avión rápidamente se acomodó a la topografía del país para trasmontar los Andes o cruzar la selva a gran velocidad con el fin de unir pueblos y acortar

⁶ Recavarren C, F. (1928). *Nuestro problema aéreo. Necesidad de contemplarlo y resolverlo amplia y serenamente*, Talleres nacionales H. Kraus S. A.

distancias, siempre se asomaban peligros a pesar de las precauciones en términos de seguridad (1983: 88-89). La evolución material ha llevado a que menguaran y cambiaran de índole las catástrofes aéreas. Si recordamos el caso de Leca y Lloyd R. Moore en 1921, el choque contra una vaca había perjudicado su tentativa de volar a la Amazonía⁷. En términos de víctimas mortales, el capitán EP (R) Prada Effio considera que las defunciones del teniente 1ro Cornejo Portugal y del Sr. John A. Bice el 7 de junio de 1929 fueron las primeras víctimas de la aviación en la selva (1982: 427). Los motivos técnicos vienen destacados en varias ocasiones, entre fallas del motor, ruidos sospechosos y explosiones de aviones y de helicópteros como el 5 de noviembre de 1976 (explosión de un helicóptero MI-8 por el río Marañón).

Los casos de choques contra elementos naturales o las desapariciones sin explicar también alimentan la accidentología de la región, como pudo ser el caso en abril de 1944, cuando el avión chocó contra un promontorio, capoteó y se hundió (Prada Effio, 1982: 103). En alguna ocasión, el choque viene inducido por otro motivo: los árboles golpeados por la avioneta de la Compañía Servicios Agrícolas S. A. en diciembre de 1974 solo son consecuencias de una maniobra impactada por sobrepeso del Cessna (Prada Effio, 1983: 106-109). Si bien no son de descartar las averías materiales, el elemento clave para entender los accidentes en la región es la gran variabilidad en su meteorología.

4.2 Factores y riesgos climáticos

En este sentido, se da una gran continuidad, señalada por Lévano Castillo et al.: “IncurSIONAR por los aires en el Oriente significaba hacer frente a una nueva experiencia, sumamente riesgosa debido a la inclemencia del clima: tormentas, lluvias torrenciales e incluso territorios desconocidos hasta ese momento por el hombre” (2013: 151). Incluso ha llegado a dar paso a un comentario específico sobre la zona de Chanchamayo y las particularidades climáticas que impactan la aviación (Prada Effio, 1983: 118-120). El autor señala dicha especificidad, al mismo tiempo que subraya el papel de formación entre pilotos, los más experimentados formando a los nuevos:

“Terrible zona geográfica [...] para nuestros pilotos comerciales [...] Chanchamayo está enclavado en la ceja de la selva, con un clima que cambia constantemente, con fuertes lluvias y densas nubes, rodeada de infinidad de cerros. Esta es la razón, por la cual, la zona San Ramón-Chanchamayo, se caracteriza por los frecuentes accidentes de aviación y donde los pilotos “canberos” por sus tantos vuelos realizados, ayudan a sus noveles compañeros del aire, volando con ellos para “chequearlos” y enseñarles a eludir los fenómenos naturales que se presentan, inadvertibles [sic] desde tierra o al momento del despegue en que todo parece normal, para aguantarlos en pleno vuelo y dominarlos con arrojo y decisión”.

Si nos remitimos a los sucesos comentados por el capitán EP (R) Prada Effio, el motivo del mal tiempo fue alegado más de una vez, no solo por la zona de Chanchamayo. Así, en noviembre de 1954 se indican como motivos de desgracia el mal tiempo y las lluvias (1982: 362-365). El mismo mes, otro revés se dio por la zona de Tocache, otra vez por las condiciones meteorológicas, aludiendo a tormentas eléctricas y pésimas condiciones de

⁷ Reátegui Chuquipiondo, P. (2014). «Julio César Arana y el primer vuelo a la Amazonía peruana», *Kanatari*, CETA, n° 1530.

visibilidad (Prada Effio, 1982: 371-372). En febrero de 1961, el mal tiempo provocó la catástrofe y tuvo repercusiones también en las búsquedas posteriores: ocho días fueron necesarios para recuperar los cadáveres (Prada Effio, 1983: 12-13). Uno de los casos más impactantes quizás fuera el “vuelo de Navidad” en 1971: una tormenta impactó el avión y provocó la fatal caída con la muerte de casi todos los pasajeros. Prada Effio insiste en el contexto y la conmoción provocada con cierto lirismo: “era un avión de Navidad y sus ocupantes, llenos de amor y alegría, pensaban abrazar a sus familiares y entregar sus presentes, cual mensajeros de Paz en aquella Noche Buena, pero el Destino los convirtió en víctimas del amor y de su Fe” (Prada Effio, 1983: 389). La serie *Narraciones de un aviador*, publicada por el Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú a inicios del siglo 21, también comprende varias alusiones a este dato que tomar en cuenta en el momento de volar por la región a través de pilotos que volaron en la región. En esta perspectiva, Víctor Velásquez Vercelli menciona el “inestable mes de mayo” y “una muralla de turbulencia y destructora tempestad” para concluir con “el temporal era violentísimo” (2001: 32)⁸. Al año siguiente, José Zlatar Stambuk insiste en esta dificultad para la región, al abarcar vuelos nocturnos por “ese ambiente de gran actividad meteorológica” (2002: 17)⁹.

4. 3. Tasa de mortalidad baja

Ya que el capitán EP (R) Prada Effio usa la expresión “cementerio verde” a modo de metáfora, el objetivo de este momento es sacar un balance de los accidentes comentados por el autor a lo largo de los cuatro tomos de *La Aviación en el Perú*. Vienen detallados en distintas proporciones, algunos más que otros y de extensión variable a lo largo de los volúmenes, más pormenores en los dos primeros y descripciones más breves en los otros dos. De los más de 220 accidentes comentados por el autor, mortales o no, menos de la tercera parte tuvo lugar o en la selva o en un vuelo procedente/a destinación de alguna que otra localidad de este espacio del país, de tal manera que no se da exceso de mortalidad. El siguiente cuadro saca el balance de los elementos aducidos por el capitán Prada Effio:

Menciones de accidentes	Costa	Sierra	Selva	Otros casos (sin mención de lugar, fuera del Perú u comentario puntual)
224	113 (50,5%)	28 (12,5%)	65 (29%)	18 (8%)

⁸ Velásquez Vercelli, V. (2001). « Perdidos en la selva », *Narraciones de un aviador* , Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú, pp. 31-41.

⁹ Zlatar Stambuk, J. (2002). “Vuelo nocturno Chiclayo-Iquitos”, *Narraciones de un aviador II*, Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú, pp. 15-20.

Los percances ocurridos no siempre fueron mortales y sobre todo, volar a la Amazonía o por la región al fin y al cabo no se traduce en una tasa mayor de heridos o muertos. Sin embargo, el tratamiento de estos momentos se hace de manera específica y difiere de las relaciones de eventos similares por la costa y la sierra. En la mayoría de los casos, cualquiera que sea la zona del Perú donde tuvo lugar el evento, se indican el lugar del accidente, el material explotado, quiénes eran los tripulantes, cómo terminó, si se saben los problemas que provocaron la caída del aparato y elementos biográficos en caso de víctimas mortales. Con todo, a la hora de proporcionar estos datos, en caso de haber tenido lugar por la Amazonía, se comprueba cierto énfasis en los funestos relatos con desequilibrio, marcando una diferencia nítida de tratamiento de la información y relación de los hechos. Dicha particularidad cuestiona entonces las representaciones mentales sobre el Oriente peruano y la consideración respecto a los aviadores implicados.

5. Morir en la Amazonía, entre elogios y reproducción de las representaciones mentales sobre la región

La mayor parte de nuestras fuentes son militares e indirectas. Cabe resaltar el énfasis puesto en los accidentes, sobre todo en la obra de Prada Effio. La preocupación por estos se hace manifiesta tanto por las condiciones en las que se dieron, así como la suerte de las víctimas, con peculiar insistencia en el rescate de los muertos para poder rendirles homenaje y enterrarlos. Se destaca principalmente a los colegas militares, al ceñirse la *Aviación en el Perú* en lo militar, sin descartar tampoco y con el paso del tiempo a los civiles. Para los primeros, el capitán EP (R) Prada Effio se esmera en incluir una corta biografía de los miembros de la tripulación en caso de accidente, independientemente de su localización. Con todo, es de señalar que para los muertos por el Oriente peruano se insiste más en lo que realizaron, la notoriedad de estos, así como el impacto en los colegas si pensamos en las sabias palabras de Carlos Martínez de Pinillos: “No repuestos del dolor que esos accidentes producen, y a los que uno no se resigna” (2001: 101)¹⁰. Entonces nuestro propósito aquí es analizar la manera de formularlo y cuestionar también la manera de caracterizar a la selva en *La Aviación en el Perú* de Prada Effio.

5. 1. Pericia de los pilotos: gloria a los caídos

La descripción de los aviadores evidencia la consideración que se tiene entre colegas y la importancia de las misiones asignadas en la compilación que se convierte en autorrepresentación de la institución, de las misiones llevadas a cabo y de las etapas que representa cada logro, cada línea instaurada. El atrevimiento y la fama de los pilotos se señalan para todo tipo de vuelo y se enfatizan en caso de los accidentes ocurridos en la selva. Son de distinguirse dos carices relacionados con los pilotos. Por una parte, se destaca su experiencia y el valor de ellos al volar por los cielos del Oriente peruano. Vienen a ser cualificados de “indesmayable pionero” para hablar del capitán Ocampo (1982: 410) o “intrépidos” (1982: 298-299). Algunos de los militares son destacados por su experiencia,

¹⁰ Martínez de Pinillos, C. (2001), “En la Selva, octubre de 1932”, *Narraciones de un aviador*, Instituto de Estudios Históricos Aeroespaciales del Perú, pp. 94-109.

como el capitán FAP Javier Elías Vargas (“era un experimentado rutero en el extenso territorio que se encuentra al otro lado de la Cordillera Oriental”, 1982: 507-508), el capitán FAP Carlos Asmat Fonseca Protzel (“uno de los más experimentados pilotos en vuelos sobre la selva”, 1983: 60-61) o el capitán Juan Quiroz Chueca (“piloto experimentado, aún en condiciones adversas del clima”, 1983: 88-89). A pesar de sintetizar sobre todo lo relacionado con las actividades militares, el capitán EP (R) Prada Effio también evidencia la labor realizada por los vuelos relacionados con el ILV. Cabe destacar en este contexto la importancia de Elizabet L. Greene, primera mujer piloto en volar por la Montaña, señalando la diversidad de los lugares a los que fue con su avión, el “Amauta” (1982: 194). Este avión era un anfibia Grumman Duck OB-LAQ-164; había sido comprado por el Gobierno peruano y el ILV y bautizado con ese nombre, “como símbolo de los grandes maestros del Incanato” (1983: 40-42). Entre 1946 y 1947, Elizabet L. Greene realizó unas 91 horas de vuelo entre Lima y diferentes zonas de la selva peruana (1983: 40-42).

No todos los accidentes resultaron fatales para la tripulación y los pasajeros. Asimismo, se dan comentarios en cuanto a aquellas personas, no pilotos, quienes por su acción han ayudado para rescatar a las víctimas. En caso de lo acaecido el 27 de abril de 1944, es resaltada la ayuda del cauchero Emilio Toullier, quien rescató a cuatro de los sobrevivientes, así como el cadáver del mecánico Pozo (1982: 103). Remitiendo al caso de lo ocurrido el 7 de mayo de 1952, se alaba a la señora Rosaura de la Cruz Ferreyra: testigo, se metió al agua para salvar a dos tripulantes del ahogo, los cuales fueron trasladados luego al hospital de Santa Rosa. La ciudad de Iquitos le rindió homenaje a Cruz Ferreyra, manifestándole gratitud (1982: 320-321).

Por último, apuntemos la capacidad crítica también del autor. Su obra tiende a promocionar los vuelos, la progresiva institucionalización de las prácticas aéreas y la diversificación de los actores. Si bien los aviadores militares realizaron vuelos para la institución, también lo hicieron para las compañías comerciales que fueron creándose a partir de los años 1930, ora con el fin de fumigar campos, ora para transportar carga, correo y pasajeros. Si Prada Effio alude principalmente a muchos pilotos militares, menciona a civiles como Oscar Zehnder Sarmiento. Este sale mencionado en dos momentos que corresponden con los percances en los que resultó involucrado, el del 7 de diciembre de 1974 y el del 24 de octubre de 1975. En el primer caso, al llevar equipaje sin autorización, provocando sobrecarga, la cual dificultó la maniobra que terminó en una desgracia. Murieron niños y, a raíz de este evento, le suspendieron la licencia de vuelo 6 meses (1983: 202-203). En la primera ocasión, el retrato de Oscar Zehnder Sarmiento le era favorable, entre sus aptitudes para volar por la región y el haber guiado al grupo de supervivientes para ser rescatados (1983: 106-109). En el segundo caso, el autor pone de realce la suspensión que tuvo que enfrentar el piloto y los riesgos de una revocación definitiva de su licencia según las conclusiones de la comisión de investigación, al mismo tiempo que explicita la decisión y el funesto destino del piloto (1983: 106-109).

En caso de sufrir un incidente, es de destacar que las formas de hablar de los pilotos difieren también cuando la tragedia se ha dado por la selva. En todos los casos el capitán EP (R) Prada Effio proporciona detalles sobre el recorrido profesional de los militares caídos, sea por la costa, la sierra o la selva. Sin embargo, para aludir a estos últimos se comprueba un tenor algo distinto. La pericia de estos viene acompañada de cierto lirismo al evocar su suerte, como si hubiera sido distinto morir por la selva, más trágico. Podemos citar el caso de los pilotos caídos el 5 de marzo de 1942:

Ellos que buscando el dominio del aire, al conjuro de aquel legado o divisa, habían trasmontado agrestes cumbres de nuestras cordilleras acuatizando en los ríos de la montaña y sirviendo en los pueblos más avanzados de la ubérrima Amazonía, encontraron la muerte en este fatídico accidente, digno sólo de la adversidad (1982: 594).

El 4 de enero de 1948, se señala que “una vez más, el sacrificio de un abnegado subalterno trazó una tura imborrable a seguir, como una página de gloria en medio de la tragedia que representa para nuestra Patria, la pérdida de estos elementos” (1982: 226-227). En relación con lo ocurrido el 20 de abril de 1951, la reflexión se explaya y se usa el plural para destacar a los fallecidos, “muchos han caído en sobrehumana lucha, dejando un mensaje en las alturas y, al depositar en tierra, sus cuerpos mutilados en pos de cristiana sepultura, mitigan el inmenso dolor de la tragedia; pero aquellos que cayeron en la maraña impenetrable de la selva, el recuerdo de su viaje solamente queda pues nunca regresaron” (Prada Effio, 1982: 298-299). Con motivo de la desgracia del 4 de diciembre de 1973, el autor concluye con la frase siguiente: “¡Paz en la tumba de estos esforzados aviadores, jóvenes paladines de la integridad nacional!” (1983: 247).

5. 2. Continuidad de las representaciones mentales sobre la selva en fuentes militares

5. 2. 1. Selva mágica y encantadora

Entendemos aquí representación mental en el sentido proporcionado por Pascal Moliner, a saber, la producción de un corpus de elementos producidos colectivamente a través del cual un individuo o un grupo “reconstituye la realidad a la que se ve confrontada y le otorga un significado específico” (1996: 51). También queremos prolongar la reflexión presentada en otros trabajos, los cuales se centraron en los inicios de la aviación y el impacto que tuvieron (o no) en términos de representación mental (Amilien, 2019). En el Perú y en el caso de la Amazonía, muchas expresiones son reveladoras de cómo Lima considera históricamente a esta región. La índole de las fuentes consultadas influye en el léxico utilizado y en las imágenes convocadas. La inmensidad de la cuenca amazónica aún es motivo de descripciones líricas, como en una descripción de De la Jara quien compila metáforas para aludir a la Amazonía: mar verde y candente, tierra virgen, humedad, dimensión legendaria, extensa superficie (1975: 729). Menciona a continuación a los grupos autóctonos, de los que no se encuentran huellas de su historia, entre otros aspectos por su modo de vida (De la Jara, 1975: 730). La vastedad también se asoma bajo

la pluma del capitán EP (R) Prada Effio, deslumbrante, sublime, anonadante por su amplitud (Prada Effio, 1982). El piloto retirado Oscar González Coronado también voló por la región y la caracterizó como “aquella misteriosa e impresionante región que va desde [que] comienza la ubérrima selva amazónica hasta nuestras fronteras orientales” (1993: 18)¹¹. A pesar de varias descripciones halagadoras como “infinita plataforma verde que se extiende sin límites hacia el Oriente”, “piso liso y alfombrado de verde de la selva baja”, el autor militar de la *Aviación en el Perú* no deja de advertir al lector sobre su aspecto engañoso (Prada Effio, 1993: 92).

5. 2. 2. Ogro verde: “jungla, cruel y despiadada, ábrete!”

El prejuicio tradicional de peligro relacionado con la región vuelve a asomarse en la crueldad de esta cuando se convierte en lugar fatal. La palabra “tributo” y la expresión “cobrar un tributo” se repiten en los tomos del capitán EP (R) Prada Effio en caso de catástrofes por la Montaña (1982: 144-145), (1983: 54-55) también “una vez más, la voracidad de nuestra Selva cobraba un tributo sangriento a las alas peruanas” (1983: 21-22) y “cobraba un caro tributo al esfuerzo y a la civilización” (1983: 59-60). También a través de los aviones no habidos o hundidos se caracteriza al Oriente peruano como tumba para los desaparecidos; por ejemplo, en el caso del avión piloteado por el alférez FAP Pedro Minetto Onetto “posiblemente, el joven piloto equivocó la ruta y se quedó sepultado en el “infierno verde” (1982: 290) o acerca del suceso del 9 de octubre de 1961, cuando se comenta que “los demás [pasajeros] quedaron en el fondo del río, tal vez para siempre” (Prada Effio, 1983: 39-40). Las metáforas y perífrasis utilizadas vuelven a explotar la noción de peligro, históricamente asociada a la selva y a sus habitantes. Observamos una antropomorfización de la selva por los vocablos empleados o por convertirla en sujeto maligno que provocara la desgracia de los aviadores. Se comprueba un desfase entre el argumento de conexión y mejor articulación territorial y el mantenimiento de representaciones, haciendo de la selva casi un enemigo contra el cual van luchando los pilotos y un entorno aún singular respecto a la costa y a la sierra.

5. 3. Sobrevivir a la selva, una odisea

En caso de no ser mortal el percance para todos los pasajeros, también es llamativa la forma en que se comenta la supervivencia y el léxico utilizado. Una de las palabras más recurrentes es la de “odisea”. Si consultamos el diccionario de la RAE, se entiende como “Viaje largo, en el que abundan las aventuras adversas y favorables al viajero” o “Sucesión de peripecias, por lo general desagradables, que le ocurren a alguien”, poniendo de relieve la inicial etimología en referencia al poema homérico¹². El primer caso encontrado es el de un vuelo San Ramón-Escozacín en 1974, caído probablemente por sobrepeso, al llevar pasajeros cuando no debía. La odisea evocada es la de los pasajeros, guiados por el piloto después de la caída del Cessna OB-T-861: después de enterrar a los dos muertos por el accidente, “comenzó la odisea de estos niños héroes”, los cuales no consiguieron hacer

¹¹ González Coronado, O. (1993), *Los Titanes de la Montaña*, Impresores S. A.

¹² <https://dle.rae.es/odisea> [última conexión 28-02-2025].

señal a avionetas al no tener fósforos ni espejo (Prada Effio, 1983: 106-109). Otro empleo de la palabra se dio para el incidente del 29 de mayo de 1975 para aludir a la suerte del piloto Álvaro Francisco Priano Azaña quien sobrevivió con heridas leves, contentándose con beber agua hasta ser rescatado por un topógrafo de apellido Moreno y atendido en el hospital de Cusco después de evacuarlo por helicóptero. El autor insiste en lo arriesgado que fue y vuelve a cualificar esta supervivencia de “odisea” (Prada Effio, 1983: 151-152).

No encontramos esta palabra únicamente en la pluma del capitán EP (R) Prada Effio, sino también en un texto de Víctor Velásquez Vercelli, también militar y aviador por la selva, quien relataba sucesos de su carrera durante la década de 1940. En una rotación con destino a la guarnición de Pijuayal, tuvo que realizar un aterrizaje “forzoso” por el mal tiempo. El aviador resalta en una misma frase la pericia de resultar ileso y las dificultades con las que tuvo que lidiar: “así, donde la gracia del destino y la fe nos salvó la vida, empezó la odisea para conservarla” (2001: 34). También evoca el hambre, los insectos y los difíciles tres días de marcha, insistiendo por otra parte en el ser considerados con la tripulación “desaparecidos” por las autoridades. Se les consideraban, “perdidos en la desorientadora inmensidad de la Selva”, y se los incluían en una larga lista de no habidos, “irremisiblemente perdidos en la feraz Amazonía, como había sucedido ya con otros aviadores que aún permanecían no ubicados” (Vercelli, 2001: 37).

La extensión de estas proezas y la frecuencia de estos comentarios contrastan con los accidentes acaecidos en otras partes del Perú. Si bien se insiste en maniobras posibles por parte de los pilotos, no se expresa con tal léxico ni tal énfasis. No se dan a leer descripciones ni alusiones a epopeyas similares. Nuestro análisis no merma las hazañas realizadas ni las dificultades que pueden darse en la selva, sino que pretende subrayar el contraste de tono que viene asociado a las representaciones mentales aún muy arraigadas en cuanto a este espacio natural del Perú.

6. Conclusión

En el semanario iquiteño *Kanatari*, Tafur Rengifo indicaba en 2007 que “el aislamiento de la Amazonía con relación al resto del territorio nacional siempre ha sido una constante preocupación para los gobernantes nacionales desde la mitad del siglo XIX”¹³. La aviación desempeñó un papel clave en la articulación territorial, asumiendo ventajas y riesgos particulares a los medios técnicos y al territorio. A pesar de no representar una sobremortalidad, las desgracias aéreas ocurridas en la selva peruana se destacan de las acaecidas en la costa y la sierra. No difieren tanto en la medida en que los problemas técnicos se verifican también en otros vuelos nacionales, ni en los homenajes rendidos a estos, se distinguen más en la forma de comentarlas desde las fuentes militares consultadas, ora en la descripción de la Montaña, ora en cierto lirismo en el que vierten los autores para aludir a la pericia de los aviadores, a los riesgos meteorológicos y a las consecuencias de los accidentes cuando estos se dieron. Los vocablos empleados como “odisea” solo se dan en el caso de incidentes por la selva. Este tratamiento diferencial de

¹³ Tafur Rengifo, L. (2007) « ¿De qué ferrocarril estamos hablando ? », *Kanatari*, Iquitos, n° 1217, p. 3763.

la información se inscribe en cierta continuidad: el mantenimiento y la reproducción de representaciones sobre la selva peruana aún anclados, en su mayoría, a la inmensidad, al peligro, a lo indomable, a lo trágico, a lo no moderno, a lo "salvaje".

Bibliografía

Historias (militares) de la aviación

(De la) Jara, C. 1935; 1975. *Historia aeronáutica del Perú*. Lima: IEHAP.

Prada Effio, A. F. 1982-1983. *La Aviación en el Perú*. Lima: Universo S. A..

Otras fuentes

Amilien, E. 2019. "Amazonía y aviación: ¿hacia un cambio de las representaciones?", en *Amazonía Peruana*, Volumen XVI, N° 32, pp. 109-132. Lima: CAAAP.

Armas Asín, X. 2018. *Una historia del turismo en el Perú. El Estado, los visitantes y los empresarios (1800-2000)*. Lima: Fondo Editorial USMP.

Barclay Rey de Castro, F. 2009. *El estado federal de Loreto, 1896. Centralismo, descentralismo y federalismo en el Perú, a fines del siglo XIX*, Lima: Institut français d'études andines, Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas.

Bignon, F. 2020. *La guerre entre le Pérou et l'Équateur et la nationalisation des frontières andines (1933-1945)*. Tesis para optar al grado de Doctor en historia. Universidad Rennes 2. Disponible en <https://theses.hal.science/tel-03231331v1/file/2020theseBignonFPartiel.pdf> [última conexión 19-06-2025].

Camacho Arango, C. 2016. *El conflicto de Leticia (1932-1933) y los ejércitos de Perú y Colombia*, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Favier, I. 2020. *Le Pérou et ses confins amazoniens. Le cas du Haut Marañón 1946-2009*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

García Jordán, P. 2001. "En el corazón de las tinieblas...del Putumayo, 1890-1932", *Revista de Indias*, vol. 61, n°223, pp. 591-618.

García Jordán, P. 2001. *Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940*, Lima: IFEA/IEP.

Lévano Castillo, F., Gonzáles Jáuregui, Y. y Valdivia Acuña, M. I. 2013. *La aviación civil en el Perú*. Lima: Universidad Alas Peruanas & Aeroclub del Perú.

Moliner, P. 1996. *Images et représentations sociales*, Grenoble: PUG.

Reátegui Bartra, M. 2021. *Guerra en la Montaña. Centenario de la revolución de Iquitos de 1921*, Lima: Edición Bicentenario. Pasacalle.

Roseau, N. 2012. *Aerocity. Quand l'avion fait la ville*. Marsella: Éditions Parenthèses.

Santos Granero, F y Barclay, F. 2002. *La Frontera Domesticada. Historia económica y social de Loreto, 1850-2000*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stoll, D. 1985. *¿Pescadores de hombres o fundadores de imperio?*, Quito: DESCO y Abya-Yala.

Abstracción y tensiones políticas en Colombia (1920 – 1977): un comentario sobre la obra de Marco Ospina

Abstraction and Political Tensions in Colombia: 1920-1977. A commentary on the work of Marco Ospina

Sergio Alejandro Ferro Peláez*

Resumen

El presente artículo hace un recorrido por la trayectoria artística e intelectual de Marco Ospina (1912-1983), particularmente desde la década del veinte hasta parte del setenta identificando las tensiones sociales, políticas y culturales en los cuales estuvo inmerso su quehacer pictórico. No se trata de un análisis formal en su obra, sino más bien en una mirada a las condiciones sociales en las que se desarrolló su trabajo artístico. Con tal fin, se analiza una muestra de sus obras abstractas, sin incorporar la totalidad de su obra. La pertinencia de este texto radica en que desde la aproximación a un artista y su obra en concreto se puede entender tramos y tensiones particulares de la historia política y cultural colombiana del siglo XX.

Palabras clave: abstracción, política, arte, siglo XX, historia del arte.

Recibido: 11 de abril de 2025

Abstract

This article is a commentary on the visual and intellectual work of the Bogotá-born artist Marco Ospina (1912-1983). To this end, it reviews his artistic and intellectual career, particularly from the 1920s through the 1970s, identifying the social, political, and cultural tensions surrounding Ospina's painting. Likewise, the commentary does not focus on a formal analysis of his work, but rather on the social conditions in which his artistic work developed. The article focuses particularly on some of his abstract works, rather than on a comprehensive overview of the Bogotá-born artist's extensive repertoire. Thus, the relevance of this text lies in the fact that we can understand sections and tensions of the 20th-century Colombian political and cultural history by approaching a specific artist and his work.

Key words: abstraction, politics, art, 20th century, history of art.

Aceptado: 26 de diciembre de 2025

1. Introducción sobre quién es Marco Ospina

El nombre de Marco Ospina figura dentro de la historiografía del arte colombiano como uno de los precursores de un lenguaje estético que se adentró en la abstracción (Medina, 2006; Arean, 1978; Iriarte, 1984; Pinni; Bernal, 2022). En su trabajo plástico desde mediados de la década del cuarenta y finales de la siguiente se puede encontrar sus trabajos abstractos más notorios. Pero su trabajo plástico no solamente se caracteriza por la abstracción, a pesar de que este lenguaje sea el más citado cuando se le nombra. Es así como la trayectoria de Ospina reúne un trabajo plástico de aproximadamente 50 años en pintura, destacándose también en la producción de murales y vitrales. De estos últimos trabajos algunos todavía sobreviven especialmente en la ciudad de Bogotá. También en su trayectoria cabe destacar su largo recorrido como docente en distintos espacios académicos y su militancia política.

Así, el comentario sobre la obra de Marco Ospina que proponemos pasa por una breve mirada a su trayectoria artística e intelectual. Tomaremos algunos tramos tempranos de su formación, así como de su maduración y consolidación. Específicamente consideraremos su trabajo desde la década del veinte hasta parte del setenta.

Por ende, el texto a continuación no se enfoca tanto en un análisis formal de algunas de sus obras, aunque por supuesto no esquivaremos el tema de comentar directamente los trabajos de Ospina, sino el comentario que proponemos está ligado a una mirada pertinente para el historiador o sociólogo en tanto que es un vistazo al desarrollo como pintor e intelectual de Marco Ospina a lo largo de varias décadas relevantes de la historia social, cultural y política de Colombia.

Por supuesto, junto a Ospina como uno de los precursores de la abstracción en Colombia hay otros nombres relevantes de la plástica: Eduardo Ramírez Villamizar o Edgar Negret, pero lo que nos interesa resaltar de nuestro comentario sobre la obra de Ospina es cómo la trayectoria y por consiguiente su obra, estuvo en constantes transiciones y tensiones, las cuales señalaremos más adelante. Es así como a diferencia de los artistas atrás mencionados que también se adentraron en la abstracción, Ospina se ubica en un periodo histórico de particular interés como lo son la década del veinte y treinta.

2. La década de 1920: despertares ideológicos e intelectuales

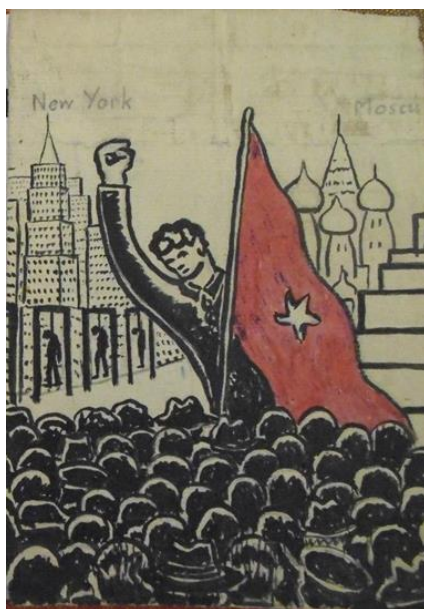
Marco Antonio Ospina Restrepo nació en 1912 en Bogotá. En aquel año la “ciudad” contaba con aproximadamente 121.357 habitantes¹ y el siglo XX colombiano tomaba impulso después de una cruenta guerra civil y la separación de Panamá. La adolescencia de Ospina tuvo lugar en la década de 1920 al tiempo que en el contexto social y político de aquellos años emergían los primeros movimientos obreros y con ello nuevos actores sociales de las relaciones de producción que tejían un contexto socioeconómico de cambios. Tanto así que el historiador

¹ Mauricio Archila (1989). *Ni amos ni siervos: memoria obrera de Bogotá y Medellín*. Bogotá. Cinep

Mauricio Archila (1989) llama a los años veinte como “los años del ruido” en tanto que, en el horizonte bogotano se escuchaban las fábricas que emergían en el paisaje local con los sonidos propios de una incipiente industrialización, al mismo tiempo que también se oían los murmullos y las reivindicaciones obreras, las cuales eran novedosas en el paisaje social local.

Muy relacionado con lo anterior estaban los primeros grupos o reuniones de jóvenes inquietos que se interesaban por las ideas socialistas y se reunían en distintos puntos de la ciudad. Gilberto Loaiza (1995) menciona a jóvenes intelectuales como Luis Tejada, Roberto García Peña, Gabriel Turbay, el ruso Stanislav Savisky y Luis Vidales. Este último entabló una amistad con Ospina, conformaron grupos de tertulia y de estudio alrededor de la obra Marx, aunque no leían directamente al pensador alemán sino algunas interpretaciones de segunda mano que se podían conseguir en la pequeña Bogotá de entonces.

Figura 1



Marco, Ospina, New York-Moscú, tinta, 22 cm x 15.5 cm. S.F Fundación Marco Ospina Pro-Arte, O146MO
Dibujo en tinta que el joven Marco Ospina realizó muy posiblemente en la década del veinte. De alguna manera, este dibujo ya va mostrando los intereses e inquietudes del joven

Igualmente, en lo que se refiere a organización política, para mediados de la década del veinte se asomaban los primeros intentos de un partido socialista en el acontecer político local. El Partido Socialista Revolucionario o PSR, fue un antecedente que pocos años más adelante desembocaría en el Partido Comunista Colombiano, el cual se fundó en 1930. El joven Ospina se vincularía al Partido, aunque su participación y militancia fue un tanto discreta a lo largo de su vida y no exenta de decepciones. Así, los horizontes políticos e ideológicos del joven Ospina estaban más o menos claros para finales de la década del veinte y comienzos de la siguiente, lo cual por supuesto tuvo efectos en su obra.

Los aires del marxismo y las discusiones alrededor de las ideas del gran pensador alemán en la década del treinta tuvieron en el “Grupo Marxista” otro antecedente relevante. Conformado por estudiantes que se reunían en tertulias en Bogotá, el historiador Gonzalo Cataño señala lo siguiente: “sus objetivos divulgar la ideología marxista, interpretar la realidad colombiana a la luz del materialismo histórico y discutir los problemas nacionales e internacionales del momento” (1984: 178).

Los años veinte fueron también los años de la adolescencia de Marco Ospina, y donde se tejieron las condiciones con las cuales se definió el curso sociopolítico colombiano en los próximos años, así como la orientación ideológica e intelectual del entonces joven que para aquellos años ya estaba decantando su futuro como artista.

3. La década de 1930: función social de arte y política

La década del treinta comenzó con un viraje político con el inicio del periodo conocido como la República Liberal (1930-1946), en donde el partido liberal asumió la jefatura del Estado después de casi medio siglo de control conservador. De igual forma, durante este periodo hubo un intento de modernización cultural por parte de los gobiernos liberales, que se notó por ejemplo en el campo educativo (Silva, 2005). Los intentos de cambio tuvieron especial énfasis en el primer mandato de Alfonso López Pumarejo (1934-1938). Casi de forma simultánea de este cambio político en la vida nacional, el joven Marco Ospina inició sus estudios en la Escuela Nacional de Bellas Artes, la cual era el principal espacio de formación de artistas plásticos del país. Allí estaban los principales pintores y escultores, que para esta década reunió a maestros y estudiantes que dialogaban con diferentes lenguajes plásticos.

Una de las cosas que hay que resaltar de la trayectoria de Ospina y por consiguiente de su obra, es que fue un artista de transiciones, aquello se puede ya notar en sus años de estudio por las diferentes influencias presentes en este periodo de formación. Por un lado, había una tradición pictórica costumbrista y muy conservadora en términos plásticos, con grandes maestros que eran ejemplos para los estudiantes.² Pero también en la década del treinta estaban los aires del “Americanismo” que se inspiraban en muralismo mexicano y que tenía intenciones reivindicativas. Ambas corrientes estaban presentes en el ambiente artístico local, aunque la Escuela se caracterizaba por su aire tradicional y poco abierta a los cambios. Por lo menos así fue hasta que la Escuela tuvo ciertos atisbos de modernización en esta década de 1930 y que coincidieron con el ingreso de Ospina.

La Escuela Nacional de Bellas Artes que encontró Ospina era una institución con múltiples problemas administrativos y con recursos pedagógicos que causaban cierto malestar en los estudiantes. Sin embargo, en los intentos de modernización de la República Liberal, la apuesta

² Algunos maestros que podemos anotar que estuvieron durante los años de estudio de Marco Ospina fueron: Domingo Moreno Otero y Ricardo Gómez Campuzano entre otros.

fue que la Escuela abriera sus puertas en un intento de democratización buscando que la posibilidad de formación artística tuviera unos alcances más amplios que la simple misión de formar una elite de artistas en unas habilidades técnicas (Ferro, 2017). Ospina se formó dentro de los aires de renovación que impulsaba la República Liberal en lo que se refería justamente a una apertura democrática y cultural. Por supuesto, tales intentos de transformación no estuvieron exentos de resistencias. No obstante, en estos nuevos aires que soplaban en la Escuela se construía una nueva idea de la función social del arte y de sus efectos políticos.

En un artículo, a propósito de una visita del gran muralista David Alfaro Siqueiros a Bogotá a principios de la década del cuarenta, un entusiasta Ospina escribió lo siguiente respecto del muralismo mexicano y su capacidad comunicativa.

Así debe entenderse el arte y su función social, o, lo mismo: el arte en cooperación a la dirección de los pueblos hacia un estado más humano, más estético, más bello, pues su misión es embellecer la vida y para embellecerla hay que hacerla mejor, antes de presentar obras solamente para el goce de la vista de los que no pueden recreársela. (Ospina Restrepo, S.F: 3)

El comentario hablaba de las posibilidades políticas y estéticas del mural. El fenómeno que vino desde México sedujo a Ospina y, por tanto, parte de las obras del artista bogotano son trabajos murales. Pero volviendo al tema de la función social del arte y del artista, lo cual es fundamental para un entendimiento más preciso de su obra, podemos anotar dos influencias directas que sintetizan los vínculos y el carácter formativo que tuvo la década del treinta y el desarrollo cultural y político de estos años.

Por un lado, encontramos al pintor Ignacio Gómez Jaramillo, muralista cuya obra se inspiró en el muralismo mexicano y fue uno de sus representantes más reconocidos en la escena local. El artista antioqueño se había formado en aquel país en la década del treinta con el apoyo de los gobiernos liberales para que tomara nota de lo que estaba sucediendo con las artes en México. Después de su estadía regresó con lo aprendido y fue director de la Escuela de Bellas Artes en 1940. Gómez Jaramillo fue uno de los amigos más profundos de Marco Ospina, tanto es así que el artista antioqueño compartió varios proyectos con el bogotano. Se puede decir que la influencia más directa del muralismo mexicano de Ospina provino de Ignacio Gómez Jaramillo, la cual no fue solamente estética, sino también política; es bastante difícil separar lo estético de la dimensión social y política en el muralismo.

Por otro lado, también es necesario señalar a Antonio García Nossa, economista y politólogo, contemporáneo de Marco Ospina. Ambos tuvieron cierta cercanía, producida muy posiblemente en el estrecho ambiente bogotano de principios de siglo donde era muy fácil que dos jóvenes inquietos de izquierda se encontraran. De hecho, sabemos que el economista junto con Gerardo Molina y Clemente Zavala, ayudaron a Ospina a ingresar en la Universidad Nacional como maestro (González, 2011). El economista bogotano también tenía la intención, al igual que Ignacio Gómez Jaramillo y acorde con los aires de modernización y

apertura cultural, de que las posibilidades estéticas estuvieran al alcance de un espectro más amplio de la población.

En un libro de cuentos quizá poco conocido, titulado *Colombia S.A.*, García Nossa escribió lo siguiente: “Cuando se haya destruido el monopolio de los medios de producción y consecuentemente, el prejuicio del arte exclusivista, de la capacidad artística individual, del arte selecto de minorías, sólo entonces se podrá decir que ha nacido históricamente el arte proletario” (Citado por Tamayo Sabogal, 2004). El talante artístico de Antonio García Nossa no despegó. Sin embargo, la idea recién citada de un arte no exclusivista sí tuvo eco especialmente en un Marco Ospina joven que, para entonces estaba en pleno proceso de formación artística e intelectual.

La intención e idea de la función social del arte que se iba formando en esta década y que los casos de Ignacio Gómez Jaramillo y Antonio García Nossa nos ayudan a ilustrar, maduró en los años siguientes. Un Marco Ospina como un artista más maduro y posicionado en el campo cultural tendría en sus reflexiones estéticas aquellas ideas sobre la función social del arte. De igual manera, pocos años después en la década del cuarenta, señalaría que la pintura también tenía una razón comunicativa pues “*es un poderoso medio expresivo*”, complementando con lo siguiente: “*es una voz plástica que comunica belleza de unos hombres a otros. El hombre la encuentra y la produce para otro hombre. Por esta razón la pintura cumple una función social*” (Ospina, 1947: 226) Aquí también anotamos una de las funciones que le daba Ospina a la pintura, en clara contravía en entenderla como una tarea meramente individual.

Por otro lado, el lugar de Ospina en la plástica colombiana y las características de su obra, también deben entenderse a partir del lugar de frontera o de transición que ocupaba el artista bogotano. Así lo hacía ver el historiador del arte, Eugenio Barney Cabrera, quien describía de la siguiente manera a Ospina, resaltando ese lugar en la que se encontraba el joven artista.

Marco Ospina es el pintor de más difícil, paciente y dura trayectoria entre los de su generación, que cronológicamente, corresponde a la del año 30. Ubicado siempre en el mismo paisaje, sin haber atravesado las fronteras nacionales en viajes de estudio, reducido a la pobreza y estrecheces, habitante de un mundo provinciano, a pesar de haber tenido como circunstancia la capitalina a la cual pertenece por nacimiento y educación, ha intentado suplir las deficiencias ambientales y la parquedad del factor externo con estudios teóricos, con análisis de movimientos y escuelas, con el acervo bibliográfico que llegara a sus manos, y con la cordial, nobilísima y franca comprensión que es predicado constante de su personalidad y de su mejor calidad humana. (2005: 196)

Hay varias cosas que se pueden resaltar del comentario de Barney Cabrera. Por un lado, describe ese ambiente bogotano en cual creció Ospina y recién atrás mencionábamos, pero también la influencia y el ambiente de los conocidos maestro de principios del siglo XX que ejecutaban un estilo más tradicional, apegados al paisaje bucólico y pastoril. Por otro lado, Ospina, por lo menos cronológicamente, según Barney Cabrera, pertenecía a la generación de lo “propio” quienes marcaron un cambio respecto a la generación anterior e incorporaron

en su plástica al campesino y al desarraigado y tomaron como eco relevante al muralismo mexicano, tal como recién señalábamos.

También debemos resaltar del comentario que el pintor bogotano no era lo suficientemente joven para ubicarlo en la generación donde podemos encontrar a artistas como Alejandro Obregón, Eduardo Ramírez Villamizar, Edgar Negret, Enrique Grau o mucho menos Fernando Botero. Cuando estos artistas eran jóvenes promesas de la plástica colombiana que irrumpían en el escenario cultural, Ospina ya era un poco más maduro.

En todo caso, ese lugar de transición de Marco Ospina, que lo hacía un tanto difícil de ubicar dentro de unas fronteras generacionales claras de la plástica colombiana, es una de las características de su obra y un elemento interesante en la trayectoria del artista bogotano. Si bien fue en la Escuela Nacional de Bellas Artes donde de alguna manera aquella transición poco a poco empezó a hacerse visible, se hizo más evidente en la década del cuarenta cuando los artistas jóvenes que recién señalábamos emergían en los Salones Nacionales de Artistas. Estar en este cruce de caminos, por lo menos en lo estético, le trajo algunas críticas que consideraban que su lenguaje plástico estaba en un medio camino que no lograba definirse totalmente³.

4. Un intelectual polifacético

Siguiendo al historiador Gonzalo Cataño (2013), la “*generación de los años treinta*” comprende los nacidos entre 1900 a 1920, los cuales empezaron a destacar en varios escenarios de la vida cultural y política a lo largo de la década del treinta, cuarenta y cincuenta. Esta generación ayudó a cultivar un pensamiento moderno en Colombia, en lo que se refiere a las humanidades, la política o las artes.⁴ Una de las características de este grupo generacional es que sus miembros mezclaron diferentes roles o disciplinas en distintos campos intelectuales. En el caso de Ospina, fue de los pocos pintores, quizá el único por lo menos durante la década del cuarenta, que a la par de su trabajo plástico también dedicó tiempo y energía al ejercicio teórico sobre su quehacer. Este punto también es necesario subrayarlo para una aproximación a su obra en la plástica.

Marco Ospina compartió su quehacer en las artes plásticas con el ejercicio teórico. El trabajo reflexivo se resumió en algunos ensayos teóricos, el más conocido fue “*Pintura y Realidad*” publicado por la *Revista Trimestral* de la Universidad Nacional en 1947 y luego reeditado por la *Revista Espiral* en 1949. Era un trabajo relativamente corto que se componía de elementos de la historia del arte y manual de pintura y estética. El texto resume un poco los intereses intelectuales y la formación del pintor bogotano. De igual manera, este ensayo es quizá el

³ La crítica argentina, Marta Traba, fue una de las voces más asiduas que señalaba que la abstracción de Ospina no lograba definirse totalmente y ello la ponía en un lugar de medio camino respecto a otros artistas abstractos “más seguros”.

⁴ Por ejemplo, dentro de esta generación podemos encontrar nombres como: Jaime Jaramillo Uribe, Alberto Lleras Camargo, Juan Friede, Alberto Wills Ferro, Gerardo Molina o incluso Jorge Eliecer Gaitán. Entre otros.

menos explorado cuando se habla de este artista, pero es un episodio bastante interesante en donde converge una historia intelectual con una historia del arte.

La obra más sobresaliente de este periodo es *Capricho Vegetal*; obra que figura como referente fundacional de la abstracción en Colombia. Fechada en 1943 y presentada al público en los Salones Nacionales de Artistas, pasó los primeros años un poco desapercibida y fue realizada casi al mismo tiempo en que el maestro escribía su ensayo de *Pintura y Realidad*.

Figura 2



Capricho Vegetal, Óleo sobre tela, 69.5 x 99.5, 1943 Fundación Marco Ospina Pro-Arte

En *Capricho vegetal* vemos el uso de la línea como recurso fundamental en la obra de Marco Ospina y más adelante en otras obras abstractas del maestro bogotano lo podremos notar. Los colores tierra y por supuesto el propio título de la obra indica el tema y su origen. Según Ospina, la inspiración de la obra tuvo lugar en una caminata que realizaba por algún camino rural que circundaba a Bogotá cuando vio tumbado un tronco de un árbol. (El Tiempo. 1983)

El paisaje había estado presente en la pintura colombiana en la primera mitad del siglo; ya lo habíamos visto con las influencias y maestros que habían estado presentes en la Escuela Nacional de Bellas Artes. Era el paisaje de la sabana cundiboyacense, un lugar que era representado de forma idílica y bucólica, pero esta vez había una nueva aproximación al paisaje de la sabana. Ospina claramente se alejaba de una vista amplia del espacio, el pintor bogotano centraba su atención en un pequeño detalle de ese gran paisaje. Por ende, se puede decir que el paisaje, que hasta unos pocos años había sido la temática si se quiere de una plástica conservadora, ahora le daba la bienvenida a la abstracción en Colombia.

Por ese camino, una de las cosas llamativas en la obra general de Marco Ospina es que el maestro explicaba el propio proceso creativo y marcaba una defensa respecto al ejercicio

reflexivo por parte del artista. Así, en *Pintura y Realidad* también presentaba una defensa de la teoría como asunto de importancia para el artista.

Señalaba:

La teoría es la base fundamental sobre la cual el pintor puede trabajar a la vista de más amplios horizontes y moverse con mayor seguridad ahorrando tanteos, contratiempos y errores. La teoría no es una cosa muerta, o seca abstracción de la realidad; no es la receta caduca e inútil ni la elucubración sofisticada; la teoría es el registro de las mejores experiencias y prácticas llevadas a cabo por los más grandes maestros de épocas pasadas y presentes. Toda teoría es consecuencia de la práctica, pero a su vez la práctica es orientada y dirigida por la teoría. Esta ley es fundamental no solamente en pintura sino en todas las demás actividades del hombre. (1947: 9)

De igual manera, *Pintura y Realidad* también es un tratado de pintura en donde se describen los elementos formales con los que cuenta el pintor para elaborar su obra. Uno de estos elementos es la línea, como lo acabamos de ver en *Capricho Vegetal* y se hace evidente en varias obras de estos años: la línea es fundamental para Ospina. Así lo hace ver con el siguiente comentario:

La línea está en todas partes, en todos los seres y en todas las cosas. La vemos en el horizonte separando la tierra del cielo y sentimos el impulso de acercarnos hasta allá y palparla. Pero por más que marchemos, permaneceremos a igual distancia de ella. Se mueve grácilmente por el lomo de las colinas, la copa de los árboles y el contorno de las grutas jugosas. Juguetea en la corriente del agua de los manantiales y en el salto nervioso de los caballos pequeños. Nos impresiona con su majestad al levantarse austera en las altas montañas rocosas, y a veces nos sorprende con su impotencia en la centella y el rayo. Lo mismo la podemos ver cariñosa cuando acaricia las flores y contiene la sangre del hombre. (Ibid:13)

El trabajo teórico del maestro bogotano se alimentó y fue posible gracias a su trabajo como docente en distintos espacios académicos, muy especialmente en la Universidad Nacional de Colombia, donde desde mediados de los años cuarenta, impartió distintas asignaturas tales como historia del arte, teoría del color o dibujo publicitario entre otras tantas, así fue por los menos hasta la década del setenta. El trabajo en la docencia le permitió participar en la formación de muchas promociones de artistas. De hecho, sus primeras clases en la Escuela Nacional de Bellas Artes coincidieron con los años en los cuales pintaba *Capricho Vegetal* y escribía *Pintura y Realidad*. La docencia fue la principal fuente de ingresos y le brindó más o menos una seguridad material, por supuesto con altibajos, pero aparte de lo anterior, que es supremamente importante en la azarosa vida de un artista, la docencia le permitió el trabajo investigativo y reflexivo. Aunque también cabe agregar que las ocupaciones en distintos espacios académicos le restaron tiempo para producir una obra pictórica numerosa.

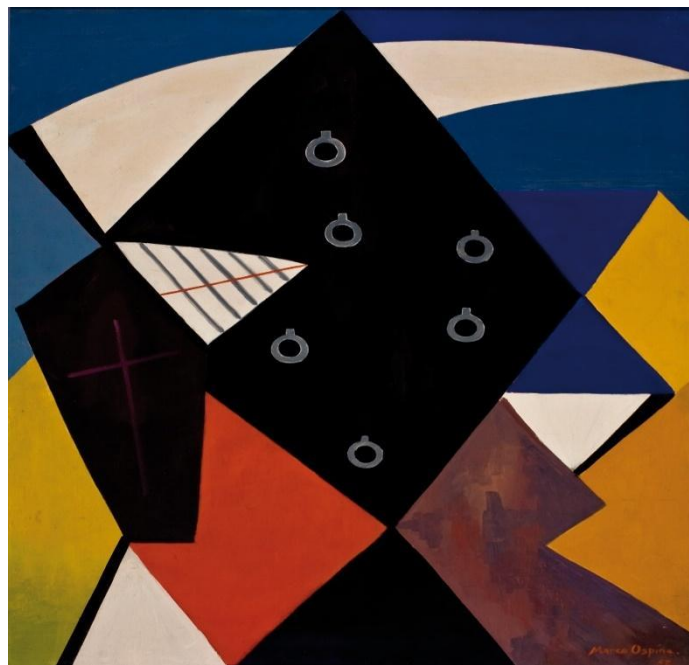
De esta manera Ospina lo señalaba: "(la docencia) me permitía estudiar, investigar para mí y a la vez podía pintar. Claro que debido a esta actividad no logré hacer una obra numerosa, pero satisfacía hacerlo." (Pinacoteca: Cuadernos de arte colombiano. Galería de artes Santa Fe de Bogotá, 1983)

5. Guerra fría y abstracción

A pesar de su afinidad y militancia política contrario a lo que mejor se podría esperar, Marco Ospina no fue un artista militante cuya orientación ideológica se pudiera ver claramente en su plástica, aunque por supuesto hay varios de sus trabajos donde se puede advertir su proyecto político y su parecer sobre cómo se debía organizar la sociedad. El trabajo plástico de Ospina aparentemente no es tan reivindicativo por lo menos a simple vista, pero el asunto no tenía que ver solamente con retratar los triunfos del proletariado, sino las posibilidades estéticas del mismo, lo cual pasaba por un tema de formación de públicos.

Sin embargo, el acontecer político y la conflictiva vida social y cultural no fue ajena al pincel de Ospina. Por ejemplo, durante periodo de la “Violencia” dedicó varias obras respecto a lo que estaba sucediendo en el campo colombiano. Una de ella justamente titulada “Violencia” de 1952.

Figura 3



Violencia. Óleo sobre tela, 100 x 85.5, 1952, Fundación Marco Ospina Pro- Arte.

Aquí hay un uso de figuras geométricas donde se puede reconocer la figura de la parca con su guadaña mientras se asoman unos cañones. En este trabajo notamos nuevamente el uso de la línea como una especie de frontera que separa por ejemplo el negro de los demás colores impidiendo que se mezclen. Este uso de la línea, como lo vimos atrás con *Pintura y Realidad*, donde se describía este recurso en la pintura, es uno de los rasgos más sobresalientes de la plástica de Marco Ospina en este periodo, sobre todo en su trabajo abstracto.

Unos años más adelante también en el álgido periodo de la violencia, Ospina presentó otro trabajo abstracto en donde el espectador de la obra nota cierta angustia y crudeza, resultado del uso de tonos de rojos y del negro del ave de formas picudas y un tanto agresivas. Pero a la par del impacto y la desazón que puede producir la obra y del contexto de violencia en cual se produce, hay un signo de optimismo, por eso su título "*Violencia tributo a la paz*", y donde la paloma blanca de formas redondas y un poco más amable, de alguna forma contrasta con el ave negra.

En todo caso, en ambas obras si bien son trabajos que se adentran en la abstracción, no son totalmente abstractos pues hay formas reconocibles en su composición.

Figura 4



Violencia tributo a la paz. Óleo sobre tela, 73 x 58, 1955 Fundación Marco Ospina Pro-Arte.

La década del cincuenta fue la década de la abstracción para Marco Ospina. En los años siguientes este lenguaje plástico no desaparecería del repertorio del pintor bogotano, porque hay obras fechadas años más adelante de la década del cincuenta y sesenta, pero sí es cierto que Ospina no dedicaría tanto tiempo a este lenguaje frenando un poco su experimentación con la abstracción.

Ahora ¿cómo podría caer en algunos camaradas del Partido Comunista que alguien perteneciente al partido fuera uno de los artistas más representativos de la abstracción? En el pleno contexto de la guerra fría en donde la confrontación entre las principales potencias también tocaba el plano cultural la pregunta es pertinente.

Pues bien, justamente una de las obras más sobresaliente que realizó Ospina durante de la década del cincuenta abordaba indirectamente la confrontación entre las dos potencias. "*Construcción dinámica*" o "*Sputnik*" obra fechada en 1957 a propósito del lanzamiento del satélite artificial por parte

de la Unión Soviética, precisamente es uno de los trabajos de Ospina donde el pintor bogotano trabaja la abstracción.

Figura 5



Construcción Dinámica o Sputnik. Óleo sobre tela, ¿1952? Fundación Marco Ospina Pro-Arte.

Sputnik es una de las obras con más carácter abstracto dentro de las obras del pintor bogotano. Quizás a diferencia de otros trabajos que hemos mostrado hasta el momento, en esta obra es más difícil que el espectador logre distinguir formas reconocibles. Nuevamente vemos el uso de la línea, así como las formas ovaladas que apuntan al cielo, muy posiblemente simulando un cohete despegando. Los colores con cierto carácter también componen la obra, siempre con un espacio propio del cuadro; los colores no se mezclan, sino que mantienen su lugar. También podemos notar algo muy propio ya en otras obras abstractas de Ospina y es una figura en forma de caracol.

Ahora, la confrontación y las tensiones que se vivieron durante la guerra fría y que tocaron el campo cultural, se pueden ver claramente en la labor del crítico de arte de origen cubano, José Gómez Sicre. Este crítico y curador vinculado al Departamento de Estado de los Estados Unidos tuvo dentro de sus tareas la curaduría y organización de distintas exposiciones a lo largo de Latinoamérica. Su posición

iba en contra de los lenguajes plásticos propios del *Americanismo* y del arte reivindicativo que había nacido en México y del cual ya tuvimos la oportunidad de hablar unas páginas atrás.

Así el historiador del arte Álvaro Medina a propósito de la adquisición por parte del Departamento de Estado de los Estados Unidos de distintas piezas de arte contemporáneo de artistas estadounidenses para exponerlas en varios espacios de Latinoamérica, comentaría lo siguiente:

La muestra se concibió con el propósito de divulgar el ímpetu creativo de los norteamericanos y hacer notar las ventajas de la libertad de creación en un país democrático, aprovechando que la Unión Soviética, bajo la implacable dictadura de Stalin, había proscrito los lenguajes modernos de vanguardia para casarse con el academicismo decimonónico adoptado por los pintores y escultores del realismo socialista. (2021: 253)

En ese contexto la abstracción norteamericana pretendía asomarse como justamente representante de la libertad y la democracia. Sin embargo, como ya hemos visto y a propósito de Ospina y su obra, gran parte de la abstracción en Colombia tuvo detrás a un comunista. Ahora, esta discusión que se presentaba en la década del cincuenta y sesenta con Gómez Sicre como un claro protagonista, volvería aparecer en el contexto colombiano años más adelante.

Pero si volvemos la mirada a *Sputnik*, no deja de ser llamativo que una de las obras más significativas del arte abstracto colombiano, sea autoría de un artista comunista, celebrando uno de los acontecimientos más importantes en lo que se refiere a la carrera espacial, en el amplio contexto de la guerra fría, en donde la Unión Soviética daba un importante paso en la delantera científica y técnica respecto a su contraparte estadounidense.

En los álgidos años setenta algunos camaradas del Partido Comunista Colombiano percibían el arte abstracto como un arte estéril alejado de las necesidades populares y una distracción de burgueses. Nuevamente nos encontramos con el nombre de Marco Ospina, pues como hemos visto hasta ahora, no podemos decir que el maestro bogotano interpretara de esta manera la abstracción y su experimentación con este lenguaje tuvo motivaciones muy lejanas a las que los camaradas del partido años después le endilgasen al arte abstracto. La obra de Ospina en algunos momentos estuvo en los debates sobre el lugar del arte abstracto en la contienda ideológica y los ánimos encrespados de la guerra fría.

Uno de los momentos en los que, si bien directamente la obra de Ospina no fue mencionada, pero de alguna forma sí tocaba al artista bogotano, fue en una polémica surgida en la revista *Documentos Políticos*, publicación del Partido Comunista, cuando un grupo de camaradas protestó porque la revista incluyó en uno de sus números (118) fotografías de una obra de Edgar Negret. La molestia tenía que ver con que a los camaradas inconformes les parecía un despropósito que en un órgano del partido se prestara para dar espacio a un arte que no aportaba nada a los fines del partido y a la lucha del proletariado.

Este era el reclamo:

Cuídese el compañero articulista (el autor es Alberto Rojas Puyo, director de la Revista) de ese eclecticismo artístico y de exaltar esas tendencias de cultura burguesa que, por desorientadoras hay que rechazar. Ya este tipo de arte tiene suficiente promoción en los órganos publicitarios de la gran burguesía, donde “críticos y críticas” bien remunerados, se dedican a esta clase de alabanzas,

que debiera evitar a nuestros cuadros la pobre tarea, utilizando órganos ideológicos del partido para lucubrar ridículamente sobre la angustia metafísica, la materialización y el volumen de los huecos en los cacharros del señor Negret. (Rojas Puyo, 1976:111)

Pero lo que nos interesa por el momento resaltar es la respuesta de otros camaradas que defendían la apuesta del arte abstracto. Parte de la defensa consistía en recordar que el arte abstracto o las formas modernas en las artes plásticas provenían de la Unión Soviética y que tanto este lenguaje plástico como la revolución de octubre eran contemporáneas. “Toda una pléyade de artistas soviéticos fueron revolucionarios a la vez en la política y en el arte. Otros no se comprometieron en el proceso político, pero fueron revolucionarios por su arte” (Ibid. 114).

En ese escenario de grandes aristas cabían nombres de la plástica soviética y artistas abstractos como Wassily Kandinsky, Kasimir Malevich o Vladimir Tatlin. En resumidas cuentas, parecía ser que los camaradas que criticaban el arte abstracto por su supuesta evasión de las necesidades más urgentes de la lucha popular desconocían bastante de la historia del arte y de los orígenes propios de este lenguaje estético. Muy posiblemente también desconocían que el arte abstracto en Colombia tenía en Marco Ospina, un simpatizante del partido desde su fundación, uno de los referentes más claros, aunque el nombre de Ospina, por lo menos en este debate no apareció.

Pero sí sonó el nombre del pintor bogotano unos años más adelante cuando el ataque contra la abstracción no tenía como autores a algunos hombres de izquierda, sino de la derecha, propiamente durante el gobierno de Julio Cesar Turbay Ayala, en cuyo gobierno se había encomendado a Edgar Negret una estatua de Simón Bolívar, pero el resultado había decepcionado pues se esperaba una obra más “tradicional” en vez de un trabajo de carácter abstracto.

Pues bien, la respuesta al desplante a la obra de Negret provino nuevamente de la revista *Documentos Políticos* (número 143) y de su director Alberto Rojas Puyo, pero aparte de la respuesta que apuntaba al desconocimiento todavía manifiesto al arte abstracto, privilegiando las formas tradicionales, también se aprovechaba la oportunidad para hacer alusión a que ese desconocimiento también provenía de la izquierda.

El abstraccionismo de nuestro tiempo no fue, como la ignorancia lo afirma, una invención del imperialismo norteamericano. Nació en la Rusia prerevolucionaria de manos que se unieron a la revolución bolchevique y contribuyeron a la construcción del socialismo. En cuanto a los artistas que hoy presentamos, Marco Ospina lleva el compromiso con las luchas liberadoras hasta su militancia, ya larga, en el Partido Comunista de Colombia (...) la abstracción es un método estético y no una fuga de los ciudadanos ante sus responsabilidades. (Rojas Puyo, 1980: 96)

Aquí ya nos encontramos con el nombre del pintor bogotano. Hasta cierto punto, Ospina guardó prudencia en lo que se refería a su militancia. En algunos tramos de su trayectoria su posición política lo había puesto al filo de navaja, sobre todo en los años de gobiernos conservadores a finales de los años cuarenta y a lo largo de la década del cincuenta, así como en los años del “Estatuto de Seguridad” del gobierno de Turbay Ayala. Como asunto también interesante, Ospina no vivió por fuera de Colombia por tiempos prolongados, ya sea por razones de estudio o quizás de exilio. Los embates que pudieron provocar su posición política los vivió en Colombia.

En la década del cincuenta podemos encontrar algunas de las obras más maduras en lo que se refiere en un lenguaje abstracto. Pero no era una abstracción absoluta, como bien señalábamos, había formas legibles dentro de la abstracción de Ospina. Lo anterior claramente lo podemos contrastar con la obra de otros artistas un poco más jóvenes y que desarrollaron una abstracción sin elementos figurativos como es el caso de Eduardo Ramírez Villamizar.

6. Conclusiones

Este fue un rápido repaso de la obra y trayectoria del artista bogotano Marco Ospina, entendiendo que su obra no solamente se refiere a su trabajo plástico sino también teórico y a su quehacer como agente formador. A la luz de un tramo de la historia colombiana, pusimos sobre la mesa varios elementos claves que son pertinentes para una comprensión del trabajo de Ospina. Estos elementos tienen que ver con entender al artista bogotano como pintor de transición y a su vez de tensiones. También es clave la mirada a la función social del arte y con ello del artista. Todo lo anterior es fundamental para el caso de Marco Ospina, pero también pueden servir como vetas de investigación para la lectura de otros artistas e intelectuales. Así siempre será pertinente la pregunta sobre cómo se entiende la función del arte y la respuesta bajo los propios términos de los aludidos puede ser una interesante ruta de trabajo. En todo caso, este tipo de temas que acabamos de poner sobre la mesa, siempre van a exigir el rigor de la investigación empírica.

El comentario de la obra de Ospina se centró en tres momentos claves de la propia biografía del artista bogotano: proceso de formación, consolidación artística y maduración. La lectura de estos momentos que conforman una biografía particular coincide con años de transformación y tensión política que tratamos de leer desde el trabajo artístico del maestro. En el periodo que comprende la década del veinte y treinta básicamente son los años de cambios en la configuración sociopolítica de Colombia. Por ese camino se puede apuntar que los años de la República Liberal con sus ánimos de modernización tuvieron cierto éxito, pues el artista bogotano es un buen representante de la visión de modernización y apertura que allí se trataron de instalar en la sociedad colombiana.

De igual manera, el artista bogotano también puede sintetizar las tensiones políticas y culturales de la guerra fría, por lo menos vistas desde las contradicciones propias del contexto colombiano. Aquí sirve de ejemplo la posición de algunos sectores de la izquierda respecto al arte moderno de corte abstracto.

Finalmente, nuestra aproximación no escapó del análisis formal de la obra, pero no nos concentramos en las características propias del crítico de arte o del tratadista de pintura que pueden concentrarse justamente en la configuración de la obra sacando a la luz muchos detalles que para el ojo inexperto en la cuestión plástica puede pasar desapercibida. Sin embargo, por lo menos para nuestro caso tratamos de que los detalles de las pocas obras de Ospina que trajimos a colación tuvieran sentido en la medida en avanzábamos en nuestro repaso histórico y con ello en la trayectoria de Marco Ospina

Bibliografía

Archila, M. 1989. *Ni amos ni siervos: memoria obrera de Bogotá y Medellín*. Bogotá. Cinep.

- Arean, C. 1978. "Abstracción y figuración en la obra del precursor Colombiano Marco Ospina". *La Estafeta Literaria*, Madrid. 1 - 15 de octubre.
- Barney Cabrera, E. 2005. *Geografía del arte en Colombia*, Programa editorial Universidad del Valle.
- Cataño, G. 1984. "Luis Eduardo Nieto Arteta: marxismo y participación política". *En El marxismo en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 2013. *La introducción del pensamiento moderno en Colombia. El caso de Luis E. Nieto Arteta*. Universidad Externado de Colombia.
- Ferro, S. 2017. *La Escuela Nacional de Bellas Artes 1920-1940: una historia de la lógica en la comprensión de las artes plásticas*. Bogotá. Instituto Distrital de las Artes. Idartes.
- Gutiérrez, Z; Jaramillo, C M; Gonzáles, K; Moya, N; Gómez, N; Suarez S., *Marco Ospina: Pintura y Realidad*. 2012. Bogotá, Fundación Gilberto Álzate Avendaño. Alcaldía Mayor de Bogotá
- Iriarte, M E. 1984. "Primeras etapas de la abstracción en Colombia. Bogotá". *En Revista Arte en Colombia*. No 23. pp. 30-36.
- Medina, Á. 2006. "Antología de la abstracción geométrica en Colombia". *En Beto de Volder: recent works*, Durban Segnini Gallery in Miami, December 2006-Januray 2007.
- _____. 2021. "Las artes plásticas, la violencia y la guerra fría" en *Frente Nacional: Política y Cultura*, Sierra Mejía, Rubén, Ed, Ángel Méndez, Luis Ed Ad Hoc. Escuela de Estudios Interdisciplinarios. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá.
- Pinni, I y Bernal, M C. 2022. "Arte abstracto en la década de 1950 en Bogotá: la mirada de los críticos a los artistas y los críticos como artistas". *En Historia crítica*. Número 84, pp. 79-101.
- Rojas Puyo, A, "A propósito del monumento a Bolívar: Edgar Negret y Marco Ospina", *Documentos políticos*, No 143, julio-agosto de 1980.
- _____, "Arte y política: de la unidad del arte", *Documentos Políticos*, Número 119, mayo-junio de 1976.
- Ospina, M, "Arte para la victoria", *El Común*, difusión socialista, S.F.
- _____. 1949. *Pintura y Realidad*. Ediciones Espiral.
- Renan, S. 2005. *República Liberal, intelectuales y cultura popular*. Bogotá. La carreta editores.
- Tamayo Sabogal, J. 2004. *El pensamiento de Antonio García Nossa, paradigma de independencia intelectual*. Bogotá. Editorial Corporación Educativa del Desarrollo Simón Bolívar.