

PRIMAVERA
2022

34

REVISTA DE LA ACADEMIA

ISSN 0719-6318 (en línea)
ISSN 0717-1846 (impreso)

INSTITUTO DE HUMANIDADES · UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER

Registros escritos de la diáspora africana en América Latina y el Caribe
María Elena Oliva (editora)

Dossier

Martín Morúa Delgado, la revolución haitiana y las rebeliones de esclavizados en el Caribe
Elsa Maxwell

Fragments of a consciousness afrodiaspóric in the periodicals O Menelik (São Paulo, 1915-1916) and The Atlantic Voice (1934-1946)
María Elena Oliva

Creando un espacio seguro para proteger "el espacio entre las piernas" y poder regresar a la tierra natal en The Scorpion's Claw de Myriam J. A. Chancy
Wielka Abdiela Aspedilla Gutiérrez

Identidad y resistencia. Nuevos escritos afroarriqueños
Ricardo Amigo Dürre

ARTÍCULOS

Devenir del marxismo en Colombia
Luis Alberto Carmona Sánchez

Impacto da feminização do programa de poupança e crédito na sobrevivência das comunidades do Parque Nacional de Limpopo
Esperança Rui Colua de Oliveira
Marlino Mubai

COMENTARIO DE LIBROS

Luz para Valparaíso: El Complejo Hidroeléctrico El Sauce y La Luz. Un patrimonio industrial compartido entre Placilla de Peñuelas y la Elektrópolis Berlin. Marion Steiner y Pamela Fuentes, Valparaíso: Centro Cultural Placilla, 2021, 220 pp.
Nelson Arellano



UNIVERSIDAD
ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO

INSTITUTO DE
HUMANIDADES

Revista de la Academia

Revista de la Academia es la revista del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recoge resultados originales de investigación y de crítica en el ámbito de las distintas disciplinas y orientaciones de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades.

Revista de la Academia aparece dos veces al año, los meses mayo y noviembre. Quienes quieran publicar en ella deben enviar sus trabajos a través del soporte *Open Journal System* (OJS), para lo cual es necesario registrarse en el mismo. Toda comunicación posterior se llevará a cabo a través de dicho soporte.

El envío de un trabajo a Revista de la Academia implica el compromiso por parte del autor o autores de que éste no ha sido publicado ni está en vía de ser publicado. Se informará de la decisión acerca de las colaboraciones en un plazo no superior a cuatro meses.

Revista de la Academia/ISSN 0719-6318/Volumen 34/Primavera 2022
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Condell 343, Providencia, Santiago de Chile
Dirigir toda correspondencia a revista-academia@academia.cl



Director

José Fernando García
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Comité Editorial

Dra. Graciela Batallán, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Lic. José Bengoa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Marcial Godoy-Anatívia, New York University, Estados Unidos
Dr. Jorge Larraín, Universidad Alberto Hurtado, Chile
Dra. Berengère Marques-Pereira, Universidad Libre de Bruselas, Bélgica
Dr. José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile
Dr. Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, IUF, CERLIS-CNRS., Francia
Dra. Teresita Mauro Castellarín, Universidad Complutense de Madrid, España.
Dra. Chantal Mouffe, Universidad de Westminster, Reino Unido
Dra. Nancy Nicholls, Universidad Católica de Chile, Chile
Dr. Tom Saldam, Universidad Libre de Amsterdam, Países Bajos
Dr. José Eduardo Serrato, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Dr. Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile
Dr. Patrice Vermeren, Universidad de París 8, Francia

Consejo de Redacción

Dr. Marcos Aguirre, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Kathya Araujo, Universidad de Santiago, Chile
Dr. Nelson Arellano, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Pablo Cottet, Universidad de Chile, Chile
Dr. Raúl González, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Cristina Hurtado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Gastón Molina, Universidad Central, Chile
Dr. Juan Ormeño, Universidad Diego Portales, Chile
Dra. Patricia Poblete, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Cristián Parker, Universidad de Santiago, Chile
Dr. Adán Salinas, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Mag. Pablo Solari, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dossier

Registros escritos de la diáspora africana en América Latina y El Caribe

REGISTROS ESCRITOS DE LA DIÁSPORA AFRICANA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE.

María Elena Oliva¹



Los estudios afrolatinoamericanos han tenido un desarrollo significativo en las últimas décadas en América Latina y el Caribe, generando una producción de conocimiento desde diversos enfoque teóricos y metodológicos, distintas disciplinas y con una participación activa de investigadores afro. En general, desde perspectivas reivindicativas se ha vuelto la mirada a las prácticas socioculturales de estos pueblos, como las danzas, las músicas, los aportes culinarios, las festividades religiosas o las organizaciones sociales, además de una necesaria revisión de documentación y archivos que han permitido comprender más ampliamente los roles históricos y contemporáneos que han tenido en nuestras sociedades.

Dentro de este campo, la producción escrita que las y los afrodescendientes han legado, ha comenzado a ocupar un lugar importante, que ha permitido comprenderlos como autores y autoras de una variedad de textos –ensayo, novela, poesía, prensa, artículos académicos, manifiestos, entre otros–, como productores de ideas propias, y como activos participantes del campo cultural, intelectual y literario de la región. Desde comienzos del siglo XIX en adelante estos registros han resguardado la memoria y producción intelectual de sus pueblos, permitiéndonos acceder a las reflexiones que ellas y ellos han generado y los caminos que éstas han seguido. Las luchas por la libertad, las continuas búsquedas por integrar las naciones latinoamericanas, las reivindicaciones identitarias, las denuncias contra el racismo, las demandas por igualdad de derechos, así como la articulación de raza, de clase y de género para evidenciar sus desventajosas condiciones, han sido algunos de los ejes transversales que podemos encontrar en sus textos.

Este dossier pretende ser un aporte en el estudio de los registros escritos que las y los afrodescendientes han producido en América Latina. Como tal, forma parte del proyecto de investigación Fondecyt de Iniciación 11220150 titulado “La prensa negra/afro en América Latina durante el siglo XX: dimensiones raciales, diaspóricas y políticas de las publicaciones en periódicos y revistas de la intelectualidad

¹ Chilena, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico: mariaelena.oliva@uacademia.cl

afrodescendiente”, pero presenta trabajos que sobrepasan la prensa, y ponen a nuestra disposición estudios sobre novelas y ensayos históricos, así como temáticas que cruzan la construcción de identidades colectivas, las mujeres y la violencia, la historia crítica y la conciencia diaspórica. Además, entrega una muestra interesante de autorías afrodescendientes en Chile, Brasil, Cuba, Costa Rica, Haití y su exilio.

Abre este dossier el artículo de Elsa Maxwell, “Martín Morúa Delgado, la Revolución haitiana y las rebeliones de esclavizados en el Caribe: apuntes sobre ‘El ensayo político o Cuba y la raza de color’”, en el que analiza uno de los trabajos ensayísticos de Morúa Delgado, intelectual y político afro de Cuba, que tuvo un importante rol entre fines del siglo XIX y comienzos del XX en los inicios de la época republicana de la isla. El ensayo que estudia Maxwell versa sobre la relevancia que Morúa Delgado le atribuye a la Revolución Haitiana en el Caribe, cuestión del todo relevante si se considera que fue publicado en 1883, mucho antes y en español, que los principales ensayos históricos y literarios que han puesto en un lugar central de la historia caribeña la hazaña de las y los negros de Saint Domingue. En ese sentido, problematiza su lugar en esta línea del pensamiento caribeño, a la vez que contextualiza su figura autorial y analiza las claves de su temprano ensayo.

Sigue el artículo de mi autoría, “Fragmentos de una conciencia afrodiaspórica en los periódicos *O Menelik* (São Paulo, 1915-1916) y *The Atlantic Voice* (Puerto Limón, 1934-1946)”, el que forma parte de los resultados parciales del proyecto de investigación sobre la prensa negra/afro al que se vincula este dossier. En este trabajo se analizan dos periódicos de la primera mitad del siglo XX con el objetivo de identificar elementos de una incipiente conciencia afrodiaspórica a partir de la revisión de columnas y escritos publicados en torno a un hito histórico: la invasión de Italia a Abisinia, actual Etiopía, que para entonces representaba el último territorio no colonizado por Europa en el continente africano.

El artículo de Wielka Aspedilla, “Creando un espacio seguro para proteger ‘el espacio entre las piernas’ y poder regresar a la tierra natal en *The Scorpion's Claw* de Myriam J.A. Chancy”, nos lleva a problemáticas más contemporáneas al ofrecernos un análisis de la segunda novela de esta escritora haitiana-canadiense en el que explora algunas claves de la literatura caribeña en diáspora, respecto a la experiencia del exilio y del retorno a la tierra natal, al ejercicio de la memoria, a la violencia hacia las mujeres y las estrategias para sobrellevarlo en el viaje a la tierra de los orígenes. La autora analizada se inscribe en una trayectoria de mujeres escritoras afrocaribeñas que se han aproximado a la historia de la región desde otros

enfoques y marcos interpretativos, muchas veces problematizando la historia pasada y reciente, así como las cargas culturales que portan en sus desplazamientos. Aspedilla explora estos aspectos esperando contribuir a una mejor comprensión de la rica literatura haitiana.

Finaliza el dossier el artículo de Ricardo Amigo, “Identidad y resistencia: nuevos escritos afroarriqueños”, que analiza las publicaciones de las y los afrochilenos generadas en los últimos cinco años, siguiendo la pista a los escritos afroarriqueños que el autor ya ha estudiado previamente. Se trata de textos que han sido concebidos en el marco del desarrollo del movimiento afrochileno en lo que va de este siglo, dentro del cual existen diversos intereses y enfoques. Amigo estudia esta producción desde el cruce de trayectorias individuales y colectivas, y desde el ejercicio escritural como un acto de intervención política en el que se juegan modos de representación y legitimidades en el campo intelectual. Este artículo nos propone una manera diferente y hasta ahora poco explorada de aproximarnos al pueblo afrochileno, sus voces, ideas y demandas.

Este dossier es tan solo una pequeña muestra de la inmensa producción escrita que las y los afrodescendientes en América Latina y el Caribe han puesto a nuestra disposición, y que resulta fundamental para conocer de primera mano sus anhelos, creencias, esperanzas, demandas, críticas y visiones de mundo, en medio de un contexto de movilizaciones afrolatinoamericanas que los ha visibilizado como los sujetos políticos que son, activos y co-constructores de la rica diversidad cultural de las sociedades nuestroamericanas.

MARTÍN MORÚA DELGADO, LA REVOLUCIÓN HAITIANA Y LAS REBELIONES DE
ESCLAVIZADOS EN EL CARIBE: APUNTES SOBRE *EL ENSAYO POLÍTICO O CUBA Y LA RAZA
DE COLOR*

Elsa Maxwell¹

Resumen/*Abstract*

Este artículo examina la forma en que el intelectual Martín Morúa Delgado aborda la historia de la Revolución haitiana y otras rebeliones de personas esclavizadas en el *Ensayo político o Cuba y la raza de color*, publicado en 1883. Las investigaciones anteriores acerca de Morúa Delgado han resaltado su obra novelística en torno a la esclavitud, así como su rol en la llamada “Ley Morúa”, la cual dio pie para la masacre de miles de afrocubanos en 1912, posterior a la muerte del autor. Complementando los estudios literarios e historiográficos anteriores, se examina la etapa temprana de la carrera de Morúa Delgado a partir del ensayo señalado, poniendo de relieve su revisión crítica de la historiografía colonial y su valorización de la Revolución haitiana.

Palabras claves: Martín Morúa Delgado; Revolución haitiana; historia caribeña; sublevaciones de esclavizados; intelectuales cubanos de color; siglo XIX

*MARTÍN MORÚA DELGADO, THE HAITIAN REVOLUTION, AND REBELLIONS OF THE
ENSLAVED IN THE CARIBBEAN: NOTES ON THE ENSAYO POLÍTICO O CUBA Y LA RAZA DE
COLOR*

*This article examines the way in which the Cuban intellectual Martín Morúa Delgado addressed the Haitian Revolution and other rebellions in his essay *Ensayo político o Cuba y la raza de color*, published in 1883. Previous research on Morúa Delgado has focused on his antislavery novels as well as on his role in the so-called “Morúa Law”, which was used as a pretext to massacre thousands of Cubans of color in 1912, two years after Morúa Delgado’s death. Complementing previous literary and historiographical studies, I examine the early stage of Morúa Delgado’s career as it relates to the aforementioned essay. The article emphasizes his critique of colonial history and his deep appreciation for the Haitian Revolution.*

Keywords: Martín Morúa Delgado; the Haitian Revolution; Caribbean history; uprisings of enslaved peoples; Cuban intellectuals of color; 19th century

¹ Estadounidense, Universidad Adolfo Ibañez. Correo electrónico: elsamaxwell@gmail.com

To have any just conception or measurement of the intelligence, solidarity and manly courage of the people of Haiti when under the lead of Toussaint L'Ouverture, and the dauntless Dessalines, you must remember what the conditions were by which they were surrounded; that all the neighboring island were slaveholding, and that to no one of all these islands could she look for sympathy, support and cooperation. [...] In Greek or Roman history nobler daring cannot be found.

Frederick Douglass (1893).



Introducción

Como señalan Philip Kaisary y Mariana Past (2019) en su reciente artículo, Haití y la revolución liderada por Toussaint L'Ouverture han sido fuente continua de inspiración e interés para los intelectuales y artistas caribeños desde el siglo XIX en adelante. Pensadores como Aimé Césaire, C.L.R. James, Alejo Carpentier, George Lamming y Derek Walcott les han otorgado un lugar protagónico en su producción intelectual y artística, volviendo una y otra vez a su significado cultural e histórico en obras teatrales, novelas y ensayos. Quizás el ejemplo más emblemático sea la obra del escritor trinitense C.L.R. James, autor no sólo del clásico *The Black Jacobins* (1938), sino también de un conjunto de textos que conforman su llamado “proyecto jacobino negro” (Douglas 2020). Dicho proyecto incluye un bosquejo biográfico de L'Ouverture publicado en 1931 y también dos obras de teatro publicadas en 1936 y 1967, respectivamente. Como señala la investigadora Douglas, el título de la primera obra, *Haiti: Toussaint Louverture: The Story of the Only Successful Slave Revolt in History*, es indicativo del objetivo político de James: refutar la idea común de los historiadores europeos de que la Revolución había sido un fracaso y una mera guerra de razas (2020: 5). Asimismo, James buscó transformar la representación pasiva de los esclavizados caribeños en agentes de cambio que forjaron su propio camino. En palabras de James, “I made up my mind that I would write a book in which Africans or people of African descent instead of constantly being the object of other people's exploitation and ferocity would themselves be taking action on a grand scale and shaping other people to their own needs” (Douglas 2020: 3).

Traigo a colación la obra de C.L.R. James porque nos sirve de antecedente para tomar en cuenta los escritos de otro intelectual caribeño, Martín Morúa Delgado, quien escribió extensivamente sobre la Revolución haitiana y Toussaint L'Ouverture unos cincuenta años antes del trinitense. Aunque los escritos de Morúa Delgado en torno a Haití predatan los de James, siguen siendo menos conocidos por razones que comentaremos más adelante. Pero no por ello son menos valiosos e interesantes, razón por la cual serán objeto del presente estudio. Martín Morúa Delgado nació en Matanzas, Cuba en 1857, hijo de un inmigrante vasco panadero y de una mujer de origen africano, de nación gangá, quien había sido llevada al Caribe en calidad de esclavizada (Guillén 2017: 141). En su adolescencia, Morúa Delgado trabajó como tonelero y luego como periodista autodidacta y lector en las fábricas de tabaco; en 1879 fundó su primer periódico, *El pueblo*, dedicado a defender los derechos del pueblo de color. Prontamente fue detenido por las autoridades coloniales por su participación en la Guerra Chiquita; una vez liberado, optó por exiliarse en los EE. UU (Cobb 1973). En esos años redactó el *Ensayo político o Cuba y la raza de color*, un texto de unas 60 páginas que trae a primer plano la Revolución haitiana y las rebeliones de esclavizados ocurridas en Cuba y en otras partes del Caribe. Al publicar el ensayo, Morúa Delgado dio inicio a una serie de obras –todas publicadas por el autor entre 1883 y 1903– dedicadas a reflexionar sobre la revolución ocurrida en Saint-Domingue; sobre el hombre que la lideró, Toussaint L'Ouverture; y sobre su relación con la lucha independentista que sucedía en su isla natal.

A pesar de la centralidad de la Revolución haitiana, la figura de L'Ouverture y las rebeliones de personas esclavizadas en el Caribe en el pensamiento de Morúa Delgado, estas publicaciones han recibido poca atención por parte de los estudiosos. Por un lado, la crítica literaria ha tendido a enfocarse en las dos novelas antiesclavistas del autor, publicadas tras su regreso a Cuba: *Sofía* (1891) y *La Familia Unzúazu* (1902). Estudios importantes incluyen el de William Luis (1990) y el de Lorna Williams (1994). Por otro lado, los especialistas que examinan el lugar de la Revolución haitiana en el pensamiento caribeño han tendido a centrarse en las mencionadas obras de Aimé Césaire, Alejo Carpentier, C.L.R. James, George Lamming y Derek Walcott (Douglas, 2020; Kaisary y Past, 2019). Por cierto, una notable excepción es el reciente libro de Carmen E. Lamas, *The Latino Continuum and the Nineteenth Century Americas* (2021), estudio que destaca la escritura de Morúa Delgado en torno a Haití y su relación al concepto del continuum latino decimonónico ideado por la autora.

Existen varios motivos que explican la relativa escasez de estudios sobre el pensamiento de Morúa Delgado en torno a la Revolución haitiana y otras rebeliones de personas esclavizadas. Por cierto, tiene relación con la naturaleza polémica del autor y por las decisiones tomadas a lo largo de su trayectoria política. Por un lado, cabe señalar que se había enemistado con algunos de los líderes de los cubanos de color más importantes de la época, entre ellos Rafael Serra y Juan Gualberto Gómez, pese a haber sido aliados en su juventud (Hoffnung-Garskof, 2021, 99; Morúa Delgado 1957b). Por ejemplo, Morúa Delgado había rechazado tajantemente la fundación del Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color liderado por Gualberto Gómez (Guillén 2017: 154; Helg 1995: 41). El autor también tenía diferencias políticas e ideológicas que generaron disputas con figuras revolucionarias como José Martí (Lamas 2021: 155). Sin embargo, según el análisis de Nicolás Guillén, los hechos que más causaron controversia en torno al autor sucedieron durante la última etapa de su carrera: cuando votó a favor de la Enmienda Platt mientras servía en la Asamblea Constituyente y cuando propuso una enmienda al código electoral en 1910.

Conocida como la “Ley Morúa”, esta prohibió la formación de “agrupaciones o partidos políticos exclusivos por motivos de raza, nacimiento, riqueza o título (*sic*) profesional” (Morúa Delgado 1957c: 239). Según Yoel Rodríguez Ochoa, la ley buscaba evitar la segregación de los partidos políticos: “Morúa Delgado fundamentó que él se oponía a cualquier grupo político racialmente exclusivo y excluyente, debido a que los cubanos no debían separarse según su raza. Al propio tiempo, presagió que una organización política integrada por negros podría irremediabilmente generar su antípoda, una organización compuesta sólo por blancos, y que este precisamente era ‘el conflicto’ que el proyecto de ley intentaba prevenir” (2017: 12). Sin embargo, otros han argumentos que dicha enmienda fue un grave error no solo porque limitaba los derechos de agrupación y de organización política de los cubanos de color (Guillén 2017: 153-155), sino también porque se prestó para la masacre que quitó la vida a miles de personas asociadas al Partido Independiente de Color, llevada a cabo por el Ejército cubano dos años después de la muerte del autor.² En cuanto a la responsabilidad del autor en los hechos, concuerdo con Onyria Herrera McElroy cuando afirma que sería “erróneo afirmar que la Ley Morúa provocó ‘una guerra racista’ si se tiene en cuenta el motivo político original y no la interpretación que se dio a los hechos” (1983: 21). No obstante, lo anterior, la figura de Morúa Delgado aún se asocia a la llamada Ley Morúa y

² Sobre la masacre de 1912, ver Helg (1995), Capítulo 7.

la masacre, lo que explica en parte porque su escritura sobre la Revolución haitiana y otras sublevaciones ha sido menos estudiada que la de otros intelectuales caribeños.

La falta de estudios sobre los escritos de Morúa Delgado en torno a la Revolución haitiana y otras rebeliones de esclavizados también puede explicarse por razones formales y materiales: a diferencia de las obras sobre Haití que fueron publicadas décadas más tarde por figuras canónicas como Césaire, Carpentier, James y Walcott, las publicaciones de Morúa Delgado eran de índole periodística y por lo mismo, mucho más cortas. Muchas fueron publicadas de forma segmentada en periódicos y revistas cubanos de corta duración. Por ello podrían ser consideradas “menores” en comparación con las obras de teatro y los libros históricos publicados en casas editoriales metropolitanas a mediados del siglo XX por los escritores caribeños ya nombrados. Y si bien los escritos de Morúa Delgado en torno a Haití fueron incluidos en las obras completas del autor –publicadas en 1957 en Cuba para conmemorar el centenario de su natalicio–, no han logrado la difusión ni la visibilidad de obras como *Los jacobinos negros* de James o la trilogía haitiana del Premio Nobel Derek Walcott (sobre estas obras ver Kaisary y Past 2019).

Martín Morúa Delgado, la Revolución haitiana y la reescritura de la historia caribeña

En su reciente libro, Carmen E. Lamas (2021) traza la presencia de la Revolución haitiana en la obra de Morúa Delgado a partir de un continuum cronológico que se extiende desde 1883 hasta 1903. Está compuesto por tres proyectos editoriales realizados por el autor. Como sugiere el análisis de Lamas, la presencia regular del tema de Haití en la obra de Morúa Delgado da cuenta de la centralidad de este hecho histórico en el pensamiento y la propuesta política del autor, particularmente durante su primer exilio en 1882. En este período, emprendió dos proyectos editoriales en los cuales prefigura el tema de la Revolución haitiana: el *Ensayo político o Cuba y la raza de color*, publicado en Nueva York en 1883 cuando el autor tenía alrededor de 25 años, y el segundo, la traducción de la biografía y autobiografía de L’Ouverture al castellano para el público lector hispanohablante, publicada al final de la década de 1880.³

³ Morúa Delgado tradujo *The Life of Toussaint L’Ouverture: The Negro Patriot of Hayti* publicado por John Rely Beard en 1853 y re-editada por James Redpath en 1863. La traducción realizada por Morúa Delgado fue publicada por partes en la *Revista Popular* en Cayo Hueso en 1889 y luego en Cuba en la revista *La Nueva Era* (1892) (Lamas, 2021, 178). Sin embargo, el autor lo hubiera deseado de otra forma: quiso que fuera publicada como un libro de 500 páginas para ser distribuido por las Américas (Lamas 178). Lo anterior da cuenta del alcance de su visión: para Morúa Delgado era imprescindible que el público lector hispanoamericano tomara conciencia de la Revolución haitiana y que viera en L’Ouverture la proyección de un líder negro que podría liderar el proceso independentista y republicado en su isla natal (ver Lamas, 2021, 177).

El tercer y último escrito acerca de Haití se enmarca en el contexto de su participación en la Asamblea Constituyente en Cuba y su votación a favor de la Enmienda Platt. Se trata del artículo “Toussaint L’Ouverture” publicado en la revista *Cuba y América* en 1903 (Lamas 2021: 195). Tomando en cuenta el alcance del presente artículo, interesa enfocar el análisis en el primer texto publicado por Morúa Delgado: *Ensayo político o Cuba y la raza de color*. Escrito para ser publicado en la prensa periódica⁴, el autor dividió en *Ensayo político* en once secciones; en esta ocasión, nos interesa concentrarnos en los primeros ocho apartados, puesto que en ellos prevalece el tema de la Revolución haitiana y su relación con Cuba.⁵

En la lectura de los apartados que se presenta a continuación, conviene señalar dos observaciones que dicen relación con el contexto en el cual escribía Morúa Delgado y que además orientan nuestro análisis: el primer punto tiene que ver con la formación autodidacta de Morúa Delgado. A diferencia de otros intelectuales caribeños que escribieron sobre la Revolución haitiana y la historia caribeña, Morúa Delgado no pudo completar sus estudios secundarios ni asistir a la universidad⁶. Según escribe Martha Cobb (1973), el autor debió abandonar sus estudios debido a la precaria situación económica de su familia y la opresión racial experimentada por ellos. A pesar de ello, Morúa Delgado siguió leyendo por su cuenta, comprando libros de historia, literatura y gramática con el poco dinero que ganaba en el trabajo. Señalamos lo anterior porque pone de relieve la impresionante labor intelectual lograda por Morúa Delgado en el *Ensayo político*, texto que redactó a los 25 años sin el apoyo de una educación formal, es decir, sin los recursos bibliográficos ni la guía que provee una educación universitaria. En este sentido, el *Ensayo político* nos parece un importante logro intelectual que posiciona a Morúa Delgado como un pensador significativo de su época. Como se verá a continuación, el *Ensayo político* evidencia no solo la vasta bibliografía y el profundo conocimiento histórico que manejaba Morúa Delgado, sino también su capacidad para entablar un diálogo con algunos de los pensadores colonialistas más establecidos de su época.

⁴ Una vez en Nueva York, Morúa Delgado publicó el *Ensayo político* en el periódico *El Separatista*. Sobre la decisión de publicar el Ensayo político en dicho periódico, ver Lamas 2021: 184-185.

⁵ En los apartados IX y XI, el autor desarrolla su posicionamiento político en torno a la situación de Cuba, presentando una posición claramente anticolonial. En el apartado IX, critica al Partido Liberal mientras que en los apartados X y XI expresa su rechazo no solo a la anexación a los Estados Unidos sino también a la vía autonomista en la cual se proponía mantener un vínculo con España. En esta época de la trayectoria de Morúa Delgado, la única opción aceptable es la independencia total de los poderes imperiales.

⁶ En el apartado III del *Ensayo político*, Morúa Delgado comenta sobre los artículos legales que excluyeron a los descendientes de africanos de las universidades en Cuba (1957a: 62). La referencia a la exclusión de los negros y mulatos de las universidades nos recuerdan de las barreras que jóvenes como Morúa Delgado debieron enfrentar en su búsqueda por acceder a la educación.

La segunda observación es que El *Ensayo político o Cuba y la raza de color* se gestó en el contexto de la represión y la censura colonial española que marcaron los años posteriores a la Guerra de los Diez Años. Como relata el autor en “Biografía de dos langostas” (1957b), tanto él como Gualberto Gómez fueron perseguidos por las autoridades coloniales por su cercanía con los revolucionarios involucrados en la Guerra Chiquita. El periódico de Gualberto Gómez, *La Fraternidad*, y el de Morúa Delgado, *El pueblo*, – ambos dedicados a los derechos de las personas de color– fueron cerrados y sus editores detenidos (Morúa Delgado, 1957b). Explica Guillén:

El ‘peligro negro’ que se quiso ver en la Guerra Chiquita [...] hizo que los hombres de piel oscura fueran vigilados y perseguidos por una razón más, aparte de la de su cubanía. Entre ellos Morúa, que luego de sufrir prisión en el castillo de San Severino, en Matanzas, obtuvo licencia para salir del país, rumbo a los Estados Unidos. El exilio de aquel voluntarioso joven se resolvió en jugosa influencia para su cultura y su carácter. (2017: 142)

Este es el contexto de injusticia y desplazamiento forzado en el que se gesta el *Ensayo político o Cuba y la raza de color*.⁷

Desde los primeros párrafos del texto, es evidente que el enfoque del *Ensayo político* será de índole histórica y que la Revolución haitiana será un eje clave de análisis:

Desde 1524 vienen sufriendo continuos martirios y vejaciones la raza negra en Cuba. [...] Quisiéramos que nuestros hermanos los cubanos retuvieran en su memoria todos los acontecimientos en la vida de la raza negra en todos los pueblos a que fue⁸ llevada; quisiéramos que a cada momento recordaran la historia, y en conciencia de sus propios actos, obren de acuerdo, evitando la sucesión de aquellos desastrosos pasajes que aún destilan sangre [...] sólo apuntaremos algunos rasgos de la revolución de Santo Domingo, en decir, los esenciales, cuya causa guarda entera analogía con la nuestra, pues que en general todos los

⁷ Alberto Baeza Flores, quien preparó las notas de su *Obras completas*, nos indica que Morúa Delgado estaba en Cayo Hueso cuando decidió viajar a Nueva York junto a Flor Crombet, pues en dicha ciudad esperaba encontrar mayores facilidades para publicar su *Ensayo político* (1957: 46).

⁸ En esta cita y en las que aparecen a continuación, se ha optado por respetar la ortografía original de las *Obras completas* (1957)

cubanos damos vida en nuestros sentimientos a los sacratísimos principios de libertad e independencia. (Morúa Delgado, 1957a, 48-49)

De este modo, el primer apartado presenta una lectura introductoria acerca de la Revolución haitiana, sobre todo tomando en cuenta a “los hermanos” que no conocían los acontecimientos ocurridos en la isla vecina (1957a: 52). Así, Morúa Delgado ofrece datos demográficos encontrados en otras historias de la Revolución: la división entre propietarios y esclavizados y los números de hacendados blancos, plebeyos blancos, mulatos y negros esclavizados. El autor pone énfasis en el dilema socio-afectivo de los mulatos, desconocidos por sus padres y negados el derecho a llevar su apellido. Asimismo, Morúa Delgado demuestra sensibilidad hacia los negros esclavizados en la colonia francesa, quienes “pugnaban por emanciparse del terrible yugo que los oprimía” (1957a: 51).

En este marco histórico-social, Morúa Delgado sitúa el argumento central del *Ensayo político*: que la amenaza de una guerra de raza en Cuba era totalmente infundada; que lo sucedido en Haití jamás podría ocurrir en Cuba. Como señala la historiadora Ada Ferrer, la invocación a una guerra de raza se trataba de una estrategia de miedo empleada con creces durante la Guerra Chiquita para incentivar el repudio hacia los revolucionarios: “According to detractors, the dark color of its supporters’ skin rendered transparent the movement’s political goal: not the establishment of an independent republic but the formation of an independent black republic. [...] The new uprising, then, was ‘only a prelude to race war’” (1999, 78). En este contexto, podemos leer el *Ensayo político* como una respuesta directa a dicha campaña de miedo. Morúa Delgado explica a sus lectores que los negros y los mulatos de Santo Domingo atentaron contra los blancos porque era el único método que conocían; los hacendados siempre habían dominado mediante el odio y la desconfianza, pues solo seguían el ejemplo de estos. En Cuba, en cambio, enfatiza que reinaba la igualdad y la confianza entre los grupos raciales:

Más no se cumplirá por cierto en Cuba tan terrible predicción. Los hombres de color piden uno y otro día y anhelan confundirse en estrecho abrazo con los blancos, de quienes desean ser tratados cual hermanos. La bandera tricolor que ondeó en Yara ostenta rojo triángulo, símbolo de la idea republicana, cuyos tres grandes principios son Libertad, Igualdad y Fraternidad. Cuba independiente no reconocerá diferencias entre sus ciudadanos, que gozarán de los mismos derechos, libres todos, todos iguales y hermanos como hijos de la misma madre, la patria, Cuba. (1957a: 52)

En el apartado II, Morúa Delgado vuelve a los acontecimientos históricos que se desarrollaban en Santo Domingo y los sitúa en relación con lo que sucedió en Francia en 1789. Yuxtapone los privilegios demandados por los hacendados y los derechos solicitados por los mulatos ante la Asamblea Nacional en París, haciendo hincapié en la ejecución de Lacomba (Lacombe), representante de los mulatos, a manos de los hacendados. “Ya empieza a fructificar [...] el árbol de la discordia. [...] ¿Quién tiró la primera piedra? Los colonos, la clase elevada, los blancos al fusilar a Lacomba que reclamaba un derecho legal” (1957a: 54). Aquí Morúa Delgado pone de manifiesto su desacuerdo con las interpretaciones historiográficas españolas que despreciaban el impacto y el significado de la Revolución haitiana y otras insurrecciones que sucedieron en el Caribe. En particular critica la argumentación e interpretación de José Comas, autor de *El mundo pintoresco: Historia y descripción de las Antillas* (1868) y la de Justo Zaragoza y Cucala, autor de *Insurrecciones de Cuba: Apuntes para la historia política de esta isla en el presente siglo* (1872). Las referencias anteriores son interesantes por varios motivos: por un lado, evidencian el interés del cubano en dialogar directamente con la historiografía colonialista, y más aún, su disposición a refutar las ideas racistas de historiadores aún vivos. Considérese, por ejemplo, que Zaragoza, un historiador español de renombre, murió en 1896 (Vázquez Cienfuegos), varios años después de la publicación del *Ensayo político*.

Por otro lado, las referencias bibliográficas señaladas dan cuenta de la forma en que Morúa Delgado buscaba proponer una lectura reivindicativa de la Revolución haitiana y otras insurrecciones caribeñas, anticipando así el proyecto de re-escritura de C.L.R. James. A partir de este apartado, entonces, observamos la emergencia de una visión histórica propia de la Revolución haitiana que desafiaba los sesgos eurocéntricos y colonialistas de la historiografía española. Algunos de los hechos que resalta y valora Morúa Delgado son los siguientes: el levantamiento liderado por Boukman; el asesinato brutal de dos mil mujeres de color por parte de los colonos; las disputas entre los blancos y los mulatos; el arribo de una escuadra del Imperio británico a petición de los hacendados; y, por cierto, la emergencia de una figura “formidable” que será el protagonista del tercer apartado: Toussaint L’Ouverture (1957a: 58).

Retomando a partir de lo anterior, el material del apartado III se divide en dos secciones y no sorprende que la primera se lea como un elogio a Toussaint L’Ouverture. Morúa Delgado alaba no solo el “gran genio”, “el elevado espíritu” y las “sabias ideas” del “gran militar y político [...] negro” (1957a: 58-9),

sino también sus variados logros: su ascenso al comando de la colonia; su derrota de las escuadras inglesas; y su redacción de la Constitución haitiana. Recalca que, si bien L'Ouverture murió indignamente en un calabozo, su nobleza y coraje perduraron hasta el final:

La antorcha del Derecho mostró al fin la infamia del déspota [Napoleón]. Leclerc y Rochambeau, quedaron grabados con sangre y fuego en el horizonte del crimen mientras Toussaint L'Ouverture brillaba en una bóveda azul, coronado con la aureola del martirio que en la sien le colocara la sacrosanta diosa de la Independencia. (1957a: 61)

A continuación, el autor gira su atención hacia Cuba y las amenazas de una guerra de razas empleadas por el gobierno español para atemorizar a la población y justificar la represión de las personas de color. Morúa Delgado argumenta que una guerra de razas jamás podría haber sucedido en Cuba porque a pesar de los esfuerzos de las autoridades coloniales por excluir a los negros, mulatos y mestizos —por ejemplo, negándoles el derecho de admisión al Seminario de la Habana por no cumplir con la pureza de sangre— había prevalecido el “espíritu cubano liberal” (1957a: 62) inspirado en la integración y la fraternidad. Señala que este mismo espíritu de apertura había permitido que se “[franqueara] las puertas de la ilustración a muchos que no tenían *muy escondida* su descendencia, cortada así el vuelo que llevaba la isla de convertirse en una sucesión de Haití” (1957a: 63, énfasis original). Desde el punto de vista de Morúa Delgado, entonces, esta tradición de inclusión aseguraba la armonía entre cubanos blancos y de color, pues como nota más adelante, a los hombres de color los trataban con respeto. En otras palabras, buscaba afirmar que el gran problema de Cuba no tenía que ver con divisiones internas, sino más bien su condición subordinada al poder colonial: “En Cuba necesitamos independencia de España, así como de toda otra nación. Ábranse para la raza negra las puertas de la enseñanza y del ejercicio de sus adelantos; crea el blanco en el amor; crea el negro en la sinceridad del blanco, y la unión que resulte de esta franca exposición y práctica de ambos sentimientos, nos traerá la independencia de la isla” (1957a: 63).

En el apartado IV, Morúa Delgado da continuidad a un tema ya presentado: trazar una nueva interpretación de la historia del Caribe a partir de una mirada anticolonialista. Su recuento de la historia caribeña trae a primer plano el vínculo entre la llegada de los españoles al Caribe y el afán de esclavizar a los indígenas y a los africanos con el pretexto de convertirlos al cristianismo. Asimismo, critica el argumento de que las sublevaciones y rebeliones realizadas por los indígenas y los africanos representaban su barbaridad e

inferioridad. Por el contrario, para Morúa Delgado dichas formas de resistencia al sistema esclavista constituían un acto natural, noble y legítimo en contra de la tiranía. Considérese la siguiente afirmación:

Los africanos que en 1506 se trajeron a Santo Domingo, ya en 1522 no pudieron resistir el peso de la despótica servidumbre, y se sublevaron seriamente, siendo reducidos de nuevo por sus tiranos. Y en esto que no ven los españoles más que un acto indigno e insubordinado, se extiende nuestra mirada y vemos la dignidad intuitiva del hombre, pugnando siempre por romper el yugo del despotismo y la soberbia dominadora. (1957a: 67-8)

Entre el apartado IV y el apartado V, el autor encara dos argumentos comúnmente empleados por los esclavistas para justificar la legalidad de la institución: por un lado, que está siempre había existido en la historia de las grandes civilizaciones, y, por otro lado, que los negros esclavizados habían sido reducidos a una degradación permanente y por ello no podían hacerse cargo de sí mismos. Con respecto al primer argumento Morúa Delgado concede irónicamente que sí, que es un hecho histórico que los “primeros pueblos primitivos” (1957a: 68) (llámese romanos, egipcios, babilonios o asirios) esclavizaban a otros seres humanos. Como contraargumento añade que la esclavitud “siempre tuvo también a su frente la soberana protesta de la libertad” (1957a: 68). Y con respecto al segundo argumento, Morúa Delgado recuerda a sus lectores (y por extensión a los historiadores colonialistas) que los mismos blancos fueron esclavizados por estas civilizaciones, si bien lograron recuperarse de dicha degradación:

No queremos decir nada de esa orgullosa raza caucasiana, existente tan sólo en la imaginación de sus abogados, y de la cual pretende descender la mayoría de los modernos escritores; y nada diremos, porque si bien es muy cierto que fue esclava, y que Grecia, Atenas y Esparta los contó por miles en otros tiempos [...] no es asimismo menos cierto que tras aquella bárbara opresión se rehabilitaron, y vemos hoy libre a la Europa que era ayer esclava. (1957a: 68-69).

En la segunda parte del apartado V, Morúa Delgado ahonda aún más en la historia de las sublevaciones y resistencias de los esclavizados y sus descendientes en el contexto caribeño. Destaca la Rebelión de Aponte del 1812 como ejemplo de la primera sublevación organizada en la Isla de Cuba, si bien recalca que no fue el primer acto de insubordinación de los esclavizados, pues desde los inicios de la esclavitud habían huido a los montes e instigado rebeliones menores contra los mayores y propietarios. Es evidente

que Morúa Delgado trae a colación la Rebelión de Aponte no solo porque representaba un vínculo concreto con la Revolución haitiana, sino también porque buscaba desmentir a los historiadores que afirmaban que Aponte y sus colaboradores tuvieron la intención de extinguir a los blancos mediante una guerra de razas. Es en este punto del *Ensayo político* que Morúa Delgado realiza su crítica más directa y vehemente a la generación de historiadores que difundía dichas ideas en las décadas previas: a Jacobo Pezuela y su *Ensayo histórico de la isla de Cuba* (1842); a Justo Zaragoza y su obra *Las Insurrecciones de Cuba: Apuntes para la historia política de esta isla en el presente siglo* (1872) y a Francisco Calcagno y su *Diccionario biográfico cubano* (1878). Reproducimos un fragmento de dicha crítica para ilustrar el tono y la potencia retórica de sus palabras:

“Extendía sus secretas esperanzas, mucho más que a la emancipación de su casta, a transformarla en señora de la blanca en toda la Isla,” dice el Sr. Pezuela [...] refiriéndose a la conspiración de *Aponte* y hablando de éste en particular [...] Querían “matar a todos los blancos para después quedarse ellos con sus mujeres”, concluye ridículamente un *Diccionario Biográfico Cubano* del Sr. Calcagno [...] Pero, ¿por qué no dijo el Sr. Pezuela, que el Parlamento inglés había discutido largamente la cuestión de la abolición de la esclavitud; que los franceses habían declarado libre los negros de sus posesiones en América; que la independencia de los Estados Unidos del Norte y la del mismo Haití era bastante inspiración. [...] ¿Por qué no dicen todos que aquella era la conspiración de la razón y el derecho del hombre, contra el falseamiento de las leyes de la naturaleza, y no sarcástica y criminalmente que era la *conspiración de Aponte*? [...] Y, por último, ¿por qué no dicen todos lo que hasta hoy han tratado esta cuestión, que el negro ha protestado siempre contra la tiranía que se le ha impuesto, y no contra los individuos de la raza que no es la suya? (1957a: 70-72, énfasis original)

A continuación, Morúa Delgado agrega un argumento adicional: si Aponte fue acusado de incitar una guerra de razas, ¿por qué no decir lo mismo sobre los portugueses, los napolitanos, los estadounidenses y los franceses, quienes también rebelaron contra la tiranía de poderes coloniales y monárquicos? El punto del autor cubano es que los historiadores retratan a estas luchas como honrosas y válidas, pero cuando se trata de la lucha por la emancipación de los hombres negros se interpretaba a priori como el exterminio de los blancos. “¡Siempre que hay un hombre de color, para que en él se personifique malignamente una revolución de razas!” (1957a: 73)

En el apartado VI, Morúa Delgado aborda otro momento clave en la historia de las sublevaciones en Cuba: la llamada Conspiración de la Escalera del año 1844. El autor argumenta que dicho complot no tenía nada que ver con una guerra de razas, sino más bien la frustración de los cubanos ante una serie de injusticias sancionadas por el gobierno colonial. Entre ellas, Morúa Delgado señala la aprobación de leyes electorales excluyentes; la expulsión del abolicionista David Turnbull, cónsul enviado a Cuba para hacer cumplir los tratados firmados con Inglaterra en torno al cese de la trata de esclavizados; y, por último, la negación de los derechos constitucionales a los cubanos, por ejemplo, cuando no se otorgaron escaños para diputados cubanos en las Cortes peninsulares. Según Morúa Delgado, esta última había incendiado el deseo por la independencia por parte de los cubanos, razón por la cual el nuevo Gobernador colonial, el General O'Donnell, no dudó en recurrir al miedo y al odio racial:

A tan formidable enemigo, cual es todo un pueblo, vio O'Donnell que no podría resistir sólo con la fuerza, y apeló al medio que ya se venía usando por todos sus antepasados en iguales circunstancias: la división de los cubanos; la guerra de razas. ¡Tal parece que sólo España oyó cuando dijo el político florentino, "Divide y reinarás"! Cambióse la escena. Ya no era la independencia la causa de las conspiraciones de la Isla. Era el exterminio jurado de la raza blanca por la de color. (1957^a: 80)

El resultado sangriento de dicho episodio –bien sabido hoy pero no necesariamente en ese entonces– es denunciado abiertamente por el autor: “Los fusilamientos sucedían a las sentencias de presidio, al presidio sucedía el destierro, al destierro el látigo. ¡Cuántas infelices víctimas sacrificadas por la infamia del déspota inhumano! ¡Cuánta sangre vertida por la envilecida barbarie de la ambición!” (1957a: 81). El énfasis que pone en la Conspiración de la Escalera nos parece significativo no solo por la forma en que replantea los acontecimientos desde un punto de vista anticolonial, sino también porque traza un hilo entre la lucha por la libertad en el siglo XIX y las primeras sublevaciones de personas esclavizadas en el siglo XVI comentadas en los apartados anteriores. Evidentemente, Morúa Delgado veía al *Ensayo político* como un plataforma para visualizar y difundir una nueva historia del Caribe que giraba en torno a la resistencia contra la opresión colonial esclavista y la incansable lucha por la libertad de los caribeños.

El apartado VII retoma el tema anterior al presentar un elogio a Gabriel de la Concepción Valdés (Plácido), el poeta cubano asesinado por el gobierno colonial en el marco de la Conspiración de la Escalera. “Devorado por la voraz sed de sangre [...] del inhumano O'Donnell”, Morúa Delgado lamenta la pérdida

del “mártir de la libertad de Cuba” (1957a, 81), ejecutado por haber denunciado las injusticias del poder colonial. “¿Es esto ser enemigo de la raza blanca?” pregunta el autor (1957a: 82). Claramente no para Morúa Delgado, pues afirma con fuerza que el poeta se había inspirado en el principio de la libertad; jamás le había interesado incitar el odio entre las razas. A continuación, Morúa Delgado vuelve a encarar al historiador español Justo Zaragoza, pero en este caso, trae a colación un tema no tocado en los apartados anteriores. Se refiere a una idea planteada por este mientras servía como secretario del gobierno político de la Habana: replicar la política norteamericana creando una colonia en la costa de África para devolver a las personas negras y de color en Cuba a su supuesto lugar de origen. Como señala la extensa cita de Zaragoza reproducida en el ensayo de Morúa Delgado, el propósito de dicha propuesta era no solo acabar con la esclavitud sino también “extinguir la raza negra en Cuba” (Morúa Delgado, 1957a: 85). La idea le parecía tan absurda e inconcebible no solo porque era materialmente imposible, sino también porque desconocía la libertad de decisión de los cubanos negros y de color: “¿con qué derecho podría nadie emprender la realización de tan bastardo provecho?” (1957a: 85). Acto seguido, señala la ridiculez de un artículo legal que pedía consultar a los libertos sobre su deseo de regresar a África al momento de ser liberados. Siempre astuto y mordaz, Morúa Delgado escribe: “Y como quiera que los cubanos libertos no *estuvieron en África jamás* claro está que no pueden volver a aquel lugar” (1957a: 87, énfasis original). Por cierto, la idea de retornar a África no estaba en sincronía con los valores políticos ni el concepto de la cubanía de Morúa Delgado; para él, los esclavizados y sus descendientes (como él) eran tan cubanos como los criollos blancos. Merecían prosperar en su isla natal y gozar de los mismos derechos: el derecho al voto, a la educación y a la libertad de acción (Morúa Delgado 1957a: 78; Maxwell 2021).

En el apartado VIII, el último que comentaremos en este estudio, Morúa Delgado vuelve a refutar la amenaza de una guerra de razas en Cuba, pero en esta ocasión, a partir de un argumento afectivo. Parte reconociendo que no todos los españoles tenían una perspectiva tan inhumana y nefasta como la del Sr. Justo Zaragoza. Como explica Morúa Delgado, a diferencia de los hombres blancos en los Estados Unidos que rechazaban a los hijos que tuvieron con mujeres negras⁹, los cubanos blancos solían aceptar e incluso criar a sus hijos que nacían de relaciones con mujeres negras. “Cuba no es Norte-América. En Cuba el padre blanco no se ha desdeñado en dar el dulce título de hijo al niño de piel cobriza, fruto de su campoñera

⁹ Frederick Douglass (1963) presenta un análisis muy interesante sobre la relación entre hombres blancos y sus hijos mulatos en los Estados Unidos en su primera autobiografía *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave* publicada por primera vez en 1845. Ver el capítulo uno.

africana. El padre blanco en Cuba no se ha pensado jamás en que le denigrase el tierno ser de sangre intermedia llamándole padre” (Morúa Delgado, 1957a: 88). Es por ello, afirma Morúa Delgado, que las falacias sobre una guerra de razas diseminadas por Zaragoza no podían suceder en Cuba por el vínculo afectivo entre cubanos blancos y de color. Sus palabras son sucintas pero claras: “no vemos en nuestros hermanos de raza el discordante espíritu que domina a tan venenoso escritor [Zaragoza]” (Morúa Delgado, 1957a: 89).

Sin lugar a duda, se trata de una crítica que no solo buscaba refutar las afirmaciones de Zaragoza en torno a una guerra racial, sino también cuestionar la rigurosidad y calidad de la investigación sobre las insurrecciones de esclavizados en Cuba realizada por el condecorado historiador español. Morúa Delgado deja en evidencia sus vacíos y omisiones, insinuando una serie de preguntas: ¿Cómo no había tomado en cuenta Zaragoza este importante factor –las relaciones familiares y afectivas entre cubanos blancos y negros– en su análisis de la sociedad cubana y las relaciones raciales? Si era tan conocer de la historia cubana, ¿cómo podía aseverar con tanta seguridad una guerra de razas si desconocía elementos básicos sobre la composición y las relaciones sociales de la isla? En palabras del autor:

“¿Y cómo no replicar, si cuando en el convencimiento de todos está que la raza de color no abriga odios que se le acusan; cuando todos trabajan unidos con el nombre de cubanos para conquistarse una patria que se les usurpa; cuando en una guerra de doce años se ha visto al jefe negro combatir al común enemigo al lado del jefe blanco; cuando todos está dispuestos a confundirse en el más estrecho abrazo”? (Morúa Delgado, 1957a: 89).

Con esta cita cerramos el análisis de *Ensayo político*, observando que expresa no solo su deseo de ver unidos a todos los cubanos en la lucha por la independencia –anhelo que marcará sus escritores posteriores– sino también su crítica acérrima a la historiografía colonialista y sus proponentes principales como Justo Zaragoza.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos presentado un estudio del *Ensayo político y Cuba y la raza de color* de Martín Morúa Delgado, procurando dar visibilidad a una faceta menos estudiada de la obra del autor cubano. Aunque el campo académico ha examinado en detalle las obras de intelectuales caribeños negros

como C.L.R. James y Dereck Walcott, son pocos los estudios que han indagado en los escritos de Morúa Delgado que se centran en la Revolución haitiana y la historia caribeña. La escasez de estudios se explica en parte por el carácter polémico del legado del autor, sobre todo en relación con el periodo tardío de su carrera, y en parte por las condiciones materiales de sus escritos tempranos, publicados de forma segmentada en revistas de corta duración. Notamos que, a diferencia de generaciones posteriores de intelectuales caribeños, la formación de Morúa Delgado fue autodidacta, ya que por motivos económicos y sociales no pudo completar sus estudios escolares ni asistir a la universidad. Con esfuerzo siguió sus lecturas de forma independiente, evidente en las extensas referencias bibliográficas y el sólido manejo de la historia europea y americana que presenta en el *Ensayo político*.

En cuanto al análisis del *Ensayo político*, presentamos un estudio de los primeros ocho apartados de este, dada su relevancia al tema señalado. Enfocamos nuestros comentarios en torno a varios ejes temáticos que recorren el ensayo: en primer lugar, la refutación de la posibilidad de una guerra de razas en Cuba. Sobre este punto Morúa Delgado denuncia no solo a los representantes del gobierno colonial como el Gobernador O'Donnell, sino también a sus historiadores, quienes se habían encargado de tergiversar la historia de la lucha anti-esclavista y anticolonial con el fin de crear división y miedo entre los cubanos. En particular critica las aseveraciones de Justo Zaragoza, funcionario del gobierno español e historiador condecorado en Madrid. En este sentido, Morúa Delgado no dudaba en delatar los planteamientos eurocéntricos y racistas de la historiografía colonial que insistía en catalogar las insurrecciones como actos de barbarie e insubordinación. O que proponía la idea de devolver a África a personas que jamás habían tocado la tierra de dicho continente.

En segundo lugar, observamos la forma en que el *Ensayo político* plantea una visión propia y anticolonial de la historia caribeña que valoraba el papel de líderes como Toussaint L'Ouverture y Gabriel de la Concepción Valdés en su lucha por la libertad. Del mismo modo, Morúa Delgado reivindica las resistencias de menor escala realizadas por los siglos por personas esclavizadas, tanto indígenas como africanas, destacando la manera en que huían a los montes y rebelaban contra sus propietarios. El autor recalca una y otra vez que el propósito siempre era la búsqueda legítima por la libertad y la independencia, y en ningún caso el exterminio de los blancos. En este sentido, vemos cómo Morúa Delgado anticipa el proyecto histórico emprendido por C.L.R. James y otros intelectuales caribeños en el siglo XX, en cuanto

propone una relectura de la historia caribeña a partir de una perspectiva local y anticolonial que trae a primer plano la agencia de los caribeños.

Para cerrar, nos parece importantísimo destacar el aporte de Martín Morúa Delgado al desarrollo de una historia antiesclavista y anticolonial de Cuba y el Caribe en general. En un período de persecución racial y política, Morúa Delgado se atrevió a hablar contra el poder colonial, empleando la palabra escrita como herramienta para denunciar siglos de opresión e injusticia. Sin lugar a dudas, se trata de un gran pensador caribeño y afrolatinoamericano cuya obra merece ser estudiada en mayor profundidad y puesta en relación con las obras de otros intelectuales de la región.

Referencias bibliográficas

Baeza Flores, A. (1957). Notas. *Integración cubana y otros ensayos. Obras completas de Martín Morúa Delgado, Tomo III*. La Habana: Comisión Nacional del Centenario de Don Martín Morúa Delgado.

Cobb, M. Martín Morúa Delgado. *Negro History Bulletin*, (26)1, p. 12.
<https://www.jstor.org/stable/44175494>

Douglas, R. (2020). Unsilencing the Haitian Revolution: C. L. R. James and *The Black Jacobins*. *Atlantic Studies*, (19)2, pp. 281-304.
<https://doi.org/10.1080/14788810.2020.1839283>

Douglass, F. (2013). Lecture on Haiti. *Great speeches by Frederick Douglass*. J. Daley (Ed.). Dover, pp. 105-24.

Douglass, F. (1963). *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave*. Doubleday.

Ferrer, A. (1999). *Insurgent Cuba: Race, nation, and revolution, 1868-1898*. The University of North Carolina Press.

Guillén, N. (2017). Martín Morúa Delgado En: D. García Ronda (Compiladora), *¡Aquí Estamos! El negro en la obra guilleneana*. (pp. 141-157). Sensemayá.

Helg, A. (1995). *Our Rightful Share: The Afro-Cuban struggle for equality, 1886-1912*. The University of North Carolina Press.

Herrera McElroy, O. (1983). Martín Morúa Delgado, precursor del afro-cubanismo. *Afro-Hispanic Review*, (2)1, pp. 19-24. https://www.jstor-org.ezp2.lib.umn.edu/stable/23052824?sid=primo#metadata_info_tab_contents

Hoffnung-Garskof, J. (2021). *Migraciones raciales. La ciudad de Nueva York y la política revolucionaria en el Caribe español, 1850-1902*. Trad. Alberto Arce. Michigan Publishing.

Kaisary, P. y Past M. (2019). Haiti, principle of hope: Parallels and connections in the works of C.L.R. James, Derek Walcott, Aimé Césaire, and Édouard Glissant. *Atlantic Studies*, (17)2, pp. 260-280. <https://doi-org.ezp1.lib.umn.edu/10.1080/14788810.2019.1666633>

Lamas, C.E. (2021). *The Latino Continuum and the Nineteenth-Century Americas. Literature, translation, and historiography*. Oxford University Press.

Luis, W. (1990). *Literary bondage: Slavery in Cuban narrative*. University of Texas Press.

Maxwell, E. (2021). Tres autores caribeños: la esclavitud y la esfera pública decimonónica en las obras de Mary Prince, Mary Seacole y Martín Morúa Delgado. *Cuadernos de Literatura*, (25)14. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cl25.tace>

Morúa Delgado, M. (1957a). Ensayo político o Cuba y la raza de color. En: *Integración cubana y otros ensayos. Obras completas de Martín Morúa Delgado, Tomo III*. La Habana: Comisión Nacional del Centenario de Don Martín Morúa Delgado, pp. 45-107.

Morúa Delgado, M. (1957b). Biografía de dos langostas que parecen hombres. En: *Integración cubana y otros ensayos. Obras completas de Martín Morúa Delgado, Tomo III*. La Habana: Comisión Nacional del Centenario de Don Martín Morúa Delgado, pp. 8-32.

Morúa Delgado, M. (1957c). Enmienda adicional al Artículo 17 de la Ley Electoral. En: *Integración cubana y otros ensayos. Obras completas de Martín Morúa Delgado, Tomo III*. La Habana: Comisión Nacional del Centenario de Don Martín Morúa Delgado, pp. 239-40.

Rodríguez Ochoa, Y. (2017). Martín Morúa Delgado y la integración nacional en Cuba. *Estudios históricos*, (9)18, pp. 1-14. <http://www.estudioshistoricos.org/18/eh1815.pdf>.

Williams, L.V. (1994). *Representations of slavery in Cuban fiction*. University of Missouri Press.

Vázquez Cienfuegos, S. (sin fecha). *Justo Zaragoza y Cucala*. Real Academia de la Historia. <https://dbe.rah.es/biografias/6520/justo-zaragoza-y-cucala>

FRAGMENTOS DE UNA CONCIENCIA AFRODIASPÓRICA EN LOS PERIÓDICOS *O MENELIK*
(SAO PAULO 1915-1916) y *THE ATLANTIC VOICE* (PUERTO LIMÓN 1934-1946)¹

María Elena Oliva²

Resumen/Abstract

Este artículo estudia la dimensión afrodiaspórica en los periódicos *O Menelik* (São Paulo, 1915-1916) y *The Atlantic Voice* (Puerto Limón, 1934-1946), entendidos como parte de la prensa negra/afro, es decir, de la expresión letrada de voces que se reconocían como negras/afrodescendientes y buscaban participar de los debates nacionales e internacionales desde un espacio propio y colectivo. Por un lado, se analizan estas publicaciones en sus respectivos contextos locales, considerando el rol que tuvieron al visibilizar y problematizar algunos de los temas de interés para sus determinadas comunidades lectoras. Por otro lado, se busca identificar en los textos que publicaron elementos discursivos que entreguen pistas clave de la configuración de una conciencia afrodiaspórica incipiente entre la intelectualidad negra/afro de América Latina y el Caribe, durante las primeras décadas del siglo XX.

Palabras clave: prensa negra/afro; afrodiáspora; intelectualidades negras/afrodescendientes; *The Atlantic Voice*; *O Menelik*

FRAGMENTS OF AN AFRODIASPORIC CONSCIOUSNESS IN THE NEWSPAPERS *O MENELIK*
(SAO PAULO 1915-1916) AND *THE ATLANTIC VOICE* (PUERTO LIMÓN 1934-1946)

This article studies the Afrodiasporic perspective in the newspapers O Menelik (São Paulo, 1915-1916) and The Atlantic Voice (Puerto Limón, 1934-1946), considered part of Latin America's Black/Afro press. This category refers to the literate expression of subjects who recognize themselves as Black/Afro-descendants and sought to participate in national and international debates from an individual and collective space. I will analyze these publications in their respective local contexts, considering their role in visibilizing and problematizing some of the topics of interest for their specific reading communities. I aim to identify discursive elements in the published texts that may offer key insight into an incipient Afrodiasporic consciousness among Black/Afro intellectuals in Latin America and the Caribbean during the first decades of the 20th century.

Keywords: Black periodical publications; African diaspora; Black/Afro-Descendant Intellectuals; The Atlantic Voice; O Menelik

¹ Este artículo presenta resultados parciales del proyecto Fondecyt de Iniciación 11220150: “La prensa negra/afro en América Latina durante el siglo XX: dimensiones raciales, diaspóricas y políticas de las publicaciones en periódicos y revistas de la intelectualidad afrodescendiente”, 2022-2025, del cual soy la investigadora responsable.

² Chilena, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. mariaelena.oliva@uacademia.cl



Introducción: afrodiáspora y prensa negra/afro en América Latina y el Caribe

Desde hace varias décadas, en América Latina y el Caribe el estudio de las revistas y periódicos ha tomado un destacado interés, desarrollando un ámbito de investigación específico dentro del campo intelectual de la región (Altamirano y Sarlo; Tarcus; Viu; Zamorano) que, entre otras cosas, ha puesto en relieve el rol de estas publicaciones periódicas en la formación del imaginario nacional bajo el tiempo republicano, las redes intelectuales que han articulado, las disputas ideológicas que han cruzado sus páginas, así como las materialidades utilizadas en distintas épocas y los cruces con las artes visuales. Una parte de este gran corpus, todavía inexplorado a cabalidad, fue impulsada por un sector de la población, el afrodescendiente, develando su participación activa en la creación de una cultura impresa y en el campo intelectual de la región (Alberto; Fernández; García; Geler; Valderrama). Aunque dicha participación no siempre revela el origen afrodescendiente ni vincula esta identidad a sus proyectos editoriales³, en la mayoría de los casos sí se plantean como periódicos y revistas al servicio de una comunidad negra/afrodescendiente, por lo que se hace necesario identificar sus particularidades.

Denomino “prensa negra/afro” a un conjunto de publicaciones periódicas elaboradas por editores, periodistas y columnistas –mujeres y hombres–, que se reconocen como negros/afrodescendientes, generan un contenido de interés para su propio colectivo, y tienen la pretensión de llegar a las/os lectores negros/afrodescendientes en particular y a los lectores en general. Se trata de periódicos y revistas sociales y culturales que tuvieron una corta vida, salvo algunas excepciones –como la revista *Nuestra Raza* de Montevideo que se publicó por quince años ininterrumpidos–, principalmente por las dificultades económicas para mantener estos proyectos editoriales, pero que vistos en conjunto cubren casi todo el período republicano, desde mediados del siglo XIX hasta fines del siglo XX, en Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba y Uruguay, hasta donde se tiene conocimiento. Aunque no están presentes en todos los países de la región, los que existen son bastante representativos de las demandas por

³ Por ejemplo, en Cartagena de Indias, Colombia, Francisco Florez-Bolívar identifica una amplia circulación de periódicos editados por negros/afrodescendientes durante las primeras décadas del siglo XX, entre los que destaca *El Mosquito* (1910), *La Verdad* (1912) o *El Grito de la Democracia* (1912), cuyos intereses no expresaban ni estaban dirigidos necesariamente a la colectividad negra/afrodescendiente de la ciudad (94).

integración a las sociedades nacionales y sus procesos de modernización, como de las contribuciones de los negros/afrodescendientes en los ámbitos letrados a nivel latinoamericano.

El estudio de las revistas y periódicos publicados por negros/afrodescendientes en particular abre diversas líneas de trabajo, con relación a su materialidad como objeto cultural, a sus contenidos discursivos, y al lugar que ocupan tanto en el campo de estudios revisteriles como dentro del campo de estudios afrolatinoamericanos. Para este artículo me interesa uno de esos aspectos, que entiende a estas publicaciones periódicas como un importante soporte material de las discursividades de las intelectualidades negras/afro que participan en ellas en una determinada época, por lo que mi objetivo es analizar la producción discursiva que se despliega en estos proyectos editoriales y colectivos como espacios de difusión de sus ideas. Una de esas discursividades es la diaspórica.

La prensa negra/afro, sobre todo de la primera mitad del siglo XX, sigue un formato bastante estándar en cuanto a sus secciones, por lo que a pesar de estar dirigidas a un espacio local y a un público específico – tenemos que considerar que muchas veces ni siquiera alcanzan una distribución nacional–, la sección de internacionales tiene un rol que llama la atención, ya que va más allá del deseo cosmopolita de toda publicación de prensa o cultural que se precie de tal. Las noticias internacionales –en buena medida, aunque no exclusivamente– corresponden a sucesos o reportes que afectan u ocurren a otras comunidades negras/afro en el mundo, principalmente en Estados Unidos y Europa.

En estudios previos sobre revistas como *Adelante* (La Habana, 1935-1939) y *Nuestra Raza* (Montevideo, 1933-1948), los éxitos y triunfos de artistas y deportistas afrodescendientes, como Joe Louis o Josefina Baker, son seguidos con atención, así como también se difunden poemas y cuentos de escritores, como Nicolás Guillén o Langston Hughes, y se siguen casos de discriminación racial como el de los chicos de Scottboro en Estados Unidos (Oliva, 2022). Llama la atención no sólo el énfasis en temas internacionales de interés para las comunidades negras/afro a las que están dirigidas estas publicaciones, sino también la manera en que se presentan, transmitiendo orgullo por los logros conseguidos o preocupación por el avance del racismo en diferentes aspectos. El tratamiento de estos temas da cuenta de algo más que sensibilidades comunes; tampoco es simple solidaridad, sino una toma de posición editorial y autorial que expresa la relativa o incipiente conciencia de una historia y experiencias compartidas, es decir, de lo que podemos denominar una conciencia afrodiaspórica.

La diáspora africana o afrodiáspora es un concepto que refiere tanto al proceso histórico violento de migración forzada desde África a América –y a otras latitudes– en el marco de cuatro siglos de colonialismo europeo, como al enfoque teórico-analítico que reivindica la identidad afrodescendiente en América y la apropiación de una historia que pone el acento en las luchas por la libertad más que en la esclavitud. Como enfoque, ha tenido un desarrollo importante en Estados Unidos y las zonas de habla inglesa del Caribe, así como en Brasil, y algo más tardío en las zonas de habla hispana en América Latina y el Caribe⁴, muy vinculado al movimiento afrodescendiente en la región en los años ‘90 (Oliva, 2017)⁵.

Sin embargo, y esta es mi hipótesis de trabajo, la conciencia de pertenecer a esta diáspora es anterior a su categorización y desarrollo analítico y organizativo, y es posible rastrearla en la prensa negra/afro, teniendo en cuenta algunas consideraciones. Lea Geler, en su importante estudio sobre los periódicos afroporteños del siglo XIX, señala que no es posible afirmar la existencia de una conciencia afrodiaspórica que se expresa en esta prensa con la sola mención de ciertas categorías como África o raza negra, aun cuando se hable de hermanos de raza o de un origen común, pues no se trata de un proceso mecánico. Sin embargo, considera la posibilidad de observar el surgimiento de un sentimiento diaspórico en ciertos vínculos e identificaciones enunciadas, que no explora mayormente.

En ese sentido, y siguiendo esta importante observación de la autora, sostengo que la manera en que estas categorías son expresadas o movilizadas en un texto entrega una clave de interpretación para aproximarnos a una conciencia afrodiaspórica, sobre todo cuando en estas publicaciones se toma una posición que identifica la afrodescendencia –ya sea en su categorización de negro, negra y/o afrodescendiente⁶–, como un lugar de enunciación. Esto puede observarse en torno a algunas fechas y/o acontecimientos que marcan

⁴ Para esta reflexión interesa el desarrollo del enfoque afrodiaspórico entre las intelectualidades negras/afro, más que el uso y/o institucionalización de la categoría, que es más tardío y tiene otras derivas analíticas.

⁵ Cabe mencionar que en las zonas de habla hispana ya a fines de los años ‘70 en el marco de los tres Congresos de la Cultura Negra en América (Colombia, 1977; Panamá, 1980, Brasil, 1982), podemos encontrar el enfoque afrodiaspórico, pues no sólo se pensó en otra categoría de autoadscripción (de la de afroamericanos, que décadas más tarde derivó en afrodescendientes), si no que se hizo evidente el giro en la manera de concebir su propia historia y en la manera de articularse colectivamente en espacios de acción conjunta.

⁶ En este artículo utilizo los conceptos negro y afrodescendiente no como equivalentes, sino como dos categorías de autoadscripción utilizadas por sujetos que se reconocen como parte de ese colectivo racializado. Involucran contenidos distintos y dan cuenta de épocas históricas diferentes: la categoría de identidad negro/a predomina durante la primera mitad del siglo XX y hasta los años setenta aproximadamente, mientras que la de afrodescendiente y sus derivados es más usada a fines del siglo XX en América Latina y el Caribe. No obstante, estas diferencias, ambas categorías están actualmente vigentes.

momentos de alta intensidad de esta incipiente conciencia afrodiaspórica. En la primera mitad del siglo XX, uno de esos momentos parece ser la invasión de la Italia de Mussolini a Etiopía que desató, entre 1935 y 1936, un segundo conflicto bélico entre las partes. Si bien este acontecimiento acaparó el interés de la prensa en general por el avance del fascismo que representaba, en la prensa negra/afro que estaba en circulación por la época tuvo un tratamiento particular, no sólo porque se siguieron atentamente los detalles y la escalada del conflicto, sino sobre todo porque las noticias situaban a África como un lugar de origen común y a Abisinia como el último bastión libre del colonialismo europeo en el continente africano.

En este caso, interesa seguir la pista de este conflicto y los fragmentos que se puedan advertir de esta conciencia afrodiaspórica, particularmente en periódicos. Aunque he considerado a revistas y periódicos sin distinción como parte de la prensa negra/afro, pues en algunas dimensiones pueden superponerse, es importante estimar algunas especificidades. Entiendo por periódicos a un tipo de prensa de alta frecuencia, diaria, semanal o quincenal, que busca entregar información a un público lector amplio (Tarcus); no obstante, al estar elaborados por, y dirigidos al público lector de, la comunidad negra/afrodescendiente, tienen una orientación determinada por sus intereses. Bajo esta perspectiva, los periódicos de las comunidades negras/afrodescendientes forman parte de la prensa escrita que desde las últimas décadas del siglo XIX se vincula a los procesos de modernización latinoamericana, y en ese sentido su aparición tiene relación con la diversificación de los periódicos y la configuración de públicos diversos y especializados (Santa Cruz). Para este análisis se han estudiado dos publicaciones que escapan a las zonas hispanohablantes latinoamericanas. Por un lado, el periódico *O Menelik* se publica en Brasil y representa un hito en la prensa negra paulista, una de las más importantes a nivel afrodescendiente en ese país; y, por otro lado, *The Atlantic Voice*, un periódico costarricense, pero de Puerto Limón, zona afroantillana que para la década de los treinta tenía una alta población que solo hablaba inglés y que no era reconocida como parte integrante de este país hispanohablante. En ambos casos, el conflicto ítalo-abisinio tiene un lugar y tratamiento destacado, que permite identificar fragmentos de una conciencia afrodiaspórica en formación.

The Atlantic Voice, o la voz (afro)antillana

En Centroamérica y particularmente en Costa Rica, Puerto Limón y sus zonas aledañas, marcadamente atlánticas o caribeñas, se caracterizan por su alta población afrodescendiente y el legado cultural que han dejado. Investigadoras como Anacristina Rossi y Valeria Grinberg Pla han estudiado esa cultura afroantillana, principalmente en sus expresiones escritas, destacando lo nutrida y dinámica que fue durante

la primera mitad del siglo XX. Los periódicos de los negros limonenses dan cuenta de esa actividad cultural, al mismo tiempo que son parte resultante de ella. Las logias, los centros culturales, la actividad religiosa y espiritual muestran una permanente organización social que se plasma en las páginas de los diversos proyectos editoriales que se desarrollaron y en los que participaron figuras como Dolores Joseph, Samuel Nation, Alderman Roden o Marcus Garvey.

La prensa negra/afro que aquí se despliega tiene ciertas particularidades respecto a otros casos previamente revisados (Oliva, 2022). Se trata de una prensa escrita en inglés y no en castellano, producida por jamaicanos o sus descendientes, de manera que la órbita británica tiene un peso específico en estos espacios y la condición migrante de sus impulsores y lectores muestra una mayor tendencia a mirar fuera del territorio. Esto no quiere decir que lo local no tenga preponderancia; por el contrario, se trata de una prensa atenta a la situación de los trabajadores de las bananeras, al racismo, a los derechos laborales y civiles, sobre todo en la medida que sus hijos e hijas, pese a nacer en esa tierra, no eran reconocidos como sus ciudadanos (Senior). Sin embargo, como destaca Rossi, es una prensa en vínculo con el mundo, pues se relacionan “al resto del Caribe, por sus islas de origen, esencialmente Jamaica, y a Europa y a todas las posesiones de la Corona por ser súbditos británicos. Por lo tanto, abundan las noticias internacionales: se habla de Gran Bretaña, la India, África y Asia como si fueran parte de su vida —en cierta medida lo son—” (156).

En ese contexto nace uno de los periódicos más longevos de la zona: *La Voz del Atlántico/The Atlantic Voice*, que se publicó semanalmente los días sábado entre 1934 y 1946, con una sección en español y otra en inglés que no era una traducción, sino dos partes de un mismo periódico, pero dirigidos a públicos lectores distintos, con información y noticias diferenciadas. A lo largo de los años mantuvo su formato de ocho planas, destinando prácticamente partes iguales a cada idioma. Rogelio Gutiérrez fue el director de la sección en español, la que consta de un editorial, cartas al diario, anuncios económicos, sección de sociales, rincón literario, sección de deportes, entre otras, y estaba principalmente dirigida a la población hispanoparlante del atlántico costarricense. Mientras que Roden el primer año y luego Nation entre 1935 y 1942, el año de su muerte, se hicieron cargo de la sección en inglés, la que cuenta con un editorial, columnas, cartas al diario, anuncios económicos, ítems de interés general y noticias del mundo, y está dirigido a la comunidad afroantillana. Samuel Nation, como ha estudiado Grinberg Pla (2008), fue un intelectual afroantillano cuyo pensamiento legó a través de sus escritos en prensa; de hecho, previamente

emprendió sus propios periódicos, como *The Times* en 1912 y *The Searchlight* en 1929, ambos de corta duración, siendo *The Atlantic Voice* su proyecto más duradero. Desde esa trinchera, Nation abrió espacios de reflexión para la comunidad sobre sus derechos laborales y sociales, frente a la condición de vulnerabilidad de los afrodescendientes en la zona (Grinberg Pla, 2008, p.37).

La importancia de este periódico radica en la particular coyuntura en la que surge. Por un lado, desde 1914 que no había un periódico regular en la zona. Según Rossi, el material de archivo le permite señalar que, en casi quince años, aunque hubo tentativas, no duraron mucho “aparentemente por presiones de la United Fruit” (p.158). Fue *The Searchlight* el proyecto que rompió esta ausencia de prensa local, pero duró hasta 1931, por lo que *La Voz del Atlántico/The Atlantic Voice* es el proyecto editorial que logra arraigarse en la época. Por otro lado, surgió tan solo unos meses antes de la gran huelga bananera de Costa Rica que se inició el 4 de agosto de 1934. Producto de la Gran Depresión, bajó la exportación del banano, empeorando las condiciones laborales y sociales de los trabajadores de la United Fruit Company o vinculados a ella, por lo que se declararon en huelga, acción que terminó en una violenta represión hacia los trabajadores. En este sentido, el periódico nace con el propósito de llenar un vacío y de dar cuenta de las necesidades de su población, lo que queda reflejado en su primer número, pues mientras la editorial en español declara: “que se ha fundado con una noble intención; luchar, dentro del campo limitado de sus esfuerzos, por los derechos y la vida de la zona atlántica” (Nº1,14 de julio de 1934, p.1), en su sección en inglés se enfatiza desde el Nº3, cuando asumen el título diferenciado, que está “dedicado a los intereses de la gente de la zona del Atlántico” (28 de julio de 1934, p.3). Pese a esta finalidad compartida, es importante considerar que, como se señaló, sus secciones se destinaron a públicos distintos, y la sección en inglés apuntó más a los trabajadores, enfatizando diferencias de clase, pero también culturales y étnicas, al dar espacios a demandas por discriminación racial y las actividades de las organizaciones sociales de la comunidad negra/afro.

De este modo, es bajo el sello de Nation que *The Atlantic Voice* se publicó en la época del conflicto ítalo-abisinio, observando análisis que involucran una toma de posición del diario en sus editoriales, como de la comunidad que se expresa en diversas columnas de opinión. Por una parte, se da especial atención a la invasión reportando los avances del conflicto en prácticamente cada número desde el 32, en febrero de 1935, hasta el Nº100, en julio de 1936, cuando Italia ya ha tomado Etiopía y su emperador, Haile Selassie, se encuentra refugiado en Londres. A partir de entonces, y como en otras publicaciones, decae el interés

y los reportes sobre el caso hasta que en 1941 vuelve a tener presencia cuando finalmente Selaisse retorna a Etiopía. Es importante destacar que la actualización del conflicto se hace en los editoriales, tomando lugar en la primera página del periódico, lo que revela una decisión política del periódico.

Por otra parte, y tal vez sea lo más relevante, es que se toma una posición a favor de Etiopía con argumentos que enfatizan el antifascismo, el anticolonialismo, pero sobre todo una fuerte empatía de orden racial. *Nation*, en su editorial del N°33 titulada “Italy Rushing Troops to Africa”, se refiere a Abisinia como “El último imperio negro sobreviviente en el continente africano”⁷ (23 feb. 1935, p. 5), destacando las implicancias negativas que este conflicto tiene para la “raza negra”, tan avasallada por el colonialismo. De hecho, en el editorial “Where Will the Italo-Abyssinian Warfare End?” (N°67, 19 oct. 1935, p.5), que, aunque no está firmado se asume es de autoría de *Nation*, es tal vez la publicación donde más explícitamente se toma una posición afrodiaspórica. Parte señalando que “Etiopía es la última fortaleza que quedaba de la Civilización Negra”⁸, y se pregunta si esta es una guerra dada por las banderas o por la raza, dado que por un lado están los blancos o supuestos civilizados, y por otro el hombre negro forzado a defenderse. Más adelante señala que ante esta situación, África no está sola, “los negros de todas partes del mundo están despertando, dispuestos y ansiosos de volver y pelear por Etiopía, el único vestigio de la independencia negra posible de encontrar en el mundo”⁹ (N°67, 19 oct. 1935, p.5), para finalmente enfatizar que este país es mirado como “símbolo de la independencia de la gente de color y deviene en una prueba de justicia para el hombre blanco” (p.6)¹⁰.

Las ideas de despertar y retornar aparecen en este texto como indicativas de una incipiente conciencia afrodiaspórica. Baste recordar que estos sucesos tuvieron tal impacto que influyeron de manera radical en un movimiento como el rastafarismo en Jamaica (Campbell), y reforzaron las ideas de retorno al continente africano que ya venían desarrollándose (De Lucía). Además, es posible considerar que ese despertar alude a la conciencia de ser parte de una misma historia que tiene en África un punto de origen

⁷ “the last surviving Black Empire of African Continent”.

⁸ “Ethiopia is the last remaining stronghold of Coloured Civilization.”

⁹ Negroes all over the world are awakened; thousands of Negroes who fought on behalf of the British and the French, for the subjugation of the Zulus, the Congos, the Bantus, the Bechuanas, the Bagandas, are all ready, willing and anxious to return and fight for Ethiopia, the only vestige of coloured Independence to be found in the world”.

¹⁰ “She is regarded as a ‘Symbol’ of the independence of the Coloured people and becomes a test case of the with man’s justice.”

del que no se desligan. Es tomar conciencia de ser parte de una historia, la del colonialismo, que no ha terminado para entonces, y que tiene en Abisinia y Selassie la expresión máxima de su resistencia.

Nation no sólo escribe estas columnas, sino que organiza y preside en Limón el Comité por la Causa Abisinia (“Enlisting for Abyssinia”, N°60 31 ago. 1935, p.7) que buscaba recaudar fondos para ir en ayuda de Etiopía, y abre las páginas del diario para visibilizar y dar cabida a diversas formas de apoyo. De este modo, se publican columnas que muestran cómo en otras partes del mundo, como Estados Unidos y varios países de Europa, se apoya a Etiopía; por ejemplo, “Recruiting Men for Africa” es un breve inserto que señala la campaña para reclutar hombres para la guerra en Canadá, EE. UU. y las West Indies (N°56, 3 ago. 1935, p.6) o la columna “The Negus Arrives in London” que refiere a la masiva recepción en Londres que tuvo Selassie, donde se instala durante el exilio (N°96, 6 jun. 1936, p.7). Otras publicaciones relatan cómo es Etiopía, su historia y su cultura con el fin de instruir a su público lector, entre las que destacan la columna editorial “The Abyssinian Affaire” que reproduce el discurso del emperador hacia su pueblo recordando la batalla de Adwa y el deseo de venganza de los italianos por esa derrota (N°60, 31 ago. 1935, p.5) o “Modern Ethiopia”, firmado por Southard, ministro estadounidense en Etiopía, quien describe la ceremonia de coronación de Selassie en un largo relato que cruza varios números del periódico, desde N°66 (12 oct. 1935) hasta el N°73 (30 nov. 1935). También da cabida a voces panafricanistas, por ejemplo, la columna “On Ethiopian Matters” señala que Samuel Daniels, presidente de la Asociación de Reconstrucción Panafricana, envió una carta de protesta a la Liga de las Naciones detallando seis puntos en defensa de Etiopía (N°80, 18 ene. 1936, p. 6). Finalmente, abre las páginas del periódico a otras voces que refuerzan la idea de unidad de las y los afrodescendientes. Por ejemplo, la columna de opinión “The Approaching Conflict” de G.T. Sawyers (N°60, 31 ago. 1935, p.7) señala “Una guerra con Abisinia debe considerarse más o menos, una guerra contra la raza negra, ya que es el único lugar que queda en África de la soberanía de la Independencia, no se puede decir mucho de la pobre pequeña Liberia”, para más adelante interpelar “qué son los negros, fuera de África, ¿qué va a hacer cuando se escuchen los ecos de los primeros cañonazos?... el resto de África, Asia Tropical, América y las Antillas deben sumarse a la marcha”¹¹. En la misma senda está la reflexión de Horace Prendegast, quien en otra columna de opinión señala “En vista de todo esto, sería sabio para nosotros de la raza aquí en Costa Rica, olvidar nuestras

¹¹ “A war with Abyssinia must be considered more or less, a war against the Black race as it is the only remaining place in Africa of Independency sovereignty, much cannot be said of poor little Liberia” (...) “But what are the Blacks, outside of Africa, going to do when the echoes of the first guns are heard?...the rest of Africa, Tropical Asia, the Americas and the West Indies should join in the march”.

pequeñas diferencias y unirnos en un solo cuerpo, prepararnos para la llamada final que tal vez envió al mundo entero”¹² (“East v/s West”, N°56, 3 ago. 1935, p.6).

Este momento muestra una activa reflexión de la comunidad afroantillana de Limón sobre este conflicto, lo que no es de extrañar por su educación de base inglesa y porque esta invasión involucró a la comunidad británica en buena medida. Lo interesante es que su posicionamiento por la defensa de Abisinia está en consonancia con lo que se observa en la prensa de otras comunidades negras/afro en América Latina y el Caribe, como en *Adelante* de La Habana y *Nuestra Raza* de Montevideo (Oliva, 2022). En todos los casos hay un lugar enunciativo compartido frente a la guerra ítalo-abisina respecto a la idea de África como origen común, a una mirada anticolonialista frente a la pérdida del último territorio independiente en África, y al reconocimiento como parte de ese proceso histórico que tanto ha afectado a la “raza negra”.

Es importante considerar que, aunque entre las revistas mencionadas hubo conocimiento mutuo, no se han encontrado registros de intercambios o relaciones editoriales entre ellas con *The Atlantic Voice*, lo que sólo permite identificar sintonías de época. Sin embargo, esto no es menor si se toma en cuenta que entre 1935 y 1936, los años álgidos de este conflicto, son las únicas publicaciones en circulación de la prensa negra/afro en América Latina y el Caribe, hasta donde ha podido investigarse. Un desplazamiento temporal interesante en este sentido, lo constituye el periódico *O Menelik* en Brasil.

O Menelik y el inicio de la prensa negra postabolucionismo

El 17 de octubre de 1915 en São Paulo se publica el periódico *O Menelik*, del cual se conocen hoy solo dos números, aunque algunas investigaciones sugieren que tuvo más ediciones, las que estarían perdidas¹³. La relevancia de este periódico radica en que, por un lado, constituye un hito porque inaugura la importante prensa negra paulista, y a su vez marca el inicio de una prensa negra a nivel nacional en un período postabolucionista y republicano; y, por otro lado, porque a pesar de estar dedicado a una comunidad local, a sus organizaciones sociales y experiencias cotidianas, ya en el título marca un posicionamiento poco común para la época, al establecer un vínculo con África.

¹² “In view of all this, it would be wise for us of the race here in Costa Rica, to forget our petty differences and by uniting in one Body, prepare for the final call which maybe sent the world over.”

¹³ Da Conceição Côrtes cita a Leite, un contemporáneo de este periódico, quien señala en una entrevista que en Sao Paulo “hubo jornais que não durara mais que 2 u 3 números. Outros tinham vida longa, como por exemplo O Kosmos, O Menelick, O Alfinete” (163).

El contexto en el que surge *O Menelik* es significativo para comprender el hito que representa su publicación. A nivel local, es situado en el inicio de la prensa negra paulista, una de las más importantes a nivel nacional, pues en dicha ciudad y a lo largo del siglo XX, los intelectuales afrodescendientes produjeron una copiosa cantidad de publicaciones escritas, principalmente prensa, lo que contrasta con la ausencia de una prensa negra/afro en lugares como Río de Janeiro durante las primeras décadas del siglo o Salvador de Bahía (Alberto, p.19-20). Según diversos investigadores, la prensa negra en São Paulo transita por tres periodos: para Bastide el primer período va de 1915 a 1930, el segundo de 1930 a 1937, y el tercero de 1937 a 1945; Ferrara amplía las fechas hasta los años sesenta, considerando el primer periodo entre 1915 y 1923; el segundo periodo entre 1924 y 1937; y el tercer período entre 1945 y 1963; Moura articula ambas interpretaciones, pero también extiende el período hasta los años sesenta. Pese a estas diferencias, los estudios coinciden en dos cosas: las características que definen a estos períodos y *O Menelik* como el proyecto que inaugura este proceso editorial. De este modo, la primera etapa es una prensa enfocada en la vida cotidiana de la comunidad negra paulista, en estrecha relación con el quehacer de las organizaciones sociales y culturales, y que expresa la intención de integrarse a la sociedad brasileña. La segunda etapa, da cuenta de una prensa más explícita en el reclamo de sus derechos, con mayor sentido de unidad, y que reconoce opciones ideológicas y políticas, siendo *A Voz da Raça* el periódico característico. La tercera etapa es paralela o posterior al fin del Estado Novo (1937-1945)¹⁴, en cuya prensa se reivindica la participación socioeconómica en la sociedad brasileña y los diversos vínculos políticopartidistas de la comunidad negra/afro.

Investigaciones más recientes ubican a la prensa negra paulista como parte de un proceso nacional que cubre un período mucho más amplio, desde 1833 con la publicación de *O Homem de Cor* en Río de Janeiro, que antecede incluso a la prensa abolicionista, hasta el período que cubre desde los años setenta a la actualidad, con intereses vinculados a la educación, a la política, al género, a la articulación con los movimientos sociales y a la posibilidad de poner en tensión la idea de democracia racial (Clavelin da Rosa). En este sentido, el origen de la prensa negra paulista se ubica en el cruce de un momento postabolicionista con la etapa inicial de la república brasileña, por lo que *O Menelik* emerge en un período de cambios y ajustes profundos.

¹⁴ En Brasil se denomina Estado Novo al régimen autoritario que llevó al poder, mediante un golpe de Estado, a Getulio Vargas, quien estuvo al mando del país entre 1937 y 1945.

Es interesante hacer notar que entre la abolición en 1888 (Ley Áurea) y el fin de imperio e inicio de la república en 1889, se publicaron periódicos editados por sujeto negros en diversos lugares del país, como *O Treze de Maio* (1888), *A Pátria* (1889) y *O Baluarte* (1903), específicamente enfocados en celebrar la abolición, recordar la condición previa de miseria y denunciar humillaciones (Gomes), pero estos no avanzaron hacia otros temas o problemáticas e intereses de las comunidades negras/afro, quedándose en un enfoque de nicho. Por ello la prensa negra paulista destaca, pues además de su volumen, diversificó las temáticas en la medida que una política social de inclusión no se hizo efectiva en la llamada primera república. El marco republicano, que debía haber asegurado igualdad jurídica y social, se vio condicionado por los criterios raciales, religiosos, étnicos y sexuales de la época, muy influenciados por el racismo científico y la eugenesia. Esto hizo que “el debate post-abolición se desplazara de la cuestión jurídica del acceso a la ciudadanía y la igualdad hacia argumentos extraídos de la biología” (Schwarcz y Starlin, p. 547).

O Menelik en esa coyuntura toma la decisión de no entrar en una lucha, de no hacer una prensa combativa, sino de conquistar amistades generales (Nº1, 17 oct 1915, p. 1), aun cuando esté dedicado a su comunidad. Implícitamente la publicación da cuenta de estrategias de integración social, como la asociatividad y alfabetización de la comunidad, y de la participación en procesos de modernización, del cual el mismo periódico es parte.

De la mano de Deoclesiano Nascimento, reconocido poeta de la época, *O Menelik* se muestra a su público lector como un proyecto pensado. En el editorial que lo presenta, se señala que el 18 de julio de 1915, Nascimento invitó a una reunión programática a quienes se sumarían al proyecto editorial como socios, inaugurando una publicación que recién en octubre de ese año vio su primer número y que anuncia sus labores regulares a contar de la edición del 1 de enero de 1916 en adelante.

Nascimento asume como redactor en jefe de este periódico, encabezando un grupo de doce colaboradores, todos hombres, que cumplían diferentes labores. En términos de formato, las copias disponibles dan cuenta de un tabloide de cuatro páginas, compuestas cada una de cuatro columnas, en las que se distribuían editoriales, cuentos, poemas, avisos, notas y vida social. Se deja espacio para publicidad, la que se ofrece a precios módicos, pero no se observa en los ejemplares disponibles, como tampoco información sobre el tiraje. Se pretendía una periodicidad mensual, tal como lo señala la bajada del periódico: “Orgam mensal,

noticioso, literário e crítico dedicado aos homens de cor”. Cada una de estas características se explicitan en la columna “Destino” (Nº1, 17 oct 1915, p.1 y 2), en la cual se declara “noticioso”, para dar a conocer hechos de los que no tiene conocimiento la comunidad negra; “literario”, para mostrar al mundo la sabiduría en la cabeza de la “clase”; y “crítico”, sólo entre la “clase”, para dar a conocer la filosofía de su pueblo. Finalmente, está dedicado a los “hombres de color”, para homenajearlos.

Esta declaración de principios y propósitos da cuenta de una tarea amplia y ambiciosa, en el sentido que no sólo buscó informar –que sería el principal objetivo de un periódico–, sino también dar espacio a la creación y reflexión intelectual de la comunidad. Además, aparece aquí la utilización de la categoría “clase”, que refiere a la idea de pertenecer a una determinada “clase de hombre de color”, recurrente en la prensa negra de la época en Brasil. Esta autodesignación los distingue de la mayoría de la comunidad negra/afro, como intelectuales, es decir, trabajadores instruidos, elegantes y críticos. Ese sentido elitista también se atribuía a quienes articulaban otras formas de asociatividad, como clubes recreativos, gremios literarios, federaciones, entre otras. Esta designación autoatribuida se debe comprender en “el intento de preparar a la población de color para la vida libre, a través de la educación y concientización sobre la importancia del trabajo” (da Conceição Côrtes, 171), en base al reconocimiento de un origen que los discrimina en lo cotidiano. Por ello, apelar a ser una “clase” en un contexto de postemancipación de la primera república, es a su vez una forma de lucha por su plena ciudadanía.

En las páginas de los dos números disponibles se puede observar el vínculo con la comunidad local a través de la mención y difusión de actividades de organizaciones recreativas y culturales, como la Federação Paulista dos Homen de Cór o São Paulo Recreativo Club (Nº1 17 oct 1915, p.3) y de un destacado énfasis en la mujer, en tanto lectoras y colaboradoras. Mientras la dedicatoria de varios poemas a las mujeres de la comunidad, así como el llamado a un concurso de belleza, resaltan sus cuerpos y características físicas (da Conceição Côrtes), se hacen constantes llamados a colaborar con sus escritos. Un breve inserto de la edición de enero señala que el próximo número estará dedicado a los pensamientos femeninos, por lo que invitan a sus gentiles lectoras a hacer esfuerzos y enviarles sus trabajos (Nº2, 1 ene 1916, p.3).

Este anclaje en lo local contrasta con algunos elementos de esta publicación, que traspasan los límites nacionales para situarse en un plano internacional, que no es azaroso. Un elemento es la columna titulada

“Episódio da Revolta da Ilha de São Dominges”, firmada por Marcus Primus, que ficcionaliza un incidente en el marco de la Revolución Haitiana en el que se reivindica la condición humana y civilizada de los negros (Nº2, 1 ene 1916, p. 1 y 2). Otro elemento, pero más indicativo aún, es el título del periódico que se explica en el primer editorial: “Se fundó entonces este periódico, que pretendió adquirir un nombre, que no debió, pero fue olvidado por los Hombres de color, el de Menelik II, el gran rey de la raza negra, fallecido en 1913”¹⁵ (Nº1, 17 oct 1915, p.1). Es llamativo que el nombre del periódico, en vez de dar cuenta de algún hito o figura local de la comunidad negra paulista, de un salto por sobre lo nacional y se extiende hasta África a la figura de Menelik II. Emperador de Abisinia, la actual Etiopía, entre 1889 y 1909, estuvo a la cabeza de la unificación del territorio, pero también de un hito anticolonial en la historia africana, la batalla de Adwa. Entre 1895 y 1896 el por entonces reino de Italia invadió Abisinia en un primer intento por colonizar ese territorio en el marco del imperialismo europeo en África. La batalla de Adwa en 1896 le pone fin a la primera guerra ítalo-etíope con un triunfo por parte de los abisinios; de ahí la importancia de Menelik II como una figura histórica de la lucha anticolonial. A estos elementos se suma la figura del “Duque” en el periódico, un colaborador anónimo que en el primer número firma la columna “Idéias parafuzadas” en la que insta a sus lectores y lectoras a enviar sus escritos al diario y colaborar con esta iniciativa (Nº1, 17 oct 1915, p.3).

Vistas en conjunto, estas referencias por sí solas no son suficientes para hablar de una conciencia afrodiaspórica como tal, pero resultan muy sugerentes para pensar un proceso en ciernes. A diferencia del periódico *The Atlantic Voice* y de las revistas *Nuestra Raza* y *Adelante*, que estaban en circulación en 1935 cuando la Italia fascista vuelve a invadir Abisinia, *O Menelik* es previo a ese momento y a su vez posterior a la batalla de Adwa. En ese sentido, vuelve al pasado para recuperar la figura de Menelik, así como la épica de la Revolución Haitiana, en un desplazamiento temporal que resulta muy simbólico, porque se centra en dos hitos que serán clave en el desarrollo de una conciencia afrodiaspórica décadas después.

En las publicaciones de la intelectualidad negra/afro del siglo XIX y comienzos del XX, África no aparece como expresión o signo de un vínculo simbólico fuerte o como una fuente de sus proyectos editoriales, ni en Brasil (Alberto) ni en la América Latina y Caribe de habla hispana (Oliva, 2017). Es sólo a partir de

¹⁵ Fundou-se então este jornal, o qual buscou adquirir um nome, que nao deveria, mas era esquecido dos Homens de cor, o de Menelik II, o grande rei da raça preta, fallecido em 1913.

los años treinta y en un proceso paulatino que se apela a África como origen, reconociendo un vínculo histórico, pero lejano y del cual son descendientes, pero no parte. Hay excepciones, por cierto, como Rafael Serra en Cuba, quien en 1904 en una columna publicada en el periódico *El Nuevo Criollo*, señala que no pueden desligarse del todo de su origen africano, o como el mismo Deoclesiano Nascimento, quien junto con dirigir *O Menelik* y propiciar su título, escribió una colección de poemas titulada *Ethiopian Muse*, por lo que es considerado pionero en recordarles a sus contemporáneos el orgullo del pasado africano (Alberto, p.64). Además, cabe mencionar que la Revolución Haitiana, que en este periódico es movilizada como un ejemplo de humanidad, ocupa un rol clave en el giro hacia la afrodiáspora como enfoque de análisis que los intelectuales negros/afro en las zonas hispanohablantes propusieron para comprender su propia historia, desde los años setenta en adelante (Oliva, 2017), como por ejemplo lo destaca Manuel Zapata Olivella en su libro *Changó, el gran putas*. De este modo, cabe comprender *O Menelik* y la figura de Nascimento como excepciones en la época, no obstante, su posicionamiento editorial y autorial permiten pensar en ideas circulantes, que, aunque no hayan sido hegemónicas dentro de la misma comunidad negra/afro, existían y por lo visto fueron bien recepcionadas.

A modo de cierre

En los periódicos aquí revisados, aunque no es posible comprobar la existencia de relaciones estrechas entre distintas comunidades negras/afro a nivel local, nacional o internacional, sí se observan vínculos históricos y afectivos con figuras e hitos que entregan un sentido de comunidad que está desterritorializado. Si pensamos que África no era un tópico relevante, ni siquiera frecuente, en los discursos de la intelectualidad negra/afro en Brasil y las zonas de habla hispana de América Latina y el Caribe en el siglo XIX y las primeras décadas del XX, porque los énfasis estaban puestos en la integración a las sociedades nacionales en formación (Oliva, 2017; Alberto), las menciones a África resultan llamativas. Esto, porque además no se alude a esta categoría como un punto geográfico cualquiera, sino que se moviliza en los textos como un lugar de proveniencia, dando un reconocimiento explícito o implícito al vínculo histórico con ese continente, el colonialismo.

La ausencia de África en el imaginario y discursos de los intelectuales negros/afro se va modificando con el avance de la primera mitad del siglo XX y el surgimiento de los movimientos negros en el continente, como la negritud o el Renacimiento de Harlem, que colaboran en el reconocimiento de África como lugar de origen y de fuente de civilización. *The Atlantic Voice* y las mencionadas revistas *Adelante* y *Nuestra*

Raza son espacios en los que ese cambio se observa y se expresa en los textos publicados, siendo el conflicto ítalo-abinisió de los años treinta un momento de alta intensidad, más que una excepcionalidad, como es el caso de *O Menelik*. Más allá de estas diferencias temporales, lo revisado en este trabajo resulta ser algo más que antecedentes; se trata de fragmentos de una incipiente conciencia afrodiaspórica, un proceso que no tiene un desarrollo lineal, sino complejas articulaciones que van construyendo subjetividades colectivas, en base a comunidades que territorial e históricamente también han estado dispersas.

Ciertamente la categoría de conciencia afrodiaspórica está lejos de encontrarse como tal en los discursos letrados de fines el siglo XIX y de las primeras décadas del XX, pero el sentido que supone sí aparece en la prensa negra/afro de la época, principal soporte y vehículo de difusión del pensamiento elaborado por las y los intelectuales negros/afro, y cabe diferenciarlo de un cosmopolitismo a secas, muy propio de la prensa en general. Identificar estas huellas permite reconocer el camino de lo afrodiaspórico como un enfoque interpretativo que ha sido una clave discursiva relevante más recientemente, pero que tiene una genealogía posible de trazar.

Referencias bibliográficas

Alberto, P. (2011). *Black Intellectual in Twentieth-Century Brazil*. USA: University of North Carolina Press.

Altamirano, C. y B. Sarlo (2001). Revistas y formaciones. *Literatura/sociedad* (183-191). Buenos Aires: Edicial.

Bastide, R. (1951). A imprensa negra no Estado de São Paulo. *Estudos afro-brasileiros*. Boletim de Sociologia Nº 2. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP.

Campbell, H. (2016). *Rasta y resistencia: de Marcus Garvey a Walter Rodney*. Santiago de Cuba: Editorial Oriente.

Clavelin da Rosa, I. (2014). Imprensa Negra: descobertas para o Jornalismo brasileiro. *Estudos em Jornalismo e Mídia* Vol. 11, Nº 1 (Julho a Dezembro), 555-568.

Congresos de la Cultura negra de las Américas (1989). Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.

da Conceição Côrtes, G. (2012). “Leitoras”: gênero, raça, imagem e discurso em *O Menelik* (São Paulo, 1915-1916). *Afro-Ásia* 46, 163-191

De Lucía, D. (2009). *América en África. Movimientos de retorno y redes políticas y religiosas entre América y África (Siglos XVIII-XXI)*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario.

Fernández, A. (2014). *Páginas en conflicto: debate racial en la prensa cubana (1912-1930)*. La Habana: Editorial UH.

Ferrara, M. (1981). *A imprensa negra paulista (1915-1963)*. São Paulo: USP, 1981. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social).

Florez-Bolívar, F. (2016). En sus propios términos: negros y mulatos y sus luchas por la igualdad en Colombia, 1885-1947. Tesis doctoral, Universidad de Pittsburg.

García, M. (2018). Autodesignaciones de las y los afrouruguayos en su prensa (1872-1952). *Intellèctus* 1, 1-27.

____ (2015). La Propaganda, órgano de difusión de dos orillas. *Revista nustrAmérica* 6, 148-165.

Geler, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos: afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones; TEIAA (Universidad de Barcelona).

Grinberg Pla, V. (2008). Conciencia étnica, derechos civiles y sentido de comunidad en los escritos de Samuel Nation. *Centroamericana* 14, 29-47

Grinberg Pla, V. (2012). Una mirada a las letras en los periódicos afroantillanos de Limón. Duncan Moodie, Q., & Lavou Zoungbo, V. (Eds.), *Puerto Limón (Costa Rica): Formas y prácticas de auto/representación: Apuestas imaginarias y políticas*. Presses universitaires de Perpignan. doi: 10.4000/books.pupvd.10998

Gomes, F. (2005). *Negros e política (1888-1937)*. Río de Janeiro: Zahar.

Moura, C. (2002). *Imprensa negra*. Edição Fac-Similar. São Paulo: Imprensa Oficial de São Paulo-Sindicato dos Jornalistas de São Paulo.

Oliva, M. E. (2022). Hacia una dimensión diaspórica de los contrapúblicos afrodescendientes. Nuestra Raza y Adelante en el mapa de la prensa negra/afro en América Latina. *Revista Chilena De Literatura* 105, 489–509. Recuperado a partir de <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/67141>

____ (2017). Intelectuales afrodescendientes: apuntes para una genealogía en América Latina. *Tabula Rasa* 27, 45-65.

Rossi, A. (2005). El Caribe perdido: literatura y exclusión en Costa Rica. Werner Mackenbach/ Karl Kohut (eds.). *Literaturas centroamericanas hoy. Desde la dolorosa cintura de América (155-167)*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Sarlo, B. (1991). Intelectuales y revistas: razones de una práctica. *América: Cahiers du CRICCAL* 9-10, 9-16.

Santa Cruz, E. (2011). Prensa y modernización en América Latina y Chile en la segunda mitad del siglo XIX: la crónica y los cronistas. *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 17 (2), 647-660.

Senior Angulo, D. (2011). *Ciudadanía costarricense. El gran escenario comprendido entre 1927 y 1963*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica/EUNED, 2011.

Serra, R. (2007). Un negro oriental: al negro Falucho. (1904). María Poumier (Ed.). *La cuestión tabú. El pensamiento negro cubano de 1840 a 1959* (161-164). España: Ediciones Idea.

Schwarcz, L. y Starlin, H. (2016). *Brasil. Una biografía*. España: Penguin Random House.

Tarcus, H. (2020). *Las revistas culturales latinoamericanas. Giro material, tramas intelectuales y redes revisteriles*. Temperley: Tren en Movimiento.

Valderrama, C. (2019). La diferencia cultural negra en Colombia. *Contrapúblicos Afrocolombianos. Revista CS 29*, 209-242.

Viu, A. (2019). *Materialidades de lo impreso. Revistas latinoamericanas 1910-1950*. Santiago: Metales Pesados.

Zamorano, C. (2018). *Escrituras en tránsito. Revistas y redes culturales en América Latina*. Santiago: Cuarto Propio.

Zapata Olivella, M. (1992). *Changó, el gran putas*. (1983). Colombia: Rei Andes.

Periódicos

O Menelik (São Paulo, 1915-1916)

The Atlantic Voice (Limón, 1934-1946)

CREANDO UN ESPACIO SEGURO PARA PROTEGER “EL ESPACIO ENTRE LAS PIERNAS” Y
PODER REGRESAR A LA TIERRA NATAL EN *THE SCORPIO’S CLAW* DE MYRIAM J. A.
CHANCY

Wielka Abdiela Aspedilla Gutierrez¹

Resumen/*Abstract*

Este artículo explora los recursos que emplea Myriam J.A. Chancy, académica y escritora creativa haitiana-canadiense, en su segunda novela, *The Scorpion’s Claw*, para que su protagonista, desde un lugar de destierro/exilio regrese a Haití, su tierra natal. Un territorio que no solo representa la añoranza sino también el temor pues en él se ejerce sistemática violencia sexual contra las mujeres. Mediante una lectura detallada se analizan las estrategias empleadas por los personajes femeninos para afrontar y resistir la violencia y, la similitud que propone la autora entre la violencia contra los cuerpos de las mujeres y la sobreexplotación de los recursos naturales de la tierra. Se argumenta que Chancy crea una comunidad, un espacio seguro, en la que se revaloran los conocimientos ancestrales, espirituales y la relación con la tierra para así regresar a Haití sin correr peligro.

Palabras clave: espacio seguro, destierro, mujeres, violencia, Haití

*CREATING A SAFE SPACE TO PROTECT “THE SPACE BETWEEN THE LEGS” AND BE ABLE TO
RETURN TO HOMELAND IN THE SCORPION’S CLAW BY MYRIAM J. A. CHANCY*

*This article explores the resources employed by Haitian-Canadian academic and creative writer Myriam J.A. Chancy in her second novel *The Scorpion’s Claw* to bring her protagonist, from a place of destierro/exile back to Haiti, her homeland. A country that not only represents longing but also a space that is feared because of systematic sexual violence against women. Through a close reading, I explore the strategies employed by the female characters to cope with violence as well as the similarity proposed by the author between violence against women’s bodies and the overexploitation of the earth’s natural resources. It is argued that Chancy creates a community, a safe space, in which ancestral, spiritual knowledge and the relationship with the land are revalued in order to return to Haiti safely.*

Keywords: safe space, exile, women, violence, Haiti

¹Chilena, Universidad de Santiago. Correo electrónico: wielka.aspedillagut@bison.howard.edu

De alguna manera, el camino a casa siempre es más largo y duro de lo que uno espera. Esta ha sido mi experiencia, ya que continuamente intento adaptarme a una vida "intermedia" viviendo entre razas, culturas, lenguas y naciones, sabiendo que existir de esta manera va en contra de las normas establecidas para sobrevivir en una sociedad dominante, donde el poder está determinado principalmente por el sexo y la raza.

Searching for Safe Spaces: Afro-Caribbean Women Writers in Exile
Myriam J. A. Chancy



Introducción: Buscando espacios seguros desde el exilio

Como se aprecia en la cita que abre este artículo, en su primer libro académico, *Searching for Safe Spaces: Afro-Caribbean Women Writers in Exile* (1997), Myriam J.A. Chancy, escritora académica y creativa haitiana-canadiense, explora sus preocupaciones sobre el exilio, el retorno a casa, el género, las identidades multirraciales, y la compleja historia del Caribe a través de la escritura de mujeres afrocaribeñas como Joan Riley, Dionne Brand, Rosa Guy y Marie Chauvet. No es coincidencia que, en su segunda novela, *The Scorpion's Claw* — publicada en 2004 pero escrita desde 1995— la autora también busque espacios seguros para volver a casa. Su primer trabajo creativo está ambientado antes, durante y después de la dictadura del clan Duvalier (1957-1986) y narra la vida de Josèphe, una joven haitiana que emigró con su madre a Canadá durante el régimen. Sin duda la trama resume la experiencia personal de Chancy, quien, al igual que su personaje principal —de hecho, Josèphe es el segundo nombre de Chancy—, nació en Haití en 1970 y emigró con sus padres y su hermano a Canadá a los cinco años de edad escapando de la dictadura.

En *The Scorpion's Claw* Chancy narra las diferentes estrategias que emplea Josèphe para sanar el trauma por una violación sexual ocurrida en Haití y superar el *homesickness*, es decir la añoranza por el hogar y la familia mientras se está lejos de ellos. Por esa razón, desde el exilio en Canadá y en busca de un espacio seguro, Josèphe escribe sus recuerdos cuando se entera por las noticias que la dictadura del clan Duvalier se ha acabado. En el texto de Chancy, entonces, el primer espacio seguro para su protagonista es la escritura autobiográfica de sus memorias de infancia en Haití, el exilio en Canadá, las vacaciones con su

familia en la isla y la violación de la que fue víctima. De la misma manera, la escritura de la vida de sus seres queridos, en la que la protagonista mezcla elementos ficticios y reales, es también un refugio en el que puede cuidarles. Por tales motivos en su escritura personal la protagonista reflexiona: "Necesito tiempo para recoger mis pensamientos uno a uno, como si fueran trozos de un cristal roto que hay que apartar del peligro, para escribirlo todo para mí, para Alphonse y Désirée, y para los que nos han traído hasta aquí " (Chancy 2005: 72). Debido a lo anterior, la novela está dividida en seis historias que corresponden a la escritura de Josèphe sobre su propia vida y la vida de sus familiares, es decir, de Carmel, su abuela (la historia que abre la novela), sus primos Delphi y Alphonse, su vecina Mami Celeste, una mujer cuyo espíritu ha vivido en el territorio haitiano por casi quinientos años y Désirée, su mejor amiga, que desaparece al final de la dictadura y a quién Josèphe le imagina una historia. A través de esta polifonía de voces, Chancy construye una novela de múltiples capas que recorre la historia de Haití desde el colonialismo hasta principios de los años noventa, donde la escritura es a la vez un espacio seguro y una herramienta terapéutica. Al final de la novela, la protagonista construye un espacio seguro imaginado para ella, Mami Celeste y Désirée, que es lo que se analiza en este artículo.

Considerando las preocupaciones de Chancy, este análisis explora los recursos que emplea la escritora para que su protagonista, desde un lugar de destierro/exilio regrese a Haití, su tierra natal, un lugar que no solo representa la añoranza sino también el temor pues en él se ejerce sistemáticamente violencia sexual contra las mujeres. Además, mediante una lectura detallada, se analizan dos aspectos de la novela: las diversas estrategias empleadas por los personajes femeninos para afrontar y resistir la violencia, y la similitud entre la violencia contra los cuerpos de las mujeres y la explotación de los recursos naturales de la tierra. Se argumenta que Chancy crea un espacio seguro, en la que se revaloran los conocimientos ancestrales, espirituales y la relación con la tierra para así volver a Haití sin correr peligro. Para ello se analiza la última parte de *The Scorpion's Claw*, concretamente los personajes de Mami Celeste y Désirée, para los cuales Chancy crea una historia real y otra imaginada por Josèphe en el que las rescata de la violencia. Mientras la primera es una mujer cuyo espíritu ha vivido cuatro vidas en la que ha experimentado la violencia desde el colonialismo hasta la dictadura, Désirée, es una joven víctima y victimaria pues decidió tener una relación con un tonton macoute —la fuerza paramilitar creada por Duvalier para reprimir violentamente a la población.

Este artículo contribuye a ampliar el conocimiento respecto a la literatura haitiana, pues a pesar del amplio abanico de temas tratados en la novela de Chancy, ha recibido poca atención académica: dos artículos y una tesis doctoral. En "Trauma, Memory and Recovery in Myriam Chancy's *The Scorpion's Claw*" (2016) Carol Bailey propone que la teoría del trauma decolonial permite leer la pérdida provocada por la migración y la violación como experiencias traumáticas y fuentes de silencio en Joséphe. En "A Goddess-like Power and Possession: Depictions of Creole Women's Spirituality in Ramabai Espinet's Work: *The Swinging Bridge* and Myriam Chancy's Work: *The Scorpion's Claw*" (2012) Linda Smith sostiene que en la novela la espiritualidad le permite al personaje principal lidiar y resistir la violencia patriarcal. En *Haiti Re-membered: Exile, Diaspora, and Transnational Imaginings in the Writings of Edwidge Danticat and Myriam Chancy* (2009), la tesis doctoral de Nadege Tanite Clitandre se examina el silencio provocado por el desplazamiento, el uso de archivos personales como fotografías, y la conexión entre la abuela, el hogar y la tierra. Clitandre sostiene que la novela de Chancy rastrea el tema de la amnesia centrando las vidas entrelazadas de una familia intergeneracional conectada y desconectada por la experiencia del desplazamiento, la pérdida y el abandono. Los personajes de la novela representan la difícil situación de las figuras desplazadas sin hogar, entre el lugar y el no lugar, la pertenencia y la no pertenencia. (220).

Debido a que la experiencia de los exiliados en *The Scorpion's Claw* está relacionada con el momento histórico en el que está ambientada, es necesario contextualizar antes de realizar el fundamento teórico y el análisis de este artículo. En *The Scorpion's Claw* la dictadura del clan Duvalier se entiende por un lado como un proceso que perpetúa las prácticas coloniales y por otro como un régimen que surge tras las consecuencias racistas de la ocupación estadounidense (1915-1934). La violencia sexual y racista de la ocupación, entre otras cosas, dio lugar al movimiento feminista haitiano y a un movimiento político e intelectual que revalorizó los orígenes africanos. Antes de asumir la presidencia en 1957, Duvalier pertenecía al movimiento de los *noiristas*, cuya ideología proponía que las personas negras "no debían intentar seguir los patrones europeos de cultura, educación y estructura social" (Moya 2012: 261). Duvalier disfrazó entonces su totalitarismo con discursos basados en la redistribución del poder hacia las personas negras para ganar la aprobación de los más pobres del país, que representaban la mayoría. En 1960, tras un intento de golpe de Estado, Papa Doc, como se le llamaba comúnmente, se autoproclamó presidente vitalicio e implementó a través de los tonton macoutes, una fuerza paramilitar, la violencia sistemática para mantenerse en el poder. Tras la muerte de Papa Doc en 1971, su hijo, Jean-Claude "Baby Doc" Duvalier, asumió el poder hasta 1986, cuando él y su esposa fueron obligados a abandonar el país.

Los diversos métodos represivos de los Duvalier y los tonton macoutes, como el encarcelamiento, los asesinatos públicos de sus opositores y la violación sistemática de mujeres continuaron durante los regímenes militares de principios de los noventa. La dictadura de los Duvalier tuvo graves consecuencias para la sociedad de la primera República Negra. Por un lado, generó un éxodo masivo hacia Estados Unidos y Canadá y por otro, debilitó el movimiento feminista en Haití, relegando a las mujeres al silencio por la violencia ejercida contra ellas. En *The Scorpion's Claw* Chancy aborda estas dos consecuencias: el exilio y el silencio femenino.

Como Chancy lidia con la violencia sistemática contra las mujeres en Haití y el exilio, utilizo las definiciones de lugar, espacio y es/lugar de la poeta trinitense-canadiense Marlene Nourbese Philip, junto a las propuestas feministas decoloniales de la afro-puertorriqueña Yomaira Figueroa-Vásquez para analizar la novela *The Scorpion's Claw*. En *Dis Place- the Space Between* (1997) Nourbese Philip indica que, en el Caribe, durante la colonización "el espacio interior entre las piernas [de las mujeres negras] se vinculaba irremediamente al espacio exterior de la plantación" (98). Es decir, el cuerpo femenino negro fue violentamente abusado, violado para transformarlo en una "fábrica de hacer bebés" (105), y así producir más esclavizados que explotaran la tierra bajo la matriz de poder colonial. Nourbese Philip explica la relación entre el lugar exterior (plantación) y el espacio interior (espacio entre las piernas):

Para la mujer negra, el lugar y el espacio se unen en el Nuevo Mundo como nunca antes. O desde entonces. Para crear. es/lugar. La vinculación inmutable e irrevocable del lugar o espacio interior. Entre las piernas. Con el espacio exterior-'lugar' de la máquina de plantación del Nuevo Mundo. (1997: 77)

De esta forma, el abuso, la penetración y la invasión del espacio entre las piernas son legados coloniales que continúan en la actualidad. Basta recordar la explotación sexual y las violaciones cometidas por el personal de paz de la Misión de Estabilización de la ONU en Haití (2004-2017). Sin embargo, Nourbese Philip llama nuestra atención: "¡Considera! es/lugar [s/place] - el espacio interior que repele y resiste las penetraciones agresivas del espacio exterior" (1997: 98). Al respecto Nourbese Phillip plantea que el cimarronaje era una opción para resistir, pues se entendía como una comunidad de personas en contra de las plantaciones y un lugar seguro para el espacio entre las piernas o en palabras de Nourbese Philip "la confluencia de los es/lugares físicos explotados del Caribe y los es/lugares explotados del cuerpo" (1997:

91-2). Así, el cimarronaje es la comunidad que permite resistir la violencia contra los cuerpos y la sobreexplotación de la tierra.

En *Decolonizing Diasporas: Radical Mappings of Afro-Atlantic Literature* (2020), Yomaira Figueroa-Vásquez también aborda las ideas de espacio/lugar y cuerpo-tierra definidas por Nourbese Philip y propone la palabra *destierro* como un concepto decolonial que engloba la desposesión, la migración, el exilio y la diáspora que experimentan los pueblos indígenas y afrodescendientes. Figueroa-Vásquez nos invita a:

Imaginar el destierro como un palimpsesto de siglos de historias superpuestas, de experiencias vividas vinculadas a la tierra y a las prácticas basadas en ella, y de múltiples movimientos (migraciones forzadas y voluntarias) de los desposeídos hacia las tierras desposeídas, nos permite ser testigos fieles de las capas y formas de ser arrancados por la fuerza de la tierra, al tiempo que vemos el resurgimiento de esas prácticas basadas en la tierra y la resistencia a la desposesión (93).

Por lo tanto, el *destierro* no sólo nos permite ver el sufrimiento sino también la resistencia, porque recordar y añorar la tierra natal y las prácticas asociadas a la tierra son actos de resistencia: "Esto es particularmente en el contexto de la colonialidad, que requiere el olvido y el borrado.... Es una rebelión recordar, contar historias sobre la tierra y las prácticas basadas en la tierra" (Figueroa-Vásquez, 2020: 95). Lo que Figueroa-Vásquez llama prácticas basadas en la tierra para Nourbese Philip son el espíritu, la memoria, la inteligencia y la creatividad que las mujeres africanas trajeron en sus cuerpos al Nuevo Mundo.

Partiendo de los conceptos desarrollado por Nourbese Philip y Yomaira Figueroa-Vásquez, este artículo sostiene que, en *The Scorpion's Claw*, Chancy construye un es/lugar para poder volver a la tierra natal que es un lugar "de constante metamorfosis y contradicción" (Chancy 2005: 130); un territorio donde el espacio entre las piernas, para usar las palabras de Nourbese Philip, ha sido violado y herido.

Como se analizará en la segunda parte de este artículo, Josèphe desde el *destierro* sigue conectada a Haití valorando los conocimientos ancestrales, espirituales y a las prácticas basadas en la tierra, ya que, en su memoria, mantiene vivos la sabiduría de sus antepasados. Por esa razón, puede, por un lado, recuperar las estrategias de resistencias de las ancestras haitianas y, por otro, imaginar/escribir/crear un espacio seguro,

es decir, un es/lugar gracias al cual puede sanar sus traumas y volver a casa. Es en esta comunidad la protagonista sitúa a Mami Celeste y a Désirée para protegerlas de la sistemática violencia contra las mujeres.

Mami Celeste o mujer-tierra: "Me vuelvo a la tierra, me enseña la paciencia. Vuelvo a ser una con sus secretos"

A través del personaje de Mami Celeste, la vecina de Josèphe en Haití, Chancy construye la trayectoria histórica de la sistemática violencia sexual y la permanente resistencia que han enfrentado las mujeres haitianas. Con este personaje la autora gestiona tres aspectos claves para que su protagonista pueda comprender el origen de la violencia sexual y sanar la experiencia de la cual Josèphe ha sido víctima. En primera instancia, a través de Mami Celeste, Chancy puede narrar distintas épocas de Haití, desde la colonización en 1492 hasta las secuelas de la dictadura de Duvalier en 1991, vinculando la sobreexplotación de la tierra con la violación de los cuerpos femeninos. En segundo lugar, con Mami Celeste Chancy demuestra cómo la violencia contra las mujeres y la tierra se hereda de los colonizadores europeos, a los invasores estadounidenses y a los haitianos. Finalmente, con la construcción de este personaje espiritual, la autora puede entregarle a Josèphe, que es quien imagina/recuerda la historia del personaje, la capacidad de recuperar las distintas prácticas basadas en la tierra, gracias a las cuales puede no solo sanar el trauma de la violación, sino también construir un espacio seguro en la que se despliega el conocimiento ancestral regenerador.

Debido a que Mami Celeste lleva en sí el conocimiento cultural y espiritual de Haití representa lo que Jean Casimir resume en *The Haitians: A Decolonial History* (2020) "Nosotros [los haitianos] nacimos de la respuesta de nuestros antepasados a un triple crimen: la apropiación abusiva de las tierras de América por parte de los estados europeos, la ignominia de la masacre de las naciones originarias y la criminal trata de esclavos" (p. 98). Por eso, el espíritu de Mami Celeste está encarnado en el cuerpo de una mujer taína durante la colonización, en el de una africana en el periodo de la esclavización y en el de dos mujeres haitianas que viven bajo el régimen de los Duvalier y su posteridad. De esta manera, Chancy transforma a Mami Celeste en una metáfora de la resistencia de las mujeres en Haití, a la vez que demuestra cómo el espacio entre las piernas y la tierra han estado, desde la colonización, continuamente en peligro.

La historia del espíritu de Mami Celeste, escrita en primera persona por Josèphe, comienza al estar encarnado en una mujer taína de noventa y dos años que narra la llegada de los colonizadores españoles a la isla en 1492. Mami Celeste describe la colonización como una violación de la tierra. Una lectura detallada del lenguaje utilizado por Mami Celeste para relatar el abuso de la tierra por parte de los colonizadores revela que está estrechamente relacionado con las palabras usadas por Josèphe para describir que Eric, un futuro tonton macoute, la violó en su infancia. Por ejemplo, Mami Celeste indica que tras la llegada de los colonizadores la tierra queda “violada, moribunda” (130), ya que “los hombres de pelo largo que vienen de lejos suben a sus montículos y se meten en sus fisuras y ordenan la tala de abetos de cientos de años para poder desenterrar las pepitas de oro” (130). Más adelante Chancy conecta esta sobreexplotación de la tierra con aquella realizada por los invasores americanos de principio del siglo XX: “los árboles fueron talados como cerillas por las grúas de metal amarillo enviadas por los americanos [...] dejando la tierra roja con una herida abierta expuesta a las torturas del sol” (169). En su historia personal, la protagonista señala cómo Eric entra en sus fisuras, sube a sus montículos y le extrae las pepitas de oro que en ella representa su pureza sexual y el fin de la infancia:

sus dedos entran en el pasaje secreto que mi madre me ha dicho que está hecho para hacer bebés cuando sea mayor y me case con alguien que me quiera [...] Cuando ha terminado ahí abajo, sus dedos se deslizan por debajo de mi camiseta [...] y tocan los lugares que aún no han crecido (43).

De la misma manera, la imagen de la grúa que funciona como un brazo y una mano que escarba y hiere a la tierra, se asemeja a la acción ejecutada por Eric en el cuerpo de Josèphe ya que sus dedos se convierten en garras/pinzas o como Josèphe señala “sus dedos se clavan en mí como un cangrejo” (43). Al igual que la tierra herida, la protagonista se siente moribunda “Tengo tanto dolor que siento que me estoy muriendo”(44), pues como explica tiene “un dolor punzante entre mis [sus] piernas. Nunca antes lo había sentido, que llega hasta mi [su] cerebro y se queda en ambas partes a la vez, martillando mis [sus] huesos” (44). Relacionando la violencia contra los cuerpos de las mujeres y la destrucción de la tierra, Chancy propone un contra-discurso que posiciona a la naturaleza y a los humanos al mismo nivel como seres libres. Este discurso deriva de las creencias Vodou en las que “cada persona y cada cosa es sagrada y debe ser tratada en consecuencia” (Bellegarde 1990: 12). Es importante destacar que aún tras el abuso de los colonizadores y los invasores, la tierra “lucha por renacer” (130) de la misma manera en que Josèphe

intenta curarse, escribiendo su silencio sobre "el lugar secreto donde han descansado todas mis [sus] pesadillas" (33). Y pese a que esta encarnación de Mami Celeste en el cuerpo de una mujer taína se termina una vez que los colonizadores la matan y la queman, Chancy revive sus conocimientos en su próxima encarnación.

De esta forma, avanzando doscientos años en la historia y para narrar la esclavitud, la época del veneno, una etapa anterior a la Revolución Haitiana, Chancy encarna el espíritu de Mami Celeste en una mujer africana esclavizada. Para el espíritu, capaz de comparar los distintos momentos, ahora la tierra "no parece tan bella con sus cicatrices, sus mutilaciones expuestas a la vista de todos" (130-131). Esta vez Mami Celeste no es libre y trabaja cortando caña, razón por la cual, su cuerpo, como la tierra, está herido y cicatrizando: "la carne de mis manos, de mis pies, se abre una y otra vez; el tejido crece sobre el tejido en reparación" (131). En esta reencarnación, Mami Celeste es violada por el esclavizador, que intenta transformarla en una "fábrica de bebés". Sin embargo, a pesar del daño que el colonizador/esclavizador ha causado tanto a la tierra como a su cuerpo, Mami Celeste resiste a la violencia recurriendo a sus conocimientos ancestrales: "Me vuelvo a la tierra, me enseña la paciencia. Vuelvo a ser una con sus secretos, como una que era" (131). Y con este conocimiento puede abortar: "Expulso la pequeña semilla de los hijos que podría haber tenido" (131) y también matar al violador, para proteger su espacio entre las piernas "Vuelvo a aprender qué semillas envenenan y se las doy al capataz machacadas en agua potable" (131). Sin embargo, esta versión rebelde de Mami Celeste es también castigada y quemada hasta la muerte. Pero, al escribir la lucha de las mujeres durante esta época, Joséphe hereda aquellos conocimientos que le permiten lidiar con la violencia sistemática contra las mujeres.

Bajo la dictadura de Duvalier, el espíritu de Mami Celeste se llama Dominique y es una mujer que aprende "los secretos del Vodou" (132) gracias a los conocimientos de Carmel, la abuela de Joséphe. En esta encarnación, Mami Celeste es una *mambo*, una sacerdotisa Vodou, que pertenece a un culto que le entrega lecciones: "Aprendo a entregar mi cuerpo a los placeres de los dioses. Aprendo a no esperar nada de los demás. Aprendo a ver a los necesitados y a curar sus espíritus tan bien como sé curar el cuerpo" (135). Mami Celeste conserva los conocimientos de sus vidas anteriores y continúa estrechando su relación con la tierra: "la tierra sigue susurrándome; está viva, enorme corazón palpitante" (131), y su nuevo cuerpo "se parece mucho al primero" (131) porque es libre, por eso Mami Celeste expresa: "Voy a vivir. Voy a

amar. Haré hijos y los cuidaré. Cultivaré todas las plantas imaginables. Curaré a los enfermos, a los solitarios, a los espíritus errantes. Esta es la vida que soñé desde que los invasores se precipitaron a nuestras costas como cometas" (131). Sin embargo, Mami Celeste se da cuenta de que la violencia es un proceso continuo en el territorio. En esta época, el abuso de la tierra y las mujeres ya no está en manos de los colonizadores/esclavizadores/invasores sino en manos de los mimos haitianos, específicamente en los tonton macoutes, la fuerza paramilitar de Duvalier.

Como se aprecia, Chancy agrupa las características del colonizador/esclavizador/invasor en los tonton macoutes, señalando que este grupo heredó las prácticas represivas de los que una vez fueron los enemigos de la primera República Negra. Por ejemplo, sobre su marido, Mami Celeste indica que él también tiene un "trocito del poder que antes era sólo para los invasores" (132) pues llevaba la ropa de los macoutes "un uniforme azul" (132). Tras la separación del tonton macoute, Mami Celeste mantiene una relación con Léo, el tío de Josèphe, con quien tiene a su hijo Delphi. Al cabo de un tiempo, Mami Celeste, descubre que Léo también es el "enemigo", ya que tiene "la misma lujuria que llevó a los hombres de pelo largo a subir a las colinas de esta tierra en busca de algo dulce " (133-134). Además, para mostrar cómo la ideología de los colonizadores/invasores se transfiere a los hombres haitianos, Josèphe escribe en su historia, que vio en las noticias "la casa de Tonton Léo cuando hablaban de los Macoutes" (28), para señalar que su tío también está vinculado al terror de la dictadura.

Hasta aquí en la novela de Chancy los personajes masculinos se muestran como abusadores de la tierra y las mujeres, pero es con Delphi, el último hijo de Mami Celeste, que Chancy marca una diferencia. Para cumplir dicho objetivo y mostrar una masculinidad diferente, la responsabilidad recae en el rol educador de la madre que comparte sus conocimientos ancestrales: "Le enseñé todo lo que sé sobre la tierra, sus plantas, sus dones" (134). Esta vez las prácticas basadas en la tierra permiten a Mami Celeste criar a un hombre que se escapa de la masculinidad que representan los tonton macoutes. Su hijo, es gracias a ella, un hombre que resiste y lucha contra la violencia, enseñándole a los niños a amar a Haití: "Soy bastante rebelde. Soy un maestro. Enseño a los niños de la calle a escribir créole, a valorarse, a decir lo que piensan" (76). Sin embargo, este amor y el trabajo por Haití son las razones por las que los tonton macoutes lo matan.

La idea de la prolongación de las prácticas violentas de los colonizadores/invasores en aquellas empleadas por los haitianos es explícita en la cuarta vida de Mami Celeste, cuando luego de la muerte de su hijo, su espíritu transita al cuerpo de una mujer de mercado que vive en la clandestinidad o en el *underground* como llama Chancy a la comunidad que crea. Desde ahí, Mami Celeste resume: "solo podemos alimentarnos de lo que queda después de que los invasores (que ahora incluyen a algunos de nosotros) hayan sacado su placer de la tierra, y a menudo también de nuestros cuerpos. (Nos confunden con las plantas que pueden recoger casualmente del suelo y luego dejar que se pudran" (139). Sin embargo, en esta época en la que la violencia contra las mujeres y la explotación de la naturaleza continua, Mami Celeste resiste en su estrecha relación con la tierra diciendo: "Los que hemos permanecido cerca de la tierra sabemos que es más grande que cualquiera de nosotros. Mantenemos vivas las costumbres de nuestras tierras natales, que muchos de nosotros hemos empezado a olvidar. Resistimos. Subsistimos. Nos recreamos en nombre de los ancestros" (139). Recordemos que es Josèphe la que escribe las palabras de Mami Celeste, es ella entonces la que ha recuperado a través de la escritura las prácticas basadas en la tierra y la que ha creado, una comunidad clandestina, un lugar seguro para el espacio entre sus piernas.

Es importante notar que las características de la comunidad creada por Josèphe coincide con lo que los haitianos llaman *lakou*:

El *lakou* nombra la confluencia de la tierra (que significa la complementariedad de la vida y la tierra, no un trozo de propiedad privada) que implica la familia extendida (no la familia cristiana/burguesa y su propiedad privada) y la espiritualidad (en lugar de la religión institucional, que es un componente necesario incluso de los estados seculares occidentales) (Mignolo 2020: XII).

Al respecto, en su más reciente libro académico *Autochthonomies: Transnationalism, Testimony and Transmission in the African Diaspora* (2020), Chancy define el *lakou* como un espacio virtual que "no se encuentra en ningún espacio geográfico único, este locus imaginado está compuesto por creencias y prácticas autóctonas, conservadas, reformuladas o sincretizadas a lo largo del tiempo" (17). Esto se relaciona con el concepto de destierro de Figueroa-Vásquez donde es crucial recuperar y promover los conocimientos ancestrales infravalorados y silenciados por el colonialismo, ya que sirven como fuente de resistencia. En ese sentido es importante re-establecer la relación con la naturaleza, re-valorar la

importancia de la comunidad y la espiritualidad. Todos estos rasgos están presentes en la comunidad, que protege el espacio entre las piernas o el "fulcro del Nuevo Mundo" (1997: 77) tal como lo define Nourbese Philip, y como se analizará en la siguiente sección.

Désirée o mujer-agua "escucha el continente lejano llamándola desde el otro lado de la isla"

A través del personaje de Désirée, la mejor amiga de Josèphe, Chancy puede sanar definitivamente el padecimiento de *homesickness*, es decir la añoranza por el hogar y la familia cuando se está lejos de ellos, y el trauma por la violencia sexual que sufre no solo Josèphe, sino otras mujeres haitianas. Para ello, la escritora utiliza prácticas basadas en la tierra, es decir en el terreno cultural de Haití, y crea un es/lugar, en el que se cuida el espacio entre las piernas y la tierra. Esta comunidad está inserta en medio de la matriz neocolonial haitiana revelando el potencial de resistencia y de regeneración de las comunidades decoloniales que mantienen prácticas tradicionales infravaloradas y silenciadas por el colonialismo. Por esa razón, la comunidad presenta ciertas características que la convierten en un espacio espiritual anti-patriarcal, anti-capitalista y decolonial. Por ejemplo, es un lugar seguro para el espacio entre las piernas porque está habitado en su mayoría por mujeres. Es también una comunidad clandestina en la que las prácticas económicas y laborales difieren de las desarrolladas en el sistema capitalista. Es un *lakou* donde subsisten las prácticas ancestrales espirituales, específicamente el Vodou que cuida y sana al cuerpo/tierra. Además, en la comunidad se recupera la sabiduría oral que permite regresar a África y se amplían las nociones de género binarias por lo que Désirée puede tener una relación homosexual sin problemas. En este lugar, que se asemeja a una comunidad cimarrona, Désirée, y por tanto Josèphe y Mami Celeste, no son consideradas objetos que pueden ser abusados, sino sujetos que recuperan su poder, su plenitud, la seguridad, la protección para el espacio entre las piernas y que establecen una estrecha relación con las costumbres de sus ancestros.

La escritora construye la historia de Désirée de manera fragmentada. Primero conocemos su propia voz en la historia de Josèphe, a través de las cartas que envía a Canadá intentando comunicarse con la protagonista que ha caído en el silencio debido al trauma que le ha generado la violación. En una de esas cartas Désirée confiesa "¡La revolución nunca se producirá si personas como yo nos sentamos en nuestros culos y miramos con lástima a las mujeres y los hombres que esclavizamos en nombre de una economía corrupta y viciada que pasa por capitalismo! Y por eso debo irme, dejar esto atrás" (34). Después de esta declaración Josèphe sabe, desde la perspectiva del tío Léo, que Désirée se ha fugado de su estatus de

privilegio y que deambula por las calles con, lo que él considera, un mal aspecto: "Estaba perdiendo peso, los hoyuelos de sus mejillas se habían aplanado en largas líneas. Su piel era más oscura. Se había cortado el pelo y lo llevaba en rizos apretados. Todo esto, pensaron, era una prueba de que había dado la espalda a lo que era, a lo que éramos" (58). Al final, desde Canadá y sin saber dónde está su mejor amiga, Josèphe ficciona la fuga de Désirée, en segunda persona, creando una voz en la que pareciera que la protagonista escribe sobre sí misma. En ese lugar Josèphe puede cuidar imaginariamente a su mejor amiga ya que allí le crea un mundo ideal porque "[e]s en el movimiento clandestino donde el amor vino a encontrarte", allí "finalmente viniste a encontrar un hogar" (148) y la posibilidad de experimentar una relación homosexual en la que puede ser ella misma "Agradeces que te acepten por lo que eres. Significa que ya no tendrás que huir" (151). Además, el situar a su mejor amiga en el es/lugar, le permite a Josèphe ponerla en su misma situación, es decir, imaginar a Désirée padeciendo de *homesickness* al principio. Allí le entrega también la autocomprensión de su responsabilidad en la violencia desplegada en Haití y la posibilidad de sanación a través de la ayuda espiritual de Mami Celeste que transita desde dolor de la tierra-cuerpo abusado hacia la sanación de este a través del Vodou.

De esta manera, una vez que Désirée se exilia de su mundo privilegiado en el es/lugar comienza a extrañar su hogar de forma complicada "echas de menos la vida que odiabas" pero "desearías volver allí" (153). Por esa razón Désirée cae en silencio "te niegas a hablar" (153), "no sabes qué decir" (p. 156), al igual que Josèphe que al final de la dictadura en Haití, tras ver por la televisión como una horda de manifestantes asesina a Eric, el hombre que la violó siente emociones contradictorias queriendo, por un lado, salvarlo y, por otro, ser parte de la horda que lo asesina. Desde esa compleja situación emocional la protagonista declara "elijo el silencio: hay historias que nunca voy a poder contar" (26). Así mismo en el *lakou*, Désirée puede complejizar, aceptar y perdonar la relación que sostuvo con Charles, un tonton macoute, definiéndose como víctima y victimaria. Josèphe imagina cómo la hacía sentir Charles, al escribir:

No, ni siquiera eres una mujer. Eres algo que ha poseído y que ya no le sirve. Lo sientes mientras las sábanas arrugadas que cubren tu cuerpo son retiradas por manos que ahora te das cuenta han sostenido armas y apretado gatillos para empujar balas en la carne de aquellos que él vio como ahora te ve a ti: algo para usar y tirar. (148)

Así, Chancy desarrolla la idea de que, incluso siendo mujer, Désirée perpetúa las prácticas abusivas que provienen del colonizador cuando señala "fuiste tú quien traicionó. Amabas a un hombre que llevaba el odio en cada uno de sus gestos, cuyos músculos servían para desgarrar los miembros de mujeres y niños" (151), demostrando que la violencia contra los compatriotas y la tierra no tiene género y que para superarlo es necesario amar la cultura de resistencia femenina que se ha desarrollado en Haití.

Es Mami Celeste, la sacerdotisa Vodou, quien ayuda a Désirée a salir del estado emocional perturbador en el que se encuentra. Esta vez no usa su conocimiento de las plantas, sino que utiliza un relato oral, otra práctica ancestral que proviene de las costumbres culturales de los africanos esclavizados de Haití. Mami Celeste narra la historia de una niña desplazada de su territorio (como Josèphe y Désirée) que sufre de *homesickness* y por lo mismo "ha perdido la voz" (159) y la capacidad de contar historias sobre su tierra. La niña que viene de África es sanada gracias a los relatos orales que primero le re-cuenta una anciana y luego toda la comunidad para que: "Ni ella ni ellos vuelvan a estar lejos de casa, lejos de los antepasados" (162). Después de escuchar el relato oral, Désirée se siente removida:

tu espíritu dando vueltas dentro de ti, tus pensamientos un revoltijo. Qué hacer con todas estas historias, de Ti-Jean, de Anancy, de Legba, que sabes que ellos adoran. No has participado en ninguno de los rituales del *hounfort* [templo Vodou]. No has sido iniciada. Eres incrédula (162).

En su cuarta vida, Mami Celeste vuelve a compartir sus conocimientos sobre las prácticas de la tierra para fortalecer a Désirée y Josèphe curándolas del *homesickness* que sufren, para llevarlas de regreso a África y a sí mismas, pues como indica, "Llevas a tu hogar en ti, Désirée. No todo está perdido" (167). Esta vez Mami Celeste recurre al relato oral pues ella cree "en todo lo que se almacena en la mente, incluso en lo que parece no ser cierto. Lo que importa es que lleve el sello de la honestidad" (132). En *The Scorpion's Claw*, entonces, para volver a casa y proteger el espacio entre las piernas, es necesario primero recuperar las prácticas epistémicas de África para luego adentrarse en el mundo espiritual de la isla.

Para el Vodou, la religión haitiana que ha sido demonizada, estereotipada y reducida, la sanación y la resistencia política son los principales objetivos como así lo señala Nathaniel Samuel Murrel "El objetivo del vudú no es provocar maleficios, infligir dolor a víctimas indefensas y propagar el mal en el mundo, como se muestra en las películas de terror y en los medios de comunicación, sino contrarrestar las acciones

y fuerzas malignas con el *ashe*, o poder espiritual” (2010: 60). Por lo tanto, practicando y valorando el Vodou, Désirée y Josèphe (que está imaginando/escribiendo la historia) experimentan la importancia de volver a la casa cultural y espiritual africana que contribuye a resistir la violencia ejercida contra las mujeres y la tierra. Para lograr esto, Chancy mueve la narrativa desde la tierra abusada por los colonizadores/esclavizadores/invasores/tonton-macoutes a la capacidad reconstructora que ofrece el agua en la ceremonia Vodou a la que asiste Désirée.

Mostrando el mundo físico y metafísico del Vodou, donde "lo natural es sagrado en la medida en que los minerales, las plantas y los animales pueden convertirse en depósitos de los espíritus, que en cierto sentido son las múltiples caras de lo divino" (Bellegarde 1990: 15), Chancy marca la diferencia que existe entre los colonizadores, esclavizadores, invasores que no cuidan a la tierra, sino que abusan de ella, de la misma manera en que lo hacen con los cuerpos femeninos, con las formas regeneradoras que practican los seguidores del Vodou. Así, Josèphe explica que los movimientos de la danza que realizan los devotos en la ceremonia sirven para purificar el aire, liberándolo de espíritus malignos y limpiar “la tierra del derramamiento de sangre” (171) del que ha sido víctima. En la misma línea y comparando el sacrificio de gallinas para los *Iwa* [espíritus intermediarios entre Bondye, dios superior, y los humanos] con la sobreexplotación de la tierra, Josèphe explica que en el sacrificio Vodou “no se ha añadido sangre a la tierra” y que después de ser cocinadas y compartidas por la comunidad los huesos de las gallinas “serán enterrados en los campos donde se cultiva el arroz. De este modo, santifican la tierra y devuelven a ésta su sabor y pureza” (176). Chancy rompe con la narrativa que popularmente se transmite sobre el Vodou y comparte la sabiduría ancestral que no jerarquiza entre tierra y persona; y, que, por lo mismo, se diferencia drásticamente de las prácticas de sobreexplotación implementadas desde el colonialismo.

Con el Vodou Chancy comienza a revelar la sanación de su protagonista a través del tránsito que se revela en la narración desde la temática de la tierra/cuerpo violada y explotada por los hombres, hacia el tópico que posiciona al agua como elemento o espacio reparador de los cuerpos femeninos violentados. Por esa razón, la autora otorga un amplio espacio a la imaginaria del agua, la cual es fundamental para la ceremonia. Así Chancy narra el robo de agua bendita de una iglesia católica, que luego es usada por la *mambo* en la libación es decir “utilizar el vaso de su boca para llevar la buena voluntad de Bondye a sus seguidores” (173), es el agua entonces la que trae lo bueno de los dioses para los devotos. Chancy abre la

sección de la ceremonia Vodou señalando que "el azul es el color de la verdad" y que la verdad es "como las olas del mar que reflejan el azul del cielo" (169). A través de este lenguaje, la autora superpone lo espiritual por sobre lo terrenal, que comienza a desaparecer mientras el agua gana mayor preponderancia, convirtiendo a la comunidad espiritual en un espacio aún más seguro. Así, por ejemplo, lo describe Désirée que antes de atreverse a bailar observa que los movimientos de los demás son "como las olas que se agitan con la subida de la marea mientras la noche se desvanece y el agua crece en potencia contra la franja de arena que intenta mantenerse en pie" (171). Y cuando siente el espíritu dentro de ella, siente euforia, esperanza de amor y felicidad "Que se torna azul mientras mira el cielo. Así debe sentirse el mar, piensa" (176) y por fin "escucha al continente lejano llamándola desde el otro lado de la isla" (170-171). Todos estos elementos asociados al agua, es decir, el mar, el océano, el color azul, las olas, la orilla, las mareas remiten a la trata trasatlántica y a la estrategia de resistencia utilizada por las personas esclavizadas que se lanzaban al mar para recuperar su libertad, transformando así al océano en un lugar seguro que permite el retorno espiritual a África.

Aquella sensación acuática de seguridad es algo que Josèphe conoce. Después de que Eric la viola, la protagonista busca refugio adentrándose en el océano porque como escribe en su historia personal "Si te alejas lo suficiente de la orilla, donde tus pies no pueden tocar el fondo, estás a salvo" (47), entonces Josèphe señala sus razones "en el océano no tengo miedo [...] Estiro los brazos y las piernas y todo lo que hay es más y más agua rodeándome, sosteniéndome, evitando que los cuerpos caigan sobre mí como nubes de tormenta. Me recuesto con la cara hacia el cielo y cierro los ojos" (47). En cambio, una vez fuera del mar indica "todo lo que sentí fue dolor y me pregunté por qué me puse en tierra firme, una interrupción entre el encuentro del mar y el cielo, la interminable extensión de la esperanza azul susurrando desde atrás" (47). En el es/lugar la sensación acuática la entrega metafóricamente la ceremonia Vodou y realmente la relación sexual lésbica. Por ejemplo, a través de los movimientos de los devotos que "danzan juntos como una gran ola que se estrellará en la orilla de la inhumanidad a la que todos deben enfrentarse por separado" (177) y en la relación sexual de Désirée con otra mujer donde sus "cuerpos se hunden el uno en el otro, lentamente como el agua que se filtra en la arcilla" (150). Como se aprecia, la tierra es el lugar donde se corre peligro, que representa también lo no-húmedo del espacio entre las piernas durante una violación. Al contrario, el mar, lo húmedo, los movimientos ondulantes son el espacio seguro.

Para finalizar, podemos ver que, aunque Josèphe imagina y escriba una historia sobre su mejor amiga desaparecida, en realidad está escribiendo sobre sí misma, con el objetivo de sanar su propio trauma. Al hacerlo, Josèphe recupera las prácticas asociadas a la tierra y vuelve imaginariamente a África, Haití y a sí misma superando la añoranza que siente desde el exilio. Luego de finalizar su escritura personal y aquella sobre sus seres queridos, la protagonista está preparada para volver a Haití a buscar a Désirée ya que necesita “escuchar su historia en sus propias palabras, de su propia lengua” (186). Chancy cierra la novela cuando Josèphe toma un vuelo a Haití.

Conclusión: “El hogar no es sólo un lugar, sino también un estado de autocomprensión”

Para construir un espacio seguro, un lakou, una comunidad cimarrona en *The Scorpion’s Claw*, Chancy promueva el conocimiento que tienen las mujeres afrodescendientes, específicamente las prácticas basadas en la tierra, tales como el conocimiento de las plantas, los relatos orales, la religión Vodou, ya que contribuyen a la liberación de la histórica violencia sexual que han sufrido sus cuerpos, así como también de la violencia capitalista que han sufrido sus territorios. En otras palabras, la protagonista de la novela de Chancy es portadora del conocimiento ancestral que le permite crear un lugar seguro para el espacio entre sus piernas y la tierra, una comunidad/lakou desde el destierro/exilio. De este modo, regresa al hogar/tierra de forma imaginaria o, como afirma Chancy en *Searching for Safe Spaces*:

El hogar no es sólo un lugar, sino también un estado de autocomprensión al que volvemos una y otra vez para vernos y conocernos a nosotras mismas por lo que somos, ya que nos imponemos a la borradura implícita en el proceso de asimilación que nos vemos obligadas a soportar en las sociedades occidentales, que violan y denigran abiertamente a las mujeres negras como clase. (1997: XII).

Las prácticas arraigadas en la cultura haitiana desplegadas en *The Scorpion’s Claw*, permiten superar el *homesickness*, es decir la añoranza por el hogar y la familia mientras se está lejos de ellos, facilitan un retorno a África y Haití, a la vez que entregan formas de resistir a la violencia sistemática hacia las mujeres. Estos elementos son esenciales en la construcción de la opción feminista decolonial, el lakou o el espacio seguro para proteger el espacio entre las piernas para Josèphe, Mami Celeste y Désirée.

Sólo después de escribir sus memorias, la historia de sus seres queridos, la de su tierra natal y de crear una comunidad segura para las mujeres, Josèphe es capaz de regresar a Haití deseando que los hombres y las mujeres se relacionaran “como si despertaran de un sueño, sueños donde el agua es la señal de la paz y el azul es el color de la verdad” (178) y no el color de los uniformes de los tonton macoutes. Como define Clitandree, “Chancy es en sí misma una arquitecta de la historia social que siente la responsabilidad de difundir el conocimiento histórico (de la historia de Haití y de la vida de las mujeres haitianas)” (215). *The Scorpion’s Claw* es una novela feminista decolonial que muestra que desde el exilio/destierro se puede desenterrar y difundir el conocimiento ancestral de las mujeres haitianas y, por ende, divulgar las estrategias de resistencia a la violencia sistemática hacia el cuerpo-territorio que se ejerce desde la época colonial.

Referencias bibliográficas

- Bailey, C. (2016) “Trauma, Memory and Recovery in Myriam Chancy’s *The Scorpion’s Claw*.” *Journal of West Indian Literature*, vol. 24, no. 1, pp. 46–61. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/jwestindilite.24.1.46
- Bellegarde-Smith, P. (1990). *Haiti: the breached citadel*. Westview.
- Casimir, J. (2020) *The Haitians: A Decolonial History*. North Carolina University Press.
- Chancy, M. (1997) *Searching for Safe Spaces: Afro-Caribbean Women Writers in Exile*. Temple University Press.
- Chancy, M. (2004) *The Scorpion’s Claw*. Peepal Tree Press.
- Chancy, M. (2020) *Autochthonomies: Transnationalism, Testimony and Transmission in the African Diaspora*. Illinois University Press.
- Clitandre, N. T. (2009) *Haiti Re-Membered: Exile, Diaspora, and Transnational Imaginings in the Writings of Edwidge Danticat and Myriam Chancy*, University of California. PhD dissertation. *ProQuest*, <http://search.proquest.com/docview/516354625>
- Figuroa-Vásquez, Y. (2020) *Decolonizing Diasporas. Radical Mappings of Afro-Atlantic Literature*. Northwestern University Press.
- Mignolo, W. (2020) “Foreword. Thinking Decoloniality beyond One Nation–One State”. *The Haitians: A Decolonial History*. North Carolina University Press.
- Moya, F. (2001) *Historia del Caribe*. Crítica.

Murrell, S. (2010) *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*. Temple University Press.

Philip, M.N. (1997) “Dis Place— The Space Between.” *A Genealogy of Resistance: and Other Essays*. Mercury Press.

Smith, L. (2021) “Goddess-like Power and Possession: Depictions of Creole Women’s Spirituality in Ramabai Espinet’s Work: The Swinging Bridge and Myriam Chancy’s Work: The Scorpion’s Claw.” *Journal of Liberal Arts and Humanities*, Vol. 2; No. 10, pp. 35-40.

IDENTIDAD Y RESISTENCIA: NUEVOS ESCRITOS AFROARIQUEÑOS

Ricardo Amigo Dürre¹

Resumen/Abstract

Profundizando en un anterior análisis de las producciones escriturales de intelectuales afrodescendientes en Chile, el presente artículo aborda tres libros de autoría afroariqueña publicados en el último lustro, discutiendo los posicionamientos y planteamientos de sus autores/as como parte de la conformación de un “pensamiento afrodescendiente” en el campo intelectual local. En primer lugar, se revisa el libro “Identidad y Territorio Afrodescendiente en Chile”, escrito por Cristian Báez (2018), en coautoría con Azeneth Báez. En segundo lugar, “Desde las ancestras a la actualidad: mujeres negras de Arica y sus resistencias” (2019), de Carolina Cortés y Camila Rivera, ambas integrantes de la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, a la que pertenece también el tercer libro analizado, “Guía antirracista para la nueva constitución” (2021). Un breve comentario final tematiza la relación de los textos analizados con el campo de los estudios afrodescendientes, así como algunos desafíos en el escenario político e intelectual posterior al reciente plebiscito constitucional.

Palabras clave: Chile; intelectuales afrodescendientes; territorio; movimientos sociales; proceso constituyente

IDENTITY AND RESISTANCE: NEW AFRO-ARICAN WRITINGS

Expanding on a previous analysis of writings by Afro-descendant authors in Chile, this article discusses three books by Afro-Arican authors published in the last five years, addressing their positions and approaches as part of the formation of an “Afro-descendant thought” within the local intellectual field. First, the book “Afro-descendant Identity and Territory in Chile,” by Cristian Báez (2018), in co-authorship with Azeneth Báez, is discussed. Secondly, “From the ancestresses to the present: Black women in Arica and their resistances” (2019), by Carolina Cortés and Camila Rivera, who belong to the Afro-descendant Women’s Collective Luanda, which is also the collective author of the third discussed book, “Anti-racist guide for the new constitution” (2021). A brief final comment addresses the relationship of the analyzed texts with the field of Afro-descendant studies, as well as some challenges in the political and intellectual scenario following the recent constitutional plebiscite.

Keywords: Chile; Afro-descendant intellectuals; territory; social movements; constitutional process

¹ Chileno, Universidad de Chile. Correo electrónico: ricardo.amigo@ug.uchile.cl



Introducción

Desde sus inicios, alrededor del año 2000, el movimiento afroarriqueño ha recorrido un largo camino. Después de la fundación de la primera organización afrodescendiente chilena, la ONG Oro Negro, en 2001, paulatinamente fueron surgiendo nuevas organizaciones políticas, sociales y culturales afrodescendientes, unidas tanto por los esfuerzos de reconstrucción cultural e identitaria como por la demanda de visibilización y reconocimiento de una identidad étnica largamente negada (Duconge y Guizardi 2014; Espinosa 2015; Campos 2017). Al mismo tiempo, el crecimiento del movimiento implicó también el desarrollo de intereses y agendas diferenciadas entre las distintas organizaciones, agrupaciones y colectivos. En este sentido, el amplio espectro de organizaciones afrodescendientes que existen en la actualidad en la ciudad de Arica posee variados objetivos y énfasis, desde la inclusión de la historia afrodescendiente en los currículos escolares, la demanda de políticas públicas diferenciadas en salud y fomento productivo o la reivindicación de la territorialidad ancestral hasta el desarrollo de las expresiones artísticas afroarriqueñas o la instalación de demandas feministas.

Por otra parte, en más de dos décadas de movilización etnopolítica también se ha transformado la relación del pueblo afrochileno con el Estado. Además del trabajo conjunto de las organizaciones afroarriqueñas con el gobierno local y con distintas instancias de la institucionalidad cultural a nivel local y nacional (Amigo 2022), un hito de primer orden en este sentido es, sin duda, la aprobación de la Ley 21.151, de 2019, que reconoce legalmente la existencia y derechos a la visibilidad estadística y a la consulta previa del pueblo tribal afrodescendiente chileno, recogiendo una categoría instalada por los/as propios/as integrantes del pueblo con referencia al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Más recientemente, el proceso constituyente, y en particular los debates en y en torno a la Convención Constitucional que sesionó entre julio de 2021 e igual mes de 2022, fueron un escenario relevante para discutir la relación de los/as afrodescendientes chilenos/as con el Estado, sin perjuicio de que el Congreso Nacional desechara la opción de otorgarles un escaño reservado en el órgano redactor de la nueva constitución y que la propuesta constitucional emanada de la Convención, rechazada en el reciente plebiscito de septiembre de 2022, solo recogiera parcialmente las demandas de reconocimiento articuladas por las organizaciones afroarriqueñas.

En el contexto descrito, no solo han emergido nuevas articulaciones organizativas y agendas políticas entre las organizaciones que componen el movimiento afroarriqueño, sino que también se han instalado nuevos posicionamientos de autores/as afrodescendientes frente a los desafíos políticos que enfrenta el movimiento y, al mismo tiempo, han surgido nuevas autorías que reivindican su afiliación al pueblo tribal afrodescendiente, ampliando y complejizando la presencia afrodescendiente en el campo intelectual local. Como afirma Oliva (2017: 54), los/as intelectuales afrodescendientes pueden ser entendidos/as como aquellos/as “sujetos[as] que se reconocen como descendientes de africanos y africanas, y desde ese lugar enunciativo elaboran discursos sobre su situación en América Latina”. Ahora bien, siguiendo a Zapata y Stecher (2015: 11), la recepción crítica de las producciones escriturales de autores/as afrodescendientes o indígenas “suele ver en estas escrituras la expresión (documental, etnográfica, testimonial) de procesos colectivos, esperándose de ellos que iluminen el ejercicio de reconstrucción de la historia o de una constelación cultural particular.” Frente a ello, estos/as “autores[as] de grupos subalternos” (Zapata y Stecher, 2015: 11) han desarrollado diversos posicionamientos y estrategias, redundando en una heterogeneidad de la producción intelectual en la que, en palabras de Oliva (2017: 54), “no se puede suponer plena correspondencia entre el sujeto representado y la forma de esa representación”.

Sin perjuicio de la mediación de construcciones culturales e ideológicas, relaciones de poder y desigualdad y posicionalidades diferenciadas en términos de clase, género o experiencias de racialización, entre otros aspectos, Oliva (2017: 58) identifica el “reconocimiento explícito de la identidad negra o afrodescendiente” como característica definitoria de “un posicionamiento autorial consciente de la historia colectiva que se carga”. En este sentido, a pesar de la diversidad de estrategias y posiciones autorales individuales es posible identificar “pensamientos afrodescendientes” en términos similares a los “pensamientos indígenas” que discute Antileo (2020: 33), en cuanto se trata de “entramados históricos que demuestran la capacidad reflexiva, teórica y política de los movimientos”. En definitiva, en tales pensamientos se entrecruzan autorías individuales y colectivas, dando cuenta de que los movimientos indígenas —y afrodescendientes— son, de suyo, polifónicos y no monolíticos.

En línea con lo anterior, el presente artículo retoma un esfuerzo de comprender las producciones escriturales afrodescendientes en Chile no solo como fuentes de datos etnográficos o como puestas en papel de los programas de las diferentes organizaciones, sino como intervenciones políticas situadas en los complejos cruces entre trayectorias y posicionamientos intelectuales individuales y las luchas

colectivas llevadas adelante, particularmente, por el pueblo tribal afrodescendiente (Amigo, 2018). En particular, interesa indagar en los lugares de enunciación y las agendas que se despliegan en estos escritos afroariqueños a partir de tres publicaciones recientes, las que dan cuenta de la conformación de un corpus de pensamiento propio de los/as autores/as afroariqueños/as, como “expresión de una suma de reflexiones y procesos de acumulación de saberes, conocimientos y experiencias inseparables de ciclos de movilización y coyunturas” (Antileo 2020: 33- 34). Así, en el presente artículo abordo tres libros de autoría afroariqueña publicados en el último lustro y discuto los posicionamientos y planteamientos de sus autores/as en relación con las cuestiones de la identidad, el reconocimiento y la resistencia. En primer lugar, reviso el libro “Identidad y Territorio Afrodescendiente en Chile”, de Cristian Báez Lazcano —en coautoría con Azeneth Báez Ríos— (2018), una obra que profundiza en la vinculación territorial ya tematizada por el autor en “Lumbanga: Memorias orales de la cultura afrochilena” (2010). En segundo lugar, discuto el libro “Desde las ancestras a la actualidad: mujeres negras de Arica y sus resistencias” (2019), escrito por Carolina Cortés Silva y Camila Rivera Tapia, ambas integrantes de la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, el que propone un análisis tanto de las experiencias históricas de las mujeres afrodescendientes en Arica como del movimiento afroariqueño contemporáneo. A la Colectiva Luanda pertenece también el tercer y último libro analizado, “Guía antirracista para la nueva constitución” (2021), publicado en el contexto de las deliberaciones de la Convención Constitucional y distribuido a los/as integrantes de este órgano. Concluyo con un breve comentario sobre la relación de las producciones intelectuales analizadas con el campo más amplio de los estudios afrodescendientes en Chile, así como sobre sus desafíos en el escenario político e intelectual posterior al plebiscito en el que fue rechazada la propuesta de nueva constitución y, con ello, un nuevo diseño institucional intercultural y plurinacional.

*“Identidad y Territorio Afrodescendiente en Chile”, de Cristian Báez (2018) Identidad y Territorio Afrodescendiente en Chile*²

Es el segundo libro publicado por el activista e investigador vivencial afrochileno Cristian Báez Lazcano, luego de *Lumbanga: memorias orales de la cultura afrochilena*, publicado originalmente en Arica en 2010 y reeditado en 2012 en Coquimbo por un centro cultural ligado a la embajada de Marruecos (Amigo 2018). *Lumbanga* presentaba un amplio panorama de los antecedentes históricos de la presencia afrodescendiente

² Según se señala en la contratapa, la publicación del libro fue financiada por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, antecesor del actual Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, y contó tanto con el patrocinio de la organización no gubernamental Lumbanga, a la que Báez pertenece, como del Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas de la Universidad de Tarapacá.

en América Latina y en Chile y describía diversos aspectos de la cultura e historia afroarriqueña —gestos que se encuentran de manera similar también en otra publicación de autoría afrochilena de la misma época, el libro *Afrochilenos: una historia oculta*, de Marta Salgado (2013)—, pero sobre todo recogía los relatos de abuelos y abuelas afrodescendientes, cuyas historias de vida daban cuenta tanto de las prácticas cotidianas que sostuvieron una identidad largamente negada, como también de procesos y experiencias traumáticas como la chilenización³ y la exclusión racista. *Identidad y Territorio...*, en cambio, desarrolla una argumentación explícita y teóricamente fundamentada en torno a la relación entre la identidad afrodescendiente ariqueña y el territorio del valle de Azapa, comprendido como “territorio ancestral” de la presencia afroarriqueña y con el que el autor se identifica. Aunque ya es posible colegir atisbos de tal argumentación en *Lumbanga* (cf. Yao 2020), las menciones a los “territorios ancestrales” de los/as afrodescendientes —los barrios Lumbanga y La Chimba, así como el valle de Azapa— en ese libro son más bien descriptivas. Por el contrario, *Identidad y Territorio...* se embarca en una reflexión en torno a la constitución recíproca de las categorías nombradas en el título del libro y argumenta a favor del reconocimiento territorial afrodescendiente en los términos propuestos por el Convenio 169, situando la reivindicación territorial y la afrodescendencia rural como una demanda y un posicionamiento particulares dentro de la agenda del movimiento afroarriqueño.

A pesar de ser más breve que *Lumbanga*, *Identidad y Territorio...* consta de cinco partes principales, claramente identificables. A una breve presentación (5) le sigue, a modo de introducción, un capítulo titulado “Afroepistemología y resistencia cultural en Arica” (6-18), el que sienta las bases para la revalorización de los conocimientos y cosmovisión desarrollados por los/as afrodescendientes en el valle de Azapa que propone el libro, remitiendo a autores/as afrodescendientes como Jesús “Chucho” García y Sheila Walker. La segunda parte consiste en una exploración de la relación entre negritud y territorio a partir de la historia de vida del padre de Cristian, Carlos Báez Ríos (19-34). A continuación, varios capítulos retratan la vinculación de las prácticas económicas y culturales afrodescendientes con el territorio del valle de Azapa, profundizando en el conocimiento sobre la gestión de aguas (35-39), la

3 Después de la guerra del Pacífico (1879-1884), las provincias peruanas de Tarapacá, Arica y Tacna fueron ocupadas por tropas chilenas. En virtud del Tratado de Ancón (1883), Tarapacá pasó a estar bajo soberanía chilena, mientras para Arica y Tacna se definió un período de ocupación de diez años, al cabo del cual se realizaría un plebiscito para definir si también se incorporaban al territorio chileno o permanecían bajo soberanía peruana. Tal plebiscito jamás se realizó, quedando la incorporación de Arica al territorio chileno, así como la reincorporación de Tacna al Perú, zanjadas en el Tratado de Lima (1929). Entretanto, con la connivencia del Estado chileno en las provincias ocupadas se desarrolló una violenta persecución de rasgos culturales y personas consideradas “peruanas”, entre ellas los/as afrodescendientes, proceso conocido como “chilenización” (González, 2004; Alarcón et al., 2017).

construcción del territorio mediante las cruces de mayo (40-49), los “activos culturales” —elementos geográficos, naturales, gastronómicos, económicos y religiosos— que componen la “cosmovisión afrodescendiente” en el valle, retratados mediante fotografías (50-56), y la presencia de herencias culturales africanas en el territorio (67-75). La cuarta parte del libro la compone un capítulo titulado “Mujeres afrodescendientes de Arica en el espacio rural: Reconstruyendo nuestra historia desde la memoria y el relato oral” (76-93). Este capítulo presenta otro registro y autoría respecto al resto del texto, pues se trata de un escrito de Azeneth Báez Ríos, identificada como coautora en la portada interior del libro, quien destaca las experiencias, conocimientos y posicionalidades particulares de las mujeres dentro de las comunidades afrodescendientes del valle de Azapa. La última parte del libro consiste en una breve explicación del contenido y alcances del Convenio 169 en relación con la territorialidad de los pueblos tribales (94-105), así como en una breve conclusión sobre el redescubrimiento de la relevancia del vínculo territorial para la identidad afrodescendiente en el valle de Azapa (106). Finalmente, un anexo enumera 88 palabras del “Vocabulario territorial afroazapeño” (107-117), casi idéntico al “Vocabulario afrochileno” reproducido en *Lumbanga* (Báez 2012: 161-164).

En relación con las dimensiones de identidad y territorio, instaladas como principales claves de lectura del libro, es especialmente interesante el relato biográfico respecto al padre de Cristian Báez, que el autor identifica como un ejemplo de “azapeñidad”, noción de identidad territorializada íntimamente relacionada con la construcción de una identidad afrodescendiente:

Hablar de azapeñidad para las personas que son antiguas del valle de Azapa, hablamos de familias con más de cuatro siglos viviendo en esta tierra, es también hablar de negritud, una negritud que muchos de aquellas y aquellos azapeños viven y sienten en dicho territorio. (19)

En el transcurso de la narración sobre Carlos Báez se va perfilando el curso de una vida ligada a las labores agrícolas y al conocimiento profundo de las condiciones físicas e hidrográficas del valle de Azapa, a las formas de sociabilidad y prácticas de tiempo libre de las comunidades afrodescendientes rurales, a las experiencias de exclusión en instituciones estatales como la escuela, así como a la presencia intersticial de prohibiciones y prácticas que podrían ser interpretadas —y así lo hace Cristian Báez en un capítulo posterior del libro— como resabios de una comprensión espiritual del territorio de raíz africana. Todo ello compone lo que Báez denomina como una “cosmovisión”, incomprendida por muchos/as —incluyendo a

su madre, una mujer proveniente de la zona central del país— y que influyó en que su padre nunca quisiera abandonar el valle, a pesar de las oportunidades de ascenso económico que ofrecían otros lugares.

Carlos Báez Ríos se refugió en el valle de Azapa porque comprendía que su negritud estaba dentro de su territorio, no aceptando irse nunca de esta tierra, decidió que sus hijos se criaran en este valle y [transmitió] a nosotros, sus hijos que continuemos conviviendo en este territorio de resistencia que muchas familias negras han continuado por más de cuatro siglos. (34)

En los siguientes capítulos, que componen lo que arriba identifiqué como la tercera parte del libro, Báez profundiza en algunos de los ejes mencionados en la narración biográfica respecto a su padre. Además de destacar el conocimiento sobre el manejo de las aguas estacionales del río San José y de las vertientes existentes en el valle para hacer posible la producción agrícola en medio de la aridez del desierto, resalta, sobre todo, su discusión de las cruces de mayo, las que caracteriza como “un sincretismo religioso y cultural” (41). Se trata de cruces de madera adornadas e instaladas en ciertos cerros del valle, y que una vez al año, generalmente en el mes de mayo, son bajadas, veladas, y vueltas a subir en procesión por parte de las comunidades que se nuclean en torno a ellas (cf. Díaz *et al.*, 2020). Aunque esta es una práctica arraigada en la celebración católica de la Santa Cruz, Báez identifica la similitud iconográfica de las cruces de mayo con “un símbolo religioso africano Bantú que representa a sus ancestros o antepasados que ya no están y a su vez es un símbolo religioso que significa ‘Guardián’” (42). Según la ilustración incluida en el libro (43), este símbolo consiste en varias formas cuadradas, dispuestas en forma de pirámide y subdivididas por líneas cruzadas, sobre las que se alza una cruz con extremos ensortijados y rodeada de estrellas. Para el autor, la presencia de las cruces de mayo en el valle de Azapa se vincula, entonces, con una religiosidad de raíz africana, pues “nuestros antepasados instalaron la cruz consciente que así, este símbolo de la cruz nos protegería durante todo el año, no solo a la comunidad, sino que también a todo el territorio al cual pertenece la Cruz de Mayo” (42-43).

Además de representar muestras tangibles de una supervivencia cultural africana en el valle de Azapa, para Báez las cruces de mayo también definen la construcción social y política del territorio ancestral afroarriqueño, enmarcando una demanda que, a diferencia de la demanda por restitución de tierras ancestrales indígenas, no se fundamenta en la desposesión territorial colonial, sino en la reparación hacia una población traída a este territorio contra su voluntad y cuya fuerza de trabajo esclavizada fue explotada

en él durante siglos (44-45). Como enumera Báez, bajo las cruces de mayo se agrupan las fuentes hídricas administradas hace varios siglos por las comunidades afrodescendientes, se encuentran los distintos elementos económicos, naturales (animales, árboles, yerbas medicinales, etc.) y culturales que definen la construcción identitaria afrodescendiente basada en el territorio, se celebran las principales fiestas, religiosas y carnavalescas, e incluso están “enterrados nuestros primeros antepasados” (48). En suma, y a manera de un símbolo maestro como aquel descrito en el clásico texto de Eric Wolf (1958) sobre la Virgen de Guadalupe en México, para Cristian Báez las cruces de mayo sintetizan el conjunto de la construcción identitaria afroazapeña vinculada al territorio:

La cruz de mayo representa todo nuestro patrimonio inmaterial y material, donde a su vez define cultural, social, económica y geográficamente nuestro territorio ancestral de los y las afrodescendientes en las zonas rurales, especialmente el valle de Azapa. Dentro de este territorio se encuentra toda nuestra cosmovisión, sincretismo, costumbres y tradiciones que fuimos heredando de nuestros primeros antepasados que llegaron antes de que este lugar fuera Perú y mucho antes que fuera Chile. Aquella cruz se instala en lo alto del cerro mirando a la parcela que de alguna forma se transforman en nuestros propios “cerros sagrados”⁴. (48-49)

Ahora bien, aparte de su importancia simbólica e identitaria, la relevancia de la discusión sobre las cruces de mayo en el marco de la argumentación desarrollada por Cristian Báez en *Identidad y Territorio...* radica en su vinculación con las categorías del Convenio 169, y particularmente con el derecho al territorio para los pueblos tribales e indígenas que este convenio plantea. En este sentido, en la última parte del libro Báez presenta y discute distintos aspectos de este Convenio con el objetivo tanto de fundamentar por qué el pueblo afrodescendiente puede ser considerado como pueblo tribal, como también las demandas de reconocimiento territorial que de ello se desprenden. Aunque no vincula explícitamente las cruces de mayo con la discusión sobre el Convenio 169, tal relación queda en evidencia al plantear, respecto a los fundamentos jurídicos propuestos por el Convenio, que “aquellos fundamentos y elementos serán el resumen de los capítulos anteriores” (95). En suma, Báez no solo articula y fundamenta una agenda de reivindicación territorial que ha tomado fuerza en los últimos años al interior del movimiento

4 Presumiblemente, con la noción de “cerros sagrados” Báez establece un paralelo con los *apus* o cerros investidos de significados religiosos de la tradición andina y, particularmente, aymara, que también cuenta con presencia en el valle y con la que las comunidades afrodescendientes comparten la práctica de las cruces de mayo (Díaz *et al.*, 2020).

afroariqueño, sino que lo hace posicionándose desde una identidad territorial afroazapeña que sitúa a África y su diáspora como marco de inteligibilidad y extrae su legitimación de la vinculación ancestral con el territorio.

Para concluir esta discusión del libro *Identidad y Territorio...*, quiero detenerme brevemente en el capítulo escrito por Azeneth Báez. A pesar de estar contenido en el marco más amplio del libro de Cristian Báez, este breve capítulo refleja una posición autoral particular: no solo se trata de una mujer afrodescendiente que de esta forma interviene en el campo intelectual —como ya lo había hecho anteriormente Marta Salgado—, sino que lo hace escribiendo explícitamente sobre⁵ y desde un posicionamiento como mujer afrodescendiente rural, contribuyendo, de paso, a visibilizar la desigual inscripción en regímenes de género que atraviesa la categoría de "intelectuales afrodescendientes". Junto con repasar algunos hitos de la historia afrodescendiente en Arica, Azeneth Báez destaca, sobre todo, el legado de resistencia de las mujeres afrodescendientes del valle de Azapa:

...las mujeres afro rurales han demostrado a lo largo de su existencia que son herederas de sus antecesoras, son esforzadas, trabajan a la par que los hombres, se involucran con la comunidad, les preocupa lograr mejores condiciones de vida para ella y sus familias. Se aferran al territorio y se resisten a abandonarlo, porque consideran a la tierra algo mas [sic] que una materia prima para producir alimentos, allí se crea un tejido social y político, (...) allí se consolidan los valores mas profundos como la generosidad, la solidaridad, el amor por la familia. (79-80)

En este sentido, y a pesar de su presencia solo intersticial en el libro de Cristian Báez, el escrito de Azeneth Báez refleja un lugar de enunciación particular que instala la dimensión de género como una dimensión fundamental para comprender la relación entre afrodescendencia, identidad y territorio, y al mismo tiempo instala la capacidad de resistencia de las mujeres afrodescendientes como un eje de reflexión fundamental que encontrará continuidad en los esfuerzos de otras autoras afrochilenas que también han intervenido recientemente en el campo intelectual local.

5 Uno de los primeros libros que tratan sobre las mujeres afrodescendientes ariqueñas es *Huellas de mujer negra. Historia de mujeres Afrodescendientes lideresas chilenas*, publicado por Samuel Pozo Alfaro en la ciudad de Arica en 2014. Lamentablemente, no ha sido posible acceder a este libro, pues no se encuentra disponible en ninguna biblioteca pública de la Región Metropolitana ni en las principales bibliotecas universitarias de la región.

“Desde las ancestras a la actualidad: mujeres negras de Arica y sus resistencias”, de Carolina Cortés y Camila Rivera (2019)

Además de la reivindicación territorial, otra agenda que ha tomado fuerza en los últimos años al interior del movimiento afroarriqueño son las reivindicaciones de las mujeres afrodescendientes, quienes, en términos generales, han tenido un rol preponderante tanto en la reproducción cultural de las comunidades afroarriqueñas como en la movilización etnopolítica de las últimas dos décadas (Chávez 2021). Aunque frecuentemente críticas con lo que identifican como un feminismo hegemónico, occidental y “blanco”, en Arica se han conformado también algunas organizaciones de mujeres afrodescendientes que se reivindican como feministas, comenzando por la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, fundada en 2010 (Parra et al. 2022). En este contexto, el segundo libro que analizaré es *Desde las ancestras a la actualidad: mujeres negras de Arica y sus resistencias*, cuya autoría corresponde, precisamente, a dos integrantes de esta organización, quienes sitúan su exploración de la resistencia de las mujeres afrodescendientes desde una perspectiva que se asume como “desde adentro” del pueblo tribal afrodescendiente chileno y, particularmente, como heredera de las experiencias de generaciones de mujeres afrodescendientes.

Desde las ancestras... fue publicado en 2019 en la ciudad de Arica.⁶ La primera autora es Carolina Cortés Silva, a quien la reseña biográfica reproducida en la solapa del libro identifica como “Afrodescendiente por línea paterna. Feminista. Miembra de la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda”, junto con mencionar su formación académica como Profesora de Historia y Geografía y Candidata a Magíster en Historia. La coautora Camila Rivera Tapia, por otro lado, es presentada como “Afrodescendiente nieta de Venancia Quintana Ugarte⁷. Activista feminista. Integrante desde sus inicios de la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes LUANDA”, para luego mencionar su formación como abogada especializada en “Derechos Humanos, Pueblos Originarios, Afrodescendientes y Políticas Públicas. Candidata a Magíster en Género, Sociedad y Políticas”, así como su rol de “Enlace Chile de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Caribeñas y de la Diáspora”. Ahora bien, además de las autoras principales la portada nombra también a la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, caracterizada por una breve reseña en la solapa derecha como una organización que “[n]ace por la necesidad de empoderar a las mujeres negras en los distintos espacios públicos y privados, donde la temática afrodescendiente por efecto

6 Según se señala en la contratapa y en el pie de imprenta, la edición del libro contó con el apoyo del Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes (FONDART) del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, convocatoria 2018.

7 Según se indica en el libro, Venancia Quintana Ugarte fue la “Primera técnico en enfermería afrodescendiente” en el hospital de Arica (54), y su fotografía ilustra la tapa del libro.

de la colonialidad ha sido excluida.” En la misma línea, la contratapa del libro está ilustrada con una foto que muestra a un grupo de mujeres afrodescendientes, de distintas edades, posando para una foto colectiva, mientras que el texto de presentación señala que “la Colectiva de Mujeres Luanda, busca con este instrumento, contribuir al camino de visibilización y reivindicación que iniciaron sus ancestras en contra del racismo, el sexismo y la discriminación”. De esta forma, la referencia a la organización a la que pertenecen las autoras de *Desde las ancestras...* otorga una dimensión colectiva al texto, proporcionando un marco de inteligibilidad que da sustento y legitima la voz autoral de Cortés y Rivera.

Incluso antes de la portada interior, *Desde las ancestras...* se inicia, a manera de epígrafe, con el poema “Descubrimiento”, de la poeta y antropóloga afrocostarricense Shirley Campbell, que relata el descubrimiento introspectivo del linaje que fundamenta la autoidentificación como “mujer negra”. En general, y luego de una página de Agradecimientos (9) y un breve Prefacio (11-12), *Desde las ancestras...* se organiza en cuatro capítulos, que se pueden agrupar en dos partes principales. Los primeros dos capítulos tienen un enfoque más bien histórico y abordan las formas de resistencia desarrolladas por las mujeres afrodescendientes tanto en la época colonial (15-53) como en el tiempo de la chilenización y en el contexto contemporáneo (57-68), recurriendo, en este último caso, a los relatos de mujeres afrodescendientes que participaron de espacios de discusión realizados en el marco del proyecto FONDART que financió la impresión del libro.⁸ El tercer y cuarto capítulo, por otro lado, están enfocados en los procesos políticos contemporáneos en torno al pueblo afrochileno. De esta forma, el tercer capítulo reconstruye el “Proceso político del Pueblo Tribal Afrodescendiente en Chile” (71-102), identificando tanto las organizaciones afrodescendientes formadas en Arica, las diversas estrategias de incidencia política desarrolladas por el movimiento —así como sus resultados— y el rol fundamental que en él han tenido las mujeres afrodescendientes. A su vez, el cuarto capítulo (105-120) está dedicado a relatar el propio proceso de conformación, objetivos políticos y articulaciones nacionales y transnacionales de la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, problematizando, particularmente, las tensiones entre la Colectiva y una parte del movimiento social afroariqueño, como también respecto a las organizaciones feministas no afrodescendientes. El libro se cierra con unas “Reflexiones finales” que reafirman la importancia de la articulación política y expresión escrita de las mujeres afrodescendientes (123-128), así

8 Según es posible colegir a partir de la información proporcionada en el libro, se trató del Coloquio “Mujeres Negras en Chile: el Camino a la Incidencia”, de un seminario titulado “Procesos de resistencia de las Mujeres Negras”, así como de un Círculo de Mujeres Afrodescendientes.

como con un anexo fotográfico (131-150) que recopila imágenes de las actividades realizadas en el marco del proyecto que financió el libro, así como del “Bloque de Mujeres Negras Tumberas” que participó de la marcha por el Día Internacional de las Mujeres Trabajadoras de 2019.

Sin duda, el tema transversal del libro es la resistencia, así como las formas de agencia que han desarrollado las mujeres afrodescendientes para oponerse a circunstancias como la esclavitud o el racismo y enfrentar las opresiones múltiples que son el corolario de la articulación interseccional de la raza, el género y la clase (o, en términos coloniales, la condición), particularmente en Arica, pero también en otras ciudades y territorios. En esta línea, el primer capítulo del libro, que frecuentemente recurre a la tesis de Magíster en Historia de Carolina Cortés, desarrolla una interpretación de diversos datos históricos — recopilados, principalmente, en archivos parroquiales de Arica y sus valles cercanos, pero también tomados de bibliografía secundaria sobre la Colonia en Chile y en Perú, territorio al que pertenecía Arica en la época colonial— como indicadores de estrategias de resistencia cotidiana o solapada desarrolladas por las “mujeres negras esclavizadas”.⁹ Por ejemplo, las autoras revisan el caso de la “maternidad forzada” y la hipótesis de que en el valle de Lluta habría existido un “criadero de negros”, propuesta por el historiador ariqueño Alfredo Wormald Cruz y recogida, entre otros/as, por Báez (2012: 25-26) y Salgado (2013: 89-90). Considerando que la fecundidad promedio de las mujeres afrodescendientes en el siglo XVIII ascendía a dos hijos/as por madre, con un índice mayor para las mujeres afrodescendientes libres en comparación con las mujeres afrodescendientes esclavizadas, Cortés y Rivera muestran el carácter especulativo de la hipótesis mencionada. Por el contrario, las autoras interpretan el escaso número de hijos/as de madres esclavizadas como indicio de una estrategia de resistencia:

...si la natalidad es baja, las condiciones de vida son vulnerables y las mujeres conocen el sistema esclavista y el recorrido que tendrán sus hijos en su vida de esclavos, es lógico pensar o que la mortalidad en lactantes es muy alta, debido a las condiciones de vulnerabilidad y salubridad en las que viven, o que definitivamente las mujeres afrodescendientes conocían prácticas abortivas que llevaron a cabo para evitar ser madres de hijos esclavos (as), mostrando una vez más las capacidades de las mujeres afrodescendientes para generar mecanismos de resistencia a la normativa Colonial. (28-29)

9 Al respecto, queda en evidencia la influencia del clásico trabajo de James Scott sobre la resistencia oculta de los/as dominados/as, al que las autoras citan varias veces, al igual que el trabajo pionero sobre “Mujeres, raza y clase” de la feminista afroestadounidense Angela Davis.

En la misma línea, Cortés y Rivera indagan en otras estrategias de resistencia desarrolladas por las mujeres afrodescendientes, las que involucraban, por ejemplo, el apoyo al interior de los matrimonios entre personas esclavizadas o entre familias, el uso de recursos jurídicos, el desarrollo de relaciones de cercanía con los/as esclavistas, el ocasional cimarronaje, así como el uso de los testamentos como instrumento para “dignificar su cuerpo después de muerto” y ejercer la libertad de “optar y escoger, dos verbos negados para los esclavos y muchas veces para los negros (as) libres también” (48). Este análisis de las estrategias de resistencia en la época colonial encuentra su continuidad en la exploración de algunas estrategias de resistencia desarrolladas por los y las afrodescendientes ariqueños/as frente al violento proceso de chilenización, el que habría dado origen a “mecanismos de resistencia que permanecen en los idearios colectivos y en la memoria de las mujeres y han sido perpetuadas, a través de relatos orales, a las generaciones actuales” (60). Dentro de estos mecanismos, Cortés y Rivera mencionan —citando el conocido trabajo homónimo de Eric Hobsbawm y Terence Ranger— las “tradiciones inventadas” de la comunidad afrodescendiente ariqueña, tales como la práctica del tumbe o “Tumba Carnaval” y algunas fiestas “que no fueron arrebatadas durante la chilenización, sino más bien recreados por organizaciones actuales” (62). Sin embargo, para Cortés y Rivera el carácter mayormente “inventado” de estas prácticas no les resta relevancia, pues “aquellas costumbres obedecen a los requerimientos del presente, creando una mixtura con el pasado y que hoy orgullosamente reconocemos como resistencias al olvido” (ibid.).

Por otra parte, Cortés y Rivera destacan, sobre todo, las resistencias de las mujeres afrodescendientes en el período posterior a la chilenización, pues estas “no solamente dieron sustento a sus comunidades, sino que también fueron claves para el desarrollo social de la ciudad, salvaguardando así el patrimonio material e inmaterial del pueblo afrodescendiente” (63), por ejemplo, manteniendo “las prácticas y manifestaciones culturales del pueblo afrodescendiente en la intimidad de los hogares, como un discurso oculto de resistencia” (ibid.). En el plano económico, las autoras refieren a relatos familiares sobre “las mujeres negras que bajaban desde los distintos Valles (Azapa y Lluta) en sus burros con un sin fin de verduras y hortalizas para comercializar en la ciudad” (63), actividad que permitía obtener ingresos para el sustento familiar y generar espacios de intercambio y solidaridad con otras mujeres afrodescendientes. En general, según los relatos orales citados por Cortés y Rivera, correspondientes a los diálogos realizados en el marco del proyecto FONDART en el que se inserta el libro, el mundo laboral aparece como uno de los principales ámbitos en los que las mujeres afrodescendientes se enfrentan a la discriminación racial y al imperativo

de demostrar “las competencias que tienen para ocupar otros espacios que no sean los domésticos” (64). En contraposición a una presión externa por “blanquearse” físicamente, las autoras recalcan que “las mujeres negras han construido mecanismos de resistencia basados en la identidad” (66), cuyo principal asidero son los espacios de intimidad que permiten un reconocimiento de la corporalidad y de características culturales compartidas:

En los espacios familiares es donde se comienza (de manera consciente o inconsciente) con la revaloración de los cuerpos negros, son estos espacios donde la negritud se constituye mayoría, las similitudes son fuente de respeto y socialización. Aspectos colectivos que no se agotan con lo físico, sino que también se asocian y se suman con lo cultural, ya que su vínculo con los ritmos, la forma de expresarse entre la comunidad, los ritos y tradiciones, la culinaria y sus personalidades generaron los medios de resistencia de una identidad negada por el Estado. (66)

En este sentido, las redes de apoyo y articulaciones entre mujeres afrodescendientes, así como “[l]a forma aguerrida de plantearse ante las adversidades” (66), aparecen como estrategias que, siguiendo la argumentación de Cortés y Rivera, trazan líneas de continuidad entre el pasado y el presente y fundamentan una identidad definida por la resistencia histórica a la opresión racista, clasista y patriarcal.

Como mencioné arriba, la segunda parte del libro está dedicada a reflexionar sobre el propio movimiento afroarriqueño desde una perspectiva “desde adentro”, destacando su conformación y las formas de incidencia que ha logrado desarrollar a nivel legislativo y de políticas públicas, tales como la creación de una Oficina Afrodescendiente al alero del municipio ariqueño, la realización de primeros relevamientos estadísticos, la tramitación de la Ley 21.151 o la participación en mesas de trabajo junto a instituciones estatales. Según destacan Cortés y Rivera, en todas estas instancias ha sido fundamental la participación de las mujeres afrodescendientes:

El movimiento afrodescendiente en Chile ha sido liderado e impulsado por mujeres negras, quienes, con proyecciones lúcidas y valientes, lograron innovar e instalar en las agendas locales, nacionales e internacionales las problemáticas de un pueblo invisibilizado por el racismo, la discriminación y el sexismo. (71)

En línea con lo anterior, para identificar los posicionamientos de las autoras de *Desde las ancestras...* resulta particularmente interesante el capítulo dedicado a la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda, conformada, según relatan Cortés y Rivera, en respuesta a la ausencia del enfoque de género en las demás organizaciones, así como en contraposición al androcentrismo que excluía a las mujeres de posiciones de liderazgo e interlocución con el Estado, pues “a pesar de que ellas han estado presentes en todo el proceso político, muchas veces fueron consideradas en gran parte para las gestiones domésticas y logísticas, más que en las negociaciones políticas” (105). En este sentido, uno de los objetivos declarados de la Colectiva es “incidir políticamente en los espacios sociales públicos y privados con el fin de erradicar las desigualdades que afectan a las mujeres negras”, así como “aportar a la construcción de una sociedad más democrática, inclusiva, equitativa y no sexista” a través de la identidad (106), sin por ello desligarse de las reivindicaciones compartidas del pueblo tribal afrodescendiente ni del rescate cultural emprendido por sus organizaciones. Ahora bien, según el relato de Cortés y Rivera la Colectiva Luanda ha atravesado diversos procesos que forjaron una postura firme en defensa de las mujeres afrodescendientes:

Un hito que marcó el camino a recorrer de la colectiva fue la violencia, la que fue ejercida en un contexto de organizaciones sociales contra las integrantes de la Colectiva Luanda. Lo que motivó este actuar, fue la exigencia de las integrantes de la organización de ejercer su derecho a entregar información política relacionada con la autoidentificación en el proceso censal 2012, acción que se contraponía a la función que debían realizar las mujeres parte de la actividad, la que consistía básicamente en bailar en una festividad de carnaval [...]. Este hecho marca un antes y un después en la identidad organizacional de Luanda, ya que asumen con fuerza y convicción, que las mujeres negras deben tener las competencias y capacidades para poder realizar todo tipo de gestiones y ocupar cualquier espacio, en especial los políticos, debido a que no podían quedar enmarcadas solamente en el campo folclórico... (113)

Como comentan Cortés y Rivera, a partir de ese hito la Colectiva se enfocó en la formación de sus integrantes, tanto en aspectos prácticos vinculados a los derechos humanos o a las políticas públicas como también en relación con saberes ancestrales invisibilizados por la educación formal. En una segunda etapa, esta formación también se extendió a la teoría decolonial, postura desde la cual la Colectiva se vincula actualmente con el feminismo, con el que, de acuerdo con Cortés y Rivera, no se identificaba al momento de constituirse debido a que las integrantes no compartían “los idearios populares en torno a este movimiento” (115). En este sentido, las autoras dan cuenta de una concepción propia del “feminismo

negro, antirracista y decolonial” (116), la que recoge las experiencias históricas, formas de resistencia y articulación política desarrolladas por las mujeres afroariqueñas:

Las mujeres afrodescendientes de la Región de Arica y Parinacota comprenden y reflexionan que el feminismo se consolida como una agenda de transformación social, pero dirigen sus objetivos a un feminismo desde la colectividad, desde la espiritualidad heredada de la diáspora africana. Son conscientes de la necesidad de ampliar las estrategias políticas dentro del feminismo, con el fin de generar una construcción en conjunto de nuevas líneas de acción, donde se reconozcan las diferencias, los liderazgos reales y efectivos, donde se generen representaciones horizontales a las cuales todas puedan llegar, y que no se generen solo para un grupo cerrado que cumpla con los requisitos “formales” de conocimiento y educación, que por el contrario se valoren las experiencias y saberes arraigados en las historias de los pueblos... (120)

Desde las ancestras... concluye con unas Reflexiones finales que, según recalcan Cortés y Rivera, fueron escritas “desde nuestras experiencias, desde nuestra identidad y a través de nuestras voces como mujeres afrodescendientes” (123). Cabe señalar que la mayor parte del libro está redactado en tercera persona, reflejando la importancia asignada por las autoras al hecho de escribir de una forma que no solo sea leída en clave testimonial, sino que se instale como una voz autorizada en el campo intelectual, interviniendo en los propios códigos que impone el canon de la producción académica en la que Cortés y Rivera se sitúan. No obstante, en los bordes del texto, es decir, en el Prefacio y, particularmente, en las Reflexiones finales, emerge con claridad un lugar de enunciación marcado por el uso del pronombre “nosotras”, en franca oposición a las formulaciones impersonales que predominan en el resto del texto. Al enmarcar el texto de esta manera, recurriendo a la primera persona plural en el género femenino y apelando al carácter situado y corporizado de la experiencia, aparece un fuerte sentido de que las autoras no están escribiendo para un/a “otro/a”, un/a lector/a genérico/a sentado/a en un escritorio igualmente genérico, sino que para sí mismas como mujeres afrodescendientes, convirtiendo el registro escrito en una herramienta política en sí misma, así como en un fuerte gesto de resistencia respecto a las representaciones sobre los/as afrodescendientes elaboradas por personas ajenas al pueblo, tal y como señalan Cortés y Rivera en el Prefacio:

...la visibilización de la que hemos hecho objeto y sujeto a nuestro pueblo, la aparición de investigadores (as) con afanes de extractivismo cultural, ha encendido las alertas por parte de los (as) investigadores afrodescendientes respecto a los estereotipos que se puedan construir acerca de nosotros (as) con miradas cargadas de etnocentrismo, que no son validadas por nuestro pueblo, argumento suficiente para decidir, desde la Colectiva Luanda, escribir nuestra propia historia... (11-12)

De esta forma, *Desde las ancestras...* se sitúa en una trayectoria de construcción de conocimiento “desde adentro” similar a la que anteriormente siguieron libros como *Lumbanga* (Báez 2012) y *Afrochilenos* (Salgado 2013; ver también Amigo 2018). Sin embargo, lo hace desde un posicionamiento explícito como mujeres afrodescendientes y feministas que complejiza anteriores narrativas sobre las mujeres afrodescendientes en Arica, enfocando su capacidad de agencia y resistencia en medio de circunstancias opresoras. Es esta capacidad de agencia la que *Desde las ancestras...* identifica como un legado que no solo es histórico, sino que proporciona guías para las movilizaciones contemporáneas de las mujeres afrodescendientes, tanto en Arica como, potencialmente, en otros territorios de la diáspora. Al mismo tiempo, la agenda política articulada por las autoras de *Desde las ancestras...* se inscribe de forma crítica tanto en los debates en torno al reconocimiento, como también en relación con el movimiento feminista, cuyas tensiones internas Cortés y Rivera exponen desde un lugar de enunciación como mujeres afrodescendientes y racializadas compartido con otras intelectuales de la diáspora, a las que reconocen como interlocutoras.

“Guía antirracista para la nueva constitución”, de Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda (2021)

Una de las coyunturas políticas más recientes a las que se vio enfrentado el movimiento afroarriqueño fue el proceso constituyente, iniciado como consecuencia de las masivas manifestaciones sociales que sacudieron el país desde octubre de 2019 en adelante. Frente a este proceso, las organizaciones afrochilenas no solo intensificaron su presencia en el espacio público mediante manifestaciones callejeras, buscando visibilizar su demanda de reconocimiento e inclusión en la nueva carta magna, sino que también se vieron interpeladas a desarrollar producciones escritas que fundamentaran sus reivindicaciones. En este sentido, la última publicación que deseo discutir es el librito *Guía antirracista para la nueva constitución*,

cuya autoría colectiva es asumida por la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda,¹⁰ a la que también pertenecen las autoras de *Desde las ancestras...*. Este libro, cuya portada está ilustrada con los dibujos de tres mujeres afrodescendientes en distintas actitudes de protesta —alzando un puño, hablando por un megáfono y tocando un tambor—, rodeadas por ramas de aceitunas, presenta de manera resumida un conjunto de antecedentes que sustentan la demanda de inclusión del pueblo tribal afrodescendiente en el proceso de redacción de la propuesta de nueva constitución,¹¹ así como la incorporación del antirracismo como un principio fundamental de la nueva carta fundamental. Además del logotipo de la Colectiva Luanda, cuya participación en las movilizaciones por la inclusión del pueblo tribal afrodescendiente en la Convención y en la nueva constitución es destacada en el texto de la contratapa, la tapa del librito incluye también el logo de Fondo Alquimia, una organización no gubernamental que financia proyectos de formación para organizaciones sociales de mujeres y disidencias. En la portada interior también se incluye el logo de la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, así como el distintivo del Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes, enmarcando esta publicación en las redes y articulaciones transnacionales de las que la Colectiva Luanda forma parte.

Después de unas palabras de inicio que sitúan la lucha del pueblo tribal afrodescendiente chileno en relación con la diáspora africana, con el arraigo territorial y, especialmente, con la resistencia de las mujeres afrodescendientes (4), así como de una breve introducción (5), el primer capítulo, “Presencia afrodescendiente en la historia no contada de Chile” (6-11), resume los principales antecedentes historiográficos respecto a la presencia afrodescendiente a lo largo del territorio nacional, y particularmente en Arica. Una parte de esta información se sintetiza también en un mapa de Chile en el que se señalan los distintos puntos, además del extremo norte del país, en los que según distintos/as autores/as hay registros de presencia afrodescendiente (13). El breve capítulo “De la negación al reconocimiento del pueblo tribal afrochileno” (12-15) introduce la definición del pueblo tribal afrodescendiente según la Ley 21.151 y resume los principales datos estadísticos disponibles sobre este pueblo (INE, 2014), a lo que le sigue una descripción del marco jurídico internacional en el ámbito de los

10 El pie de imprenta identifica, específicamente, a Carolina Cortés Silva, Oriana Estay Rebolledo, Milene Molina Arancibia y Camila Rivera Tapia como autoras del contenido, mientras que las palabras de inicio son atribuidas a Dolly Ciña Donoso y Paula Gallardo Díaz.

11 En marzo de 2022, representantes de la Colectiva Luanda, en conjunto con simpatizantes locales, realizaron una manifestación frente al edificio del ex Congreso Nacional, en el centro de Santiago, donde estaba sesionando la Convención Constitucional, y entregaron ejemplares de la *Guía antirracista...* a los/as convencionales constituyentes a medida que iban entrando al edificio.

Derechos Humanos aplicable a una eventual definición del Estado antirracista (15-17). Dos breves capítulos dan cuenta de la participación del pueblo tribal afrodescendiente en la revuelta social (18), así como de la “Incidencia antirracista” desarrollada por sus representantes en la Convención Constitucional (19), ilustrada con una fotografía que muestra a varios/as dirigentes del pueblo afrochileno junto a la primera presidenta del órgano constituyente y a su primer vicepresidente, Elisa Loncon y Jaime Bassa, respectivamente. El capítulo que sigue (21-22) interpreta la exclusión sufrida por el pueblo en el proceso constituyente en términos de “racismo estructural”, para a continuación desarrollar “Principios y ejes antirracistas para la nueva Constitución”. Finalmente, después de las “Reflexiones finales” (26), un Anexo documenta el “Pliego de demandas del pueblo tribal afrodescendiente chileno para la Convención Constitucional” (27-28), además de una Carta enviada por la Colectiva Luanda a los/as candidatos/as a convencionales constituyentes (29), para concluir con un “Glosario antirracista”, profusamente referenciado, que incluye diversos conceptos relacionados con las reivindicaciones afrodescendientes en América Latina, con el racismo y la discriminación racial, así como con la teoría decolonial.

A diferencia de *Identidad y Territorio...* y *Desde las ancestras...*, la *Guía antirracista...* se sitúa explícitamente en el debate político contingente, desarrollando una argumentación precisa y dirigida para fundamentar las demandas de inclusión del pueblo tribal afrodescendiente en el proceso constituyente y en la propuesta de nueva constitución, no solo a partir de los antecedentes históricos sobre el “aporte cultural, político, económico y social en la conformación del Chile actual” que hace “imperioso que aquellos aportes sean reivindicados con un reconocimiento constitucional” (11), sino también con base en los instrumentos jurídicos que vinculan y obligan al Estado de Chile a impulsar tal reconocimiento. Sin perjuicio de ello, las palabras de inicio de la *Guía antirracista...* recurren a un registro testimonial y reivindicatorio que deja en evidencia el posicionamiento de las autoras como integrantes del pueblo afrodescendiente, y se leen, de cierta manera, como una continuación de *Desde las ancestras...*:

El árido suelo que forjó la chilenización pudo arrasar con todo, menos con lo que guarda la sangre, porque el silencio fue guiando el camino como germina la más pequeña semilla buscando luz, intentando alcanzar el suelo. Y fuimos miles.

Hoy somos un pueblo a lo largo de este Chile que se cultiva entre sí, desde el norte en el rescate, reconocimiento, aceptación, valorización y propiedad que merece todo sujeto de derechos colectivos en este territorio y en el mundo. [...]

A punta de oficios, esfuerzos y trabajo inhumano desde el prejuicio forzosamente mal impuesto por solo ser, nos ha llevado a ganar espacios de los cuales siempre debimos ser parte, porque las resistencias no se construyeron ni nacieron en la academia, comenzamos a resistir en la tierra, en el canto, el ritmo, la comida, la danza y la oralidad de nuestras ancestras, guardianas del tiempo y la fuerza con que hoy avanzamos. (4)

Luego de esta potente apertura “Desde la espiritualidad”, el texto se despliega en un registro derechamente argumentativo, pasando desde los antecedentes históricos ya mencionados a la constatación que, “[e]n Arica, las organizaciones del pueblo afrochileno jugaron un rol fundamental en la movilización social, incorporando en la revuelta social un discurso antirracista y decolonial” (18). Frente a ello, la ausencia del pueblo tribal afrodescendiente en la Convención Constitucional aparece como una injusticia que solo pudo ser subsanada parcialmente a través de la inclusión discursiva por parte de la presidenta del órgano, así como por convencionales constituyentes aliados/as al pueblo, haciendo imperioso desplegar “todas las estrategias heredadas desde la ancestralidad para lograr estar en el texto de esta nueva constitución, evidenciando el racismo y la discriminación en cada espacio” (19). En este contexto, las autoras de la *Guía antirracista...* desarrollan un diagnóstico respecto al racismo estructural que permea el Estado y la sociedad chilena, y que no solo ha se ha expresado cruentamente en los conocidos casos de Lorenza Cayuhan y Joane Florvil, sino que también se reflejó en la denegación, por parte del Congreso Nacional, de un escaño reservado para el pueblo tribal afrodescendiente en el proceso constituyente: “El colonialismo, el racismo y el patriarcado han jugado un rol en la tónica legislativa, posicionando discursos que fortalecen el racismo sistemático en contra del pueblo afrochileno” (22). En contraposición a esta exclusión y al racismo que la fundamenta, el horizonte político planteado por la *Guía antirracista...* es plurinacional e inclusivo:

La plurinacionalidad que anhelamos conseguir debe ser construida validando y visibilizando políticamente a todos/as aquellos que han trabajado por la construcción de un nuevo Chile quebrando estructuras coloniales como muestra de justicia, reparación y dignidad que debiera ser para todos los pueblos habitantes de este territorio. (22)

Del diagnóstico sobre el racismo estructural y sus consecuencias se desprenden un conjunto de Principios y Ejes cuya concreción en la propuesta constitucional debiese garantizar, para las autoras de la *Guía*

antirracista..., que “los pueblos indígenas y tribal afrodescendiente chileno se desarrollen de manera íntegra con su historia, tradiciones culturales, cosmovisión y derechos en consideración a su calidad de sujetos políticos colectivos, sin ser objeto de discriminación racial o asimilación” (23). Por un lado, los siete Principios planteados abarcan aspectos como la perspectiva de género, el principio de no discriminación, el respeto a la normativa internacional de derechos humanos y la democracia representativa y participativa, además de la justicia social —que las autoras asocian con el principio filosófico africano del “Ubuntu ‘Soy porque somos’” (23)— y el “Respeto y validación de la ancestralidad”, reconociendo “[l]as experiencias de vida y realidades de los pueblos de nuestro país” como “fuentes de conocimiento” (24). Por otro lado, se proponen seis “ejes de conducción para propiciar el antirracismo en el nuevo pacto social” (24), comenzando por la “Interseccionalidad como paradigma de intervención”, cuyo objetivo sería “derribar los sistemas homogéneos entregando formas de intervención política más integrales” (24). Los demás ejes abordan la “Plurinacionalidad como sistema de Estado” (24), la implementación de “sistemas normativos y políticos para prevenir, erradicar y sancionar el racismo” (25), la “representación de los cuerpos racializados” en diversos “cargos públicos y políticos a nivel nacional y regional, asegurando que esta representatividad haga sentido a nivel de las comunidades y colectividades” (25), la “Etnoeducación para la eliminación de estereotipos” (25) y, finalmente, la transversalización del antirracismo en todas las instituciones del Estado. En definitiva, se trata de una propuesta programática que permitiría hacer carne la promesa transformadora e inclusiva del proceso constituyente, a cuyas contradicciones apuntan las Reflexiones finales del texto:

El Pueblo Tribal Afrodescendiente Chileno tiene el derecho y la autodeterminación de decidir quiénes somos o quienes debemos ser o a qué podemos o no aspirar, pero el sistema político día a día cuestiona nuestra identidad, negando nuestra existencia. Lo observamos y vivimos en este momento histórico, donde Chile camina rumbo a una reconciliación nacional, de cara a los pueblos y con los pueblos. Este pueblo negro chileno no es considerado en este nuevo pacto social, seguimos siendo discriminados y discriminadas incluso en este tiempo considerado el de mayor progresismo político en Chile. (26)

En este sentido, la *Guía antirracista...* no solo es, como lo sugiere su título, una guía políticamente neutra que ofrece insumos para el debate constituyente, sino que, desde un posicionamiento explícito desde la afrodescendencia, desarrolla una crítica profunda sobre los supuestos mismos del proceso político y sobre las desigualdades y exclusiones de raigambre colonial que en él se reproducen subrepticamente, cuyo

corolario es el cuestionamiento a la identidad y, en consecuencia, al derecho de representación política del pueblo tribal afrodescendiente. Ahora bien, el significativo gesto de incluir un “Glosario antirracista”, que dialoga con el “Vocabulario territorial afroazapeño” de *Identidad y Territorio...* (Báez 2018: 107-117) y con las “Palabras del vocabulario afroariqueño” que reproduce Salgado (2013: 137-138), muestra que no solo se trata de un pueblo que posee una diferencia cultural que lo haría acreedor de un reconocimiento en términos multiculturalistas, sino que también se sitúa en las luchas más amplias en torno al antirracismo y la decolonialidad, y lo hace, particularmente, en la voz de las mujeres afrodescendientes de la Colectiva Luanda. En línea con lo anterior, la autoría colectiva asumida por la Colectiva Luanda en la *Guía antirracista...* posee una doble dimensión: por un lado, asume la voz y representación del pueblo tribal afrodescendiente en su conjunto, instalando con fuerza las demandas colectivas de este pueblo frente al proceso constituyente. Pero, por otro lado, también profundiza en las demandas específicas de las mujeres afrodescendientes, introduciendo la dimensión de género en su articulación interseccional con la raza y la clase como una clave de análisis y demanda política que también se extiende a la propuesta de nueva constitución. De esta forma, la *Guía antirracista...* se inserta en una trayectoria intelectual y política colectiva previamente plasmada en *Desde las ancestras...*, abonando el camino abierto por numerosas intelectuales y autoras afrodescendientes en Chile, América Latina y la diáspora.

Reflexiones finales

Leídos en conjunto con anteriores publicaciones de autoría afroariqueña, tales como *Lumbanga* (Báez, 2012) y *Afrochilenos* (Salgado 2013), los nuevos escritos afroariqueños revisados en el presente artículo presentan un amplio panorama de la conformación de un corpus de pensamiento afrodescendiente en el campo intelectual local, así como de la emergencia de nuevas agendas políticas al interior del movimiento afroariqueño, en particular, aquellas asociadas con la reivindicación de una territorialidad ancestral y con el feminismo. De esta forma, estas producciones intelectuales dan cuenta también de la diversidad de posicionalidades y posicionamientos al interior del movimiento afroariqueño, así como de la complejidad de sus articulaciones internas, de sus relaciones con el Estado y con otros movimientos sociales. *Identidad y Territorio Afrodescendiente en Chile* (Báez, 2018), en primer lugar, refleja un posicionamiento desde la afrodescendencia rural y desarrolla una novedosa argumentación en torno a la relación entre la práctica socio-religiosa de las cruces de mayo y la identidad territorial afroazapeña, fundamentando una demanda de reconocimiento enmarcada en las categorías del Convenio 169 de la OIT. Por otro lado, *Desde las ancestras a la actualidad: mujeres negras de Arica y sus resistencias* (Cortés y Rivera 2019), cuyas autoras

se posicionan desde el feminismo afrodescendiente, sitúa a las mujeres afrodescendientes y las formas de resistencia desarrolladas por ellas en el centro de un análisis histórico y político que no solo identifica formas particulares de agencia e intervención política, sino que las proyecta hacia el propio quehacer de la Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda como primera organización de mujeres afrodescendientes en Chile. Finalmente, la *Guía antirracista para la nueva constitución* (Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda 2021), cuya autoría colectiva refleja un doble posicionamiento como mujeres afrodescendientes y como representantes de una reivindicación compartida con las demás organizaciones del pueblo tribal afrodescendiente chileno, interviene explícitamente en el debate sobre la nueva constitución, proporcionando argumentos históricos, jurídicos y políticos para la inclusión del pueblo tribal afrodescendiente y del principio del antirracismo en la nueva carta magna.

Ahora bien, las publicaciones reseñadas no solo dan cuenta de posicionamientos diferenciados en el campo intelectual local, sino que también aportan nuevas articulaciones conceptuales y argumentos que enriquecen y tensionan el campo de los estudios afrodescendientes que se ha desarrollado en los últimos 15 años en Chile (Arre y Barrenechea, 2017), caracterizado, en términos generales, por la escasa presencia de investigadores/as afrodescendientes. En este sentido, los libros analizados coinciden con anteriores publicaciones de autoría afroarriqueña en recalcar la importancia de producir conocimiento desde el propio pueblo y sus organizaciones, problematizando las implicancias epistemológicas y políticas del conocimiento producido “desde afuera” por investigadores/as no afrodescendientes. Al mismo tiempo, en algunos de los textos analizados se percibe una actitud ambigua hacia el conocimiento académico: mientras, por un lado, la proveniencia foránea y prácticas extractivistas de algunos/as investigadores/as académicos/as y no afrodescendientes son motivo de crítica, por otro lado, las publicaciones revisadas recurren a fuentes bibliográficas “académicas” y —en conjunto con aportar a la incidencia política de las organizaciones afroarriqueñas— se inscriben en los cánones de producción escritural a los que tales fuentes tributan, introduciendo posicionamientos autorales como el “nosotras” de *Desde las ancestras...* solo en los márgenes de los textos. De esta manera, apuntan a los desafíos metodológicos, políticos y representacionales de hacer carne una producción de conocimiento comprometida, corporizada y situada.

Finalmente, los libros revisados en el presente artículo también permiten aventurar una respuesta a algunos de los principales desafíos a los que se enfrentan las organizaciones del movimiento afroarriqueño frente al nuevo escenario político e intelectual que se abrió con el rechazo, en el plebiscito de septiembre de

2022, a la propuesta de nueva constitución elaborada por la Convención Constitucional. De haber sido aprobada, esta propuesta hubiera posibilitado un nuevo diseño institucional para el país, instalando la interculturalidad y la plurinacionalidad como principios de una nueva relación del Estado con los pueblos originarios y, particularmente, con el pueblo tribal afrodescendiente —sin perjuicio del carácter limitado que poseía el reconocimiento de este pueblo en la propuesta de nueva constitución—. Aunque el rechazo a la propuesta constitucional volvió a fojas cero el debate en torno al reconocimiento constitucional del pueblo afrochileno, las producciones intelectuales, individuales y colectivas, de autores/as como Cristian Báez, Carolina Cortés, Camila Rivera y la Colectiva Luanda proporcionan herramientas invaluableles para continuar interviniendo tanto en el campo intelectual como en los debates políticos nacionales, desarrollando nuevos argumentos que permitan fundamentar sus demandas y, sobre todo, transformando la forma misma en la que se desarrollan los debates y la producción intelectual. Para ello cuentan con los recursos experienciales, intelectuales y epistemológicos que les brinda una identidad construida en resistencia a la explotación, al racismo y al sexismo.

Referencias bibliográficas

Alarcón Ossa, Javiera, Araya Morales, Isabel, & Chávez González, Nicole (2017). *Identidad negra en tiempos de chilenización. Memorias de abuelos y abuelas afrodescendientes de Arica y el valle de Azapa*. s.l.: s.e. [CNCA].

Amigo Dürre, Ricardo (2018). Escritos afroarriqueños. Intervenciones políticas frente al multiculturalismo chileno. *Estudios Avanzados*, 29, 121-137.

Amigo Dürre, Ricardo (2022). Apuntes sobre la patrimonialización y popularización de la cultura afroarriqueña en Chile contemporáneo. *Páginas. Revista Digital de la Escuela de Historia, Universidad Nacional de Rosario*, 14(34). Recuperado de <https://revistapaginas.unr.edu.ar/index.php/RevPaginas/article/view/586/720>

Antileo Baeza, Enrique (2020). *¡Aquí estamos todavía! Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara (Chile-Bolivia, 1990-2006)*. Santiago: Pehuén.

Arre Marfull, Montserrat, & Barrenechea, Paulina (2017). De la negación a la diversificación: Los intra y extramuros de los estudios afrochilenos. *Tabula Rasa*, 27, 129-160.

Báez Lazcano, Cristian (2012). *Lumbanga. Memorias orales de la cultura afrochilena*. Coquimbo: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones.

Báez Lazcano, Cristian (2018). *Identidad y Territorio Afrodescendiente en Chile*. Arica: s.e.

Campos, Luis E. (2017). Los negros no cuentan. Acerca de las demandas de reconocimiento de los afrodescendientes en Chile y la exclusión pigmentocrática. *Antropologías del Sur*, 4(8), 15-31.

Chávez González, Nicole (2021). Intelectualidad, raza y género: mujeres en afroresistencia del valle de Azapa y Arica, Chile. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 16, 213-237.

Colectiva de Mujeres Afrodescendientes Luanda (2021). *Guía antirracista para la nueva constitución*. Arica: s.e.

Cortés Silva, Carolina, & Rivera Tapia, Camila (2019). *Desde las ancestras a la actualidad: Mujeres negras de Arica y sus resistencias*. Arica: Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Díaz Araya, Alberto, Corvacho Ganahin, Oscar, Muñoz Henríquez, Wilson, & Mondaca Rojas, Carlos (2020). Territorio, etnicidad y ritualidad afrodescendiente. La Cruz de Mayo en el Valle de Azapa, Norte de Chile. *Interciencia*, 45(3), 132-141.

Duconge, Giselle I., & Guizardi, Menara L. (2014). Afroarriqueños: Configuraciones de un proceso histórico de presencia. *Estudios Atacameños*, 49, 129-151.

Espinosa P., Ma. Paz. «Afrochilenos en Arica: Identidad, organización y territorio». *Antropologías del Sur*, vol. 3, 2015, pp. 175-90.

González M., Sergio. *El dios cautivo: las ligas patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922)*. LOM, 2004.

INE [Instituto Nacional de Estadísticas]. (2014). *Primera Encuesta de Caracterización de la Población Afrodescendiente de la Región de Arica y Parinacota*. Recuperado de https://www.ine.cl/docs/default-source/etnias/publicaciones-y-anuarios/encuesta-de-caracterizacion-de-la-poblacion-afrodescendiente-2013/informe-de-resultados-encuesta-de-caracterizaci%C3%B3n-de-la-poblaci%C3%B3n-afrodescendiente.pdf?sfvrsn=bc797237_4

Oliva, Elena (2017). Intelectuales afrodescendientes: Apuntes para una genealogía en América Latina. *Tabula Rasa*, 27, 45-65.

Parra Aravena, Claudia, Araya Morales, Isabel, Salazar Órdenes, Lissien, Mardones Charlone, Pablo, Amigo Dürre, Ricardo & Ríos Quinteros, Yanina (2022). *Entre el reconocimiento limitado, el racismo de Estado y las violencias género-racializadas: redes y movilizaciones feministas afrodescendientes en Arica y en Santiago de Chile*. Arica: s.e.

Salgado Henríquez, Marta (2013). *Afrochilenos. Una historia oculta*. Coquimbo: Centro Mohammed VI para el Diálogo de Civilizaciones.

Wolf, Eric (1958). The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol. *Journal of American Folklore*, 71(279), 34-39.

Yao, Jean-Arsene (2020). Territorio e identidad en “Lumbanga; memorias orales de la cultura afrochilena”, de Cristian Báez Lazcano. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 1(1), 9-17.

Zapata, Claudia & Stecher, Lucía (2015). Representación y memoria en escrituras indígenas y afrodescendientes contemporáneas. *Casa de las Américas*, 280, 3-20.

Artículos

DEVENIR DEL MARXISMO EN COLOMBIA (1919-1949)

Luis Alberto Carmona Sánchez¹

Resumen/Abstract

En el artículo se propone exponer el devenir del marxismo en Colombia entre 1919 y 1949. Se muestra que el contexto económico y político mundial, como el latinoamericano, y la dinámica propia del país durante este tiempo posibilitaron el surgimiento del marxismo en las formas determinadas que este fue adquiriendo, así como el marxismo mismo representó la respuesta a las necesidades históricas de Colombia en su momento determinado. Para ello, se expone el devenir del marxismo en Colombia en dos de las formas que ha adquirido: I- marxismo político-insurrecto (1919-1930), II- marxismo asociativo-reformista de frente popular (1930-1949). Con el artículo se aporta un marco histórico político, económico y social en el cual se configuran las dos formas de marxismo que son examinadas, así como los momentos relevantes a nivel intelectual y práctico por los que devino el marxismo y sus representantes más notables.

Palabras clave: marxismo; Colombia; movimiento campesino, indígena y obrero; liberalismo, conservadores.

BECOMING OF MARXISM IN COLOMBIA (1919-1949)

The article proposes to expose the becoming of marxism in Colombia between 1919 and 1949. It is shown that the global economic and political context, such as Latin America, and the country's own dynamics during this time made possible the emergence of marxism in the determined forms that this was acquiring, just as Marxism itself represented the response to the historical needs of Colombia at the time. To this end, the evolution of Marxism in Colombia is exposed in two of the forms it has acquired: I- political-insurgent Marxism (1919-1930), II- associative-reformist Marxism of the popular front (1930-1949). The article provides a historical political, economic and social framework in which the two forms of marxism that are examined are configured, as well as the determining moments at the intellectual and practical level by which marxism and its most notable representatives became.

Keywords: marxism; Colombia; peasant, indigenous and labor movement; liberalism, conservatives.

¹ Colombiano, Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: luacarmonasa@unal.edu.co



Marxismo político-insurrecto (1919-1930)

La importación del marxismo a Colombia es tan lenta como el desarrollo de las condiciones materiales que habrían de recibirlo y aplicarlo. Desde el año 1886 y hasta 1930 se vive la República Conservadora: rural en la producción, católica en la educación y represiva en la política. La Constitución de 1886 inauguraba la restricción de derechos individuales, lo que tomó cuerpo en la censura de prensa, cárcel para la oposición y cierre del Congreso el 13 de diciembre de 1904, año en el que se posesionaba como presidente el General Rafael Reyes.

El país que recibe Reyes no supera los 4'355.000 habitantes, y la complejidad económica se reduce “a la asociación de la hacienda y el minifundio” (Gilhodes, 1989, 308), lo que explica la ausencia de transportes y vías de comunicación, más allá de las que exigía la actividad mono exportadora del café, el comercio local y la insipiente manufactura representada por “12 fábricas en Bogotá, 10 en Antioquia, una en Boyacá, una en el Valle y otra en Bolívar”. (Bejarano, 1982, 23).

Consecuencias naturales de lo anterior fueron la ausencia de trabajadores fabriles en madurez de organización política y de un mercado interno. El gobierno del general Reyes tendría que actuar en consecuencia con su conservadurismo: adoptar medidas al unísono proteccionistas y de apertura. Protección a los latifundistas productores de café y, por tanto, desprotección a los campesinos aparceros², y apertura a las empresas estadounidenses como la *United Fruit Company*.

El proteccionismo sumado a la estabilidad política a la que llegaba el país al no inaugurar una guerra civil cada cinco años (siete entre 1851 y 1902), el aumento de las exportaciones del café que pasaba de 42% en 1911 a 70% en 1922, (para el historiador Tirado (1995) era el 79% en 1919, y para el filósofo Jaramillo (1994) “de solo el 3%” para 1905, del 5.2% para e1915 y del 9% para 1925), y los constantes y altos empréstitos que se adquieren, ahora más con Estados Unidos que con Inglaterra, incentivaron la naciente industrialización y, sobre todo, la construcción de obras públicas, entre las que se contaban “carreteras,

*Colombiano, Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: luacarmonasa@unal.edu.co

² Es el campesino que tenía que cultivar el café con sus medios de trabajo pero en los predios de un propietario latifundista, propietario que exigía al campesino tenerle que vender la cosecha al precio por este estipulada.

ferrocarriles, cables aéreos, obras de infraestructura urbana”. (Tirado, 1995, 132). Un logro significativo si se considera lo existente: 1.802 kilómetros en 1915 de vías férreas habilitadas para su uso, de un total de 2.000 kilómetros que habían sido tendidos de forma inconexa con el interior del país.

Vender la fuerza de trabajo en las ciudades era más llamativo que hacerlo en el campo. Por un lado salarios más altos, por el otro el conflicto agrario se agudizaba, donde los campesinos eran expropiados de sus parcelas o explotados por los hacendados. La migración del campo a la ciudad comenzó a sembrar un naciente proletariado, todavía con mentalidad campesina, en el transporte fluvial, sector ferroviario y petrolero. El señor Marco Fidel Suárez, presidente de Colombia entre 1918 y 1921 daría el regalo legislativo a los Estados Unidos para que sus empresas extractivas ingresaran al país y se constituyeran en Estados micros en la región donde tuvieran sus operaciones.

Del campo a la ciudad, de la expropiación de las tierras de los campesinos a la usurpación de su fuerza de trabajo por las compañías estadounidenses y del abandono por parte del gobierno una vez finalizadas las obras públicas, estos novatos obreros, pero añejos en reivindicar su trabajo y dignidad, se tendrán que enfrentar a la importación y consumo de una mercancía occidental-europea y soviética: el marxismo. El proteccionismo conservador del general Reyes no logró impedir el ingreso del marxismo, pues no había un producto nacional por el cual sustituirlo, excepto la tenacidad de las luchas indígenas por proteger sus resguardos (Friede, 1972) y de los campesinos por tener acceso a la tierra (Tovar, 1975), luchas canalizadas “por iniciativa de párrocos católicos o bajo el influjo del “catolicismo social””. (Jaramillo, 1994, 105).

Las organizaciones de indígenas, campesinos y difusos obreros de la segunda mitad del siglo XIX en Colombia -como la Sociedad de Artesanos de Bogotá fundada en 1847 o la Sociedad de Artesanos de Sonsón integrada por zapateros, sastres y demás artesanos fundada en 1909, y primer sindicato reconocido por el gobierno, y las huelgas que solían llevar a cabo, como la del 2 de noviembre de 1847 realizada en el ferrocarril del Pacífico, la del 7 de febrero de 1884, y la primera del siglo XX: “la de los trabajadores de los muelles en Calamar y Barranquilla” en 1910 (Sánchez, 1983, 127)- tendrán que abandonar sus pretendidas “luchas” artesanales-gremiales e introducir la lucha de apertura a las reivindicaciones en conjunto bajo una misma organización de cuño marxista.

Es claro que para el momento no se sabe qué era e implicaba el marxismo, solo había que serlo, el contexto internacional así lo determinaba: Revolución Bolchevique, Revolución mexicana, inmigrantes rusos y con ellos sus propias versiones de lo que escribía el reformista Bernstein, el renegado Kautsky y el gran líder Lenin, fundación de partidos socialistas (1896 en Argentina por Juan B. Busto), con el gran demerito para toda Latinoamérica de fundarlos sin obreros fabriles (Molina, 1983).

El marxismo en Colombia, bajo esta primera forma, destaca por hacer de las huelgas su principal, si no único, accionar político; incluso se duda que fueran huelgas, más bien representaban asonadas o motín (Archila (1989). Campesinos, indígenas y nacientes obreros, todos bajo la denominación de socialistas, incluso más que marxistas, pero aun homologando ambas, apelan a la organización política y a las huelgas como estrategia insurrecta de revolución. El accionar político tendría su cuna fundamentalmente en la Costa Atlántica, como lo advierte Tirado (1995), en tanto en esta parte norte del país se lograba una mayor integración por su “situación geográfica” que promovía la recepción de “marinos e inmigrantes anarquistas y socialistas”. Resultado de ello fue la huelga en Barranquilla en 1910, el movimiento huelguístico en Cartagena, Barranquilla y Santa Marta y la primera huelga de los trabajadores de la *United Fruit Company* en 1918, y la huelga en el ferrocarril de Girardot en 1919.

Importar y aplicar el marxismo sin ser comprendido, y no las ideas de Marx, contribuiría a que toda idea socializante o de raigambre liberal fuera impugnada de socialista, como contrariar el intervencionismo de Estado, por ejemplo. Esto fue una favorable confusión, pues permitió la militancia numerosa bajo una misma denominación; en tanto las ideas y principios socialistas y marxistas se perfilaban “claros”, la atomización se hizo inevitable.

En principio, todos los de abajo entraban dentro de la fundada Unión Obrera de Colombia en el año 1913 en la ciudad de Bogotá, primer intento de concentración de los trabajadores. La lucha por la tierra, mejoras salariales, derecho a las organizaciones de trabajadores y legitimación de sus huelgas fueron los frentes abordados por la Unión, y que para el primero de enero de 1916 buscaban consolidar con la publicación, en la ciudad de Bogotá, del Manifiesto a los Obreros Colombianos. En él se hace el llamado a la fundación de un partido obrero que respondiera por los intereses de los trabajadores y no por “el dogma de la propiedad privada” de liberales y conservadores.

Todo iba rápido al interior de las organizaciones en sentido de formalizar con la práctica marxista soviética, no así en la aprehensión y desarrollo de las ideas que estaban importando acrítica y atemporalmente; situación común a América Latina. Esto acorde a la lectura de José Aricó (1985), quien afirma que “los partidos socialistas que se formaron desde finales del siglo pasado en América Latina, sólo recogen del marxismo –en forma abstracta y sin la necesaria adaptación nacional- las tres orientaciones de acción del socialismo europeo”. Tres años después del Manifiesto, 1919, se celebró la primera Conferencia Nacional Obrera el 20 de mayo, que presentaba como punto central la creación del Partido Socialista (PS), en el que predominaban “las ligas profesionales y las asociaciones locales de artesanos” (Jaramillo, 1995, 106). “Sus adherentes iniciales eran nueve asociaciones artesanales, dos sociedades de beneficencia y tres agrupaciones sindicales obreras” (Archila, 1989, 240), lo que daba una “composición heterogénea y de confusa ideología” (Tirado, 1995, 135). Se funda el Partido claramente pronunciado de “socialismo moderado” y el 7 de agosto del mismo año de 1919 se realiza su Primer Congreso.

La orientación política del Partido era la reproducción ahistórica del marxismo soviético y europeo; la cohesión de sus integrantes se daba por la aceptación externa de la necesidad que obreros, campesinos e indígenas se organizaran en torno a la lucha de su condición de explotados y oprimidos. Eran marxistas sin saber lo mínimo de Marx, o saberlo y falsificarlo, lo que de todas formas no representaba una dificultad para serlo, tal vez fuera su condición como se evidencia con la saga marxista que se inaugura con Engels y se prolonga hasta Stalin mediando Bernstein, Kautsky, Plejanov, Trotsky, Lenin, es decir, los más peligrosos enemigos detractores y falsificadores de la obra de Marx, eminentes marxistas de cuño político revolucionario, y los responsables que su pensamiento se repudie con ferocidad, por lo general injustificada (Carmona, 2019).

La década del 20 presentó notables desarrollos en materia económica y, por tanto, en la configuración del proletariado y su consecuente, a simple vista, madurez política. El proceso migratorio continuó y se intensificó, con lo que crecieron las ciudades; la política económica del general Reyes hacia las petroleras estadounidenses abrieron nuevas fuentes de trabajo e ingresos por concepto de regalías, las exportaciones del café llegaban a niveles más altos, la presidencia de Pedro Nel Ospina entre 1922 y 1926 “dio un vuelco al país en materia de obras públicas, y operó una transformación en las prácticas y sistemas fiscales, y en el régimen monetario-bancario” (Ospina, 1974, 417).

También se estima que “entre 1925 y 1928 la fuerza de trabajo total del país aumentó en 140.000 personas, de las cuales el sector agropecuario absorbió el 42.4%, la minería el 7.8% la manufactura el 10.8%, la construcción el 12.2% y el resto de los sectores (gobierno, comercio, transportes) el 26.4%”. (Bejarano, 1982, 44). De haber 12 fábricas en Bogotá en el año 1904, para 1927 el número ascendía a 200, el aumento se sintió igual en ciudades como Medellín (117), Barranquilla (91), Cali (97) y se destacaron ciudades antes sin registro alguno, como Tolima con 36 fábricas, Manizales con 26 y Pereira con 13. No obstante este aumento, particularmente dado por fábricas dedicadas a la fabricación de textiles, cemento, cerveza (Bavaria) y gaseosas, fósforos, jabones y velas, chocolates, la industrialización del país aún era incipiente; sólo hasta la década del 30, y por exigencias externas (crisis del 29) en gran medida, el progreso sería notable.

A nivel de organización obrera, y si se considera que la economía y configuración del proletariado avanzaba, la movilización y organización obrera será dinámica. La década del 20 es altamente significativa como de corta vida en su relevancia política. El primer año de la década tiene cuatro hechos relevantes: primero, en el mes de enero en la ciudad de Montería se fundó el “Comité Sindical que elabora su programa: no trabajar en las haciendas donde subsista la picota y donde se maltrate a los trabajadores, en las que los trabajadores sean encarcelados por deudas, en las que se retengan dos sueldos por un día de ausencia, en las que se pague menos de un peso diario, en las que no se dé alimentación sana y abundante” (Gilhodes, 1989, 314); y el 13 de febrero las trabajadoras de la fábrica textil de Bello entraron en cese por veinticinco días; segundo, el 10 de febrero se fundó el diario *El socialista*, órgano difusor del Partido Socialista; y, tercero, el 20 de mayo el Partido celebra su Segundo Congreso en el cual se “declara la Teoría del Intervencionismo de Estado” (Sánchez, 1983, 130); en suma, “encontramos treinta y dos huelgas” (Archila, 1989, 234).

Marx aún no aparece en el concierto del marxismo colombiano del momento, y deciden incursionar en la vida política directamente. Para el año 1921 el Partido Socialista de la ciudad de Medellín obtuvo el 23% de los votos, con lo que superó a los liberales, quienes alcanzaron solo un 15%. Hecho que algunos historiadores reconocen como expresión del período socialista moderado del momento “con auge electoral” (Sánchez, 1983, 123). Este logro fue más representativo para los liberales que para los socialistas marxistas. El partido liberal por fuera del poder desde 1886 supo ver que, ante la carencia de programa del Partido Socialista, era fácil reclutarlos en su ideario liberal: para 1922 los socialistas apoyan

la candidatura liberal del general Benjamín Herrera a la presidencia, lo cual termina siendo apenas el comienzo glorioso del partido liberal a costa del sincero pero ingenuo marxismo del momento.

La actividad del Partido Socialista tiende a ampliarse y reunir más trabajadores, los de las nuevas industrias y los nuevos explotados por las multinacionales. Fue así que en 1923 se fundó la Unión Obrera de Barrancabermeja, que contó con Raúl Eduardo Mahecha como primer secretario general, “el más prestigioso luchador proletario de la época.” (Sánchez, 1983, 132). Las huelgas se propagan y llegan a la Hacienda Tocarema; le hacen frente huelguístico a la petrolera estadounidense *Tropical Oil Company* (filial de la *Standard Oil*), lo que arrojó “1200 trabajadores despedidos en la primera, y represión y consejo de guerra para los líderes en la segunda” (Tirado, 1995, 133); ponen centenares de víctimas obreros ante la *United Fruit Company*, denominada masacre en las Bananeras. Mientras esto, los dirigentes más destacados continúan con la pretensión de formalizar la acción política, para lo que celebran el 1 de mayo de 1924 el Primer Congreso Obrero de Colombia, donde cabían todos, hasta los apolíticos; por su parte en Bogotá, para el mismo año, se reúnen en el marco de la Conferencia Socialista.

La conferencia en Bogotá fue determinante para el futuro inmediato de la organización obrera. Sánchez (1983) expresa que: “debe considerarse como la primera conferencia de tipo comunista que definió las líneas centrales de la formación de una corriente partidaria con estas características en el país: 1) fijar la necesaria independencia del proletariado frente a los partidos liberal y conservador. 2) Aglutinar las fuerzas de izquierda hacia la creación de un partido comunista. 3) Dar los puntos centrales de un programa revolucionario. 4) Aceptar las 21 condiciones de ingreso a la Tercera Internacional.” El marco marxista global, más que orientar la comprensión política-revolucionaria de cada país presiona para que tiren sus líneas, y el bajo nivel crítico e intelectual frente a lo que representaba e implicaba el marxismo, por no hablar ni exigir un conocimiento suficiente en Marx, por parte del Partido Socialista y la Unión Obrera, la respuesta es obrar como Vanguardia de obediencia.

La expansión cuantitativa del Partido y sus convenciones condujeron a la ampliación de divergencias internas. El apoyo al liberalismo comenzó a minar y poner en evidencia las disputas en cuestión. Del actuar político del líder indígena Quintín Lame, enmarcada en “la defensa de las parcialidades indígenas, el rechazo a los terrajes, la afirmación de los cabildos, la recuperación de las tierras usurpadas y contra la discriminación racial” (Gilhodes, 1989, 311), se habían separado José Gonzalo Sánchez y Eutiquio

Timoté, quienes deciden pertenecer al socialismo revolucionario de más amplia vista de lucha proletaria. Para el año 1924 el socialismo encontraría rival en los autoproclamados comunistas. Mientras los primeros pertenecían a las calles, los segundos a los claustros de discusión.

Al año siguiente, el 20 de julio de 1925, se realizó el Segundo Congreso Obrero de marcada influencia política anarcosindicalista, donde es elegido presidente al destacado líder obrero Ignacio Torres Giraldo y vicepresidente al reconocido y resuelto luchador indígena Quintín Lame. En este Congreso se tocaba la Marsellesa y surgía la Confederación Obrera Nacional (CON), asignándosele la tarea de ampliar y consolidar las organizaciones obreras presentes hasta el momento y de promover la creación de otras más. En palabras de su presidente: “la CON nacía como central del movimiento obrero y también como bandera de la opinión popular, porque no existía evidentemente un partido político de vanguardia del pueblo, pero en la concepción de partido entonces la CON no estaba lejos de él” (Torres, 1978, 787).

La lucha antiimperialista es manifiesta, y en el Congreso esto queda claro con el rechazo que hacen a Estados Unidos por la invasión de territorios latinoamericanos: Panamá padecía la represión a sus huelguistas, Nicaragua sumaba 13 años de invasión militar, Honduras enfrentaba una guerra civil, Venezuela denunciaba el robo de sus riquezas petrolíferas. Dos años después, para 1927, se creaba la Liga antiimperialista bajo la orientación de Julio A. Mella, quien fundara el Partido Comunista en Cuba.

La madurez de las organizaciones políticas es advertible por la tenacidad de quienes se les oponen. El gobierno conservador del presidente Miguel Abadía Méndez que comprendió el periodo 1926-1930), en comunión con las políticas anti huelguistas de las compañías estadounidenses, atacaban a los huelguistas con métodos violentos, incluso atemorizaban el conjunto de la población al aprobar el proyecto en primera, segunda y tercera instancia que implementaba de nuevo en Colombia la pena de muerte, ahora para delitos políticos y delincuencia común. Solo había que esperar el aval del Senado, quien había aprobado el proyecto de ley denominado “Ley heroica” con la que se “castigaba explícitamente la realización de huelgas; limitaba la propaganda de la oposición; cohibía la agitación política en el seno de las fuerzas armadas; instituía la censura de prensa y finalmente establecía mecanismos para condenar rápidamente a los implicados en algunos de los delitos contemplados en la nueva ley.” (Vega, 1984, 144).

Ahora, todos bajo sospecha de bolcheviques. Campesinos, obreros, mujeres, artesanos eran encarcelados por manifestarse en contra del proyecto. El gobierno de Abadía Méndez extremó la violencia contra el pueblo, fue el artífice que Quintín Lame sumara más de 130 detenciones carcelarias registradas hasta 1928 (Tila, 1994), y se graduara con la masacre en las Bananeras, donde se registró la detención del inspector laboral por parte del jefe civil y militar de la zona, general Cortés Vargas, de 400 obreros el día 04 de diciembre, para los días 05 y 06 la tropa del general asesinar a más de 1.400 personas.

El PS ha sido fuertemente debilitado, dirigentes en el exilio sino en la cárcel o muertos. La república conservadora estaba alcanzando sus metas de disolver el marxismo, para lo que los liberales contribuirían al anexarlos a sus filas y ellos mismos, los marxistas, precipitarían con sus insurrecciones faltas de programa e ideario político.

En respuesta a la ofensiva del gobierno, los revolucionarios que continuaban sin conocer a Marx, pero que eran marxistas, se sentían maduros en la práctica porque no en las ideas (se valían del resumen sobre *El Capital* que había elaborado Deville) para fundar el 21 de noviembre de 1926, durante el Tercer Congreso Obrero, dirigido por Ignacio Torres Giraldo y de vicepresidenta María Cano, conocida como “la flor del trabajo”, el Partido Socialista Revolucionario (PSR). La Revolución de Octubre logra mayor presencia, tanto que el Congreso acuerda su adhesión a la Tercera Internacional, de la que su vicepresidenta Cano se reconoce como “soldado”. Se funda un partido del todo coherente con el marxismo del momento: con acción huelguística, sin ideas políticas y, en general, como lo expresó el mismo Torres Giraldo (1978), de “bajo nivel ideológico de los dirigentes populares frente a las tareas históricas de su hora.” Esto que lo funda será su principal causa de defunción tres años más adelante.

Mientras tanto, la huelga obrera hace estación en el Ferrocarril del Pacífico en el mes de agosto de 1926; logra movilizar “a más de 10.000 trabajadores y afectó los departamentos de Cauca, Valle y Caldas, en los que se manifestó la solidaridad con los huelguistas, que lograron obtener considerables reivindicaciones bajo la dirección de Torres Giraldo” (Jaramillo, 1994, 113-114); el 08 de enero de 1927 se emprende la segunda huelga en contra de la *Tropical Oil Company*; los campesinos continúan sus luchas y se extienden a Buga y Roldanillo en el año 1928, ambos pueblos del Valle. Además del cambio de vicepresidente, también la fundación del PSR fue un fuerte revés que sufren los anarcosindicalistas dominantes en el Segundo Congreso.

El PSR se sintió preparado para la toma del poder. Su intento fue guiado más por la corazonada revolucionaria que por la comprensión objetiva de la realidad nacional y la madurez como movimiento obrero, lo que les valió agotar su penúltimo acto revolucionario. Si bien es cierto que la crisis económica mundial a raíz de la gran depresión del 29 favoreció el fortalecimiento del mercado nacional y el impulso de la industrialización del país por “la sustitución de importaciones de bienes de consumo corriente (Bejarano, 1982, 48), no así favoreció el contexto político revolucionario. De todas formas Colombia apenas se enfrentaba a la gran oportunidad de modernizar el país en lo económico y lo político, lo que de pistoletazo no aportaba un proletariado con consciencia de sí como clase revolucionaria. Sin comprender la realidad nacional, sin programa político y con desbordado activismo, en el encuentro del PSR de 1927 celebrado en La Dorada, se “decidió apoyar un plan insurreccional [...]. Para este fin se creó un organismo clandestino, el Comité Central Conspirativo Colombiano (CCC). La actividad general y política se relegó a un segundo plano, para privilegiar el plan insurreccional.” (Archila, 1989, 244).

A falta de proletariado revolucionario, los socialistas tenían que valerse como sujetos de la toma del poder de los liberales radicales y de los campesinos, sobre todo. La orden para llevar a cabo los levantamientos estaba dada para el 28 de julio. Los precarios caminos terrestres, la inconexa red férrea y los premodernos medios de comunicación no permitieron hacer saber a tiempo que la orden quedaba suspendida, por lo que en algunas zonas llegó a realizarse, claro está, sin fuerza colectiva y de fácil sometimiento. Entre ellos, fue significativo el levantamiento llamado los Bolcheviques, perpetrado en El Líbano (Tolima), el cual, en últimas, no dejó de ser un acto de “impaciencia”, “la mayor debilidad del PSR” (Meschkat, 1983, 167).

Faltaría apelar al último esfuerzo para que el PSR se diera sepultura a sí mismo. Decidió participar con candidato propio a la campaña presidencial para administrar la cosa pública durante el periodo de 1930-1934. A los candidatos conservadores Guillermo Valencia y Alfredo Vásquez Cobo, y al liberal Enrique Olaya Herrera, ex embajador de Colombia en Washington, enfrentaron “al dirigente obrero Alberto Castrillón, siendo ésta la primera candidatura clasista del movimiento obrero en Colombia” (Sánchez, 1983, 143). El socialismo advierte pasar su oportunidad, ahora le resta sino esclarecer y sellar su constante acercamiento con los liberales radicales. El marxismo en este primer periodo y bajo la forma política-insurrecta, le da la razón al general Rafael Uribe cuando él ratificaba su socialismo, pero aquel que iba “de arriba a abajo”, el que garantizaba “la amplitud de las funciones del Estado”. El socialismo de abajo

para arriba lo ponía de cabeza el liberalismo que ganaría las elecciones presidenciales. Enrique Olaya Herrera estaba presto como presidente a inaugurar la república liberal, lo que le costaría caro al socialismo.

Las pugnas internas, la impaciencia práctica, la poca formación intelectual en las ideas fundantes del marxismo, la praxis política falta de la comprensión de las dinámicas económicas, sociales y políticas del país, sólo podían lograr que el marxismo que se ha caracterizado político-insurrecto, configurado entre 1919 y 1930, cediera al canto de las promesas modernizadoras del liberalismo socializante.

Los liberales con la anuencia de los marxistas, claro está, imposibilitaron que los trabajadores lograran la conciencia de clase revolucionaria. De ahí que, necesariamente esta forma de marxismo tuviera que configurarse y devenir en la acción huelguística, la escasa formación política en las ideas marxistas y la nula tarea programática revolucionaria. Razones suficientes para estar de acuerdo con el destacado filósofo colombiano Rubén Jaramillo Vélez (1995) y referirse a esta forma de marxismo como “superficial y ecléctico” propio de una “generación de intelectuales radicales y dirigentes obreros”; y que al decir del intelectual colombiano de trascendencia latinoamericana más notable, Antonio García Nossa (1974), no fue sino la “concepción escolástica del marxismo”.

De todas formas, y a pesar de sus intenciones, la madurez económica, social y política del país no les permitió más, como en general a ningún país latinoamericano, donde “no se podía hablar de un socialismo que tuviera por detrás una clase trabajadora multitudinaria, organizada y consciente.” (Molina, 1983, 33).

Marxismo asociativo-reformista de frente popular (1930-1949)

Es disiente, para el caso, saber que “entre 1918 y 1929 sólo 68 asociaciones gremiales fueron reconocidas legalmente, contra 440 entre 1934 y 1938”. (Urrutia, 1982, 226), aumento significativo que tendrá que ver con el fin de la república conservadora y la vuelta al poder del liberalismo, de quien el socialismo-marxismo se hacía cada vez más adepto. Ahora, la república liberal dará un trato en principio diferenciador positivo a las organizaciones de trabajadores y sus luchas tanto en la naciente industria como en el campo y sector transporte.

El partido conservador favoreció a su contendiente liberal para que terminara por ganar las elecciones presidenciales de 1930. Era práctica usual que el arzobispo primado de Colombia recomendara el candidato conservador, candidato que siempre terminaba electo. Para la ocasión, el arzobispo vaciló en

sus homilías llamando a votar por uno, luego por otro, desconcierto para sus feligreses que pedían el norte que les determinara tomar decisiones. Las huelgas campesinas, indígenas y de trabajadores no paraban, ante lo que los liberales tomaron cuerpo y presentaron a su candidato: señor Enrique Olaya Herrera.

La situación social y la indecisión de la iglesia, es decir del partido conservador, lo canalizó Olaya Herrera con su movimiento liberal al que llamó “Concentración Nacional”. El marxismo, como será presentado, se encontraba a portas, tan solo, pero significativo frente a lo experimentado bajo los conservadores, de una transición que se tomaría los cuatro años de gobierno de Olaya (1930-1934).

Las relaciones entre hacendados y trabajadores se transforman en lentos y caros beneficios para los segundos, por lo menos en términos de actitud del gobierno, objetivadas en las reformas que Olaya logra canalizar y por la situación de crisis económica a nivel mundial; lo que, a su vez, representó la motivación básica para promover un verdadero proceso de industrialización en el país. De esta manera, en la década del treinta el cambio era significativo: “la industria, que en 1929 participaba en 8.91% del producto bruto nacional, había ascendido en 1939 al 14.39%”. (Bejarano, 1982, 49), y tan sólo en seis años, de 1933 a 1939, el crecimiento fue de “una tasa media del 10.8% anual, probablemente la más alta de todo el período.” (Tirado, 1971, 247).

En este contexto, ciertamente favorable a las organizaciones de trabajadores, campesinos e indígenas, no se llegaba a un provecho de la situación por parte del entonces PSR. Saliente el gobierno conservador, 1929, el PSR sufriría una división en dos tendencias: una próxima a los liberales denominados “putchsitas”, y otra que sería el germen del partido comunista un año después, en tanto expresión de la dinámica divisoria del marxismo internacional.

La tendencia activista del PSR obedecería la “comunicación” que le enviaba la Internacional Comunista para que se hiciera partido de clase, comunista, y por tanto su seccional, y replicara mecánicamente las máximas del marxismo leninismo. En el año 1930 se hace caso a la comunicación soviética, en lo que no se diferencian con su pasado inmediato, excepto en que ahora el partido comunista no tendría la legitimación de las masas obreras. Era la Internacional comunista, “bajo la dirección hegemónica y burocrática de Stalin” (Jaramillo, 1994, 128), la que les determinaba su forma marxista de existir, y no la realidad concreta del país; propendían más por el reconocimiento y pertenencia a Moscú que por la lealtad con indígenas, campesinos y obreros al reivindicar sus luchas. No obstante, calan con mayor importancia

en las organizaciones sindicalistas y en regiones particulares del país como Cundinamarca, Tolima y Cauca. (Tirado, 1995).

Se restan fuerzas para enfrentar los conflictos agrarios que tomaban dimensiones más violentas, y todo mientras las reformas de Olaya se podían hacer efectivas para atenuar la situación, pues claramente no las iba a resolver. Al tiempo que los marxistas, independiente de la tendencia, en común tenían el desconocimiento de Marx, porque ni siquiera la intención política y la necesidad social de reflexionar el marxismo importado.

Mientras tanto, la realidad encarnaba las contradicciones económicas. La década del 20 legó al país trabajadores urbanos y, a ellos, experiencia huelguística y organizativa, lo que se vio reflejado en la década siguiente. De 1930 a 1931 “se registraron en la Oficina del Trabajo 58 conflictos agrarios” (Tirado, 1995, 146). Este dato expresa la realidad: la cuestión agraria se sobrepondría a las reivindicaciones obreras. El movimiento campesino, sin orientación intelectual marxista, como fue en la década del 20 con los trabajadores, se propusieron “obtener el derecho de propiedad sobre la tierra” (Tovar, 1975, 65), más desde las iniciativas regionales que bajo la unidad nacional organizativa que se encontrara en una política sindical agraria.

Ante la situación de los campesinos, para el año 1931, liberales de izquierda pertenecientes al directorio de Antioquia, una especie de marxistas no declarados para el momento, entre los que se contaba a Luis Emiro Mejía, Elías Abad Mesa y el destacado político, intelectual y rector de la Universidad Nacional de Colombia, el señor Gerardo Molina, impulsan “una reforma agraria contra el latifundio mediante un impuesto progresivo y la compra y parcelación del mismo” (Gilhodes, 1989, 315). Reformas como estas son atendidas por el próximo presidente liberal, pues, por su parte, el presidente Olaya abonaba el camino con leyes que garantizaran la existencia legal de las organizaciones sindicales. La ley 83 de 1931 aprobada por el Parlamento, determinaba el derecho sindical de asociación, sin embargo, dejaba en pie, a favor de patronos hacendados y de las multinacionales, la práctica denominada esquirolaje para que contrataran mano de obra que fuera a reemplazar de manera inmediata a los trabajadores que se encontraran en huelga (Tirado, 1995).

Hasta el momento, como puede ser advertido, no aparecen rasgos diferenciadores de esta forma en que devino el marxismo con la que le antecedió. Así como el liberalismo hace una transición de gobierno, el marxismo transita igual condición. Gobierno liberal y marxismo forjarán sus rasgos particulares a partir del siguiente gobierno, 1934-1938. Por ahora, sus actuares respectivos están más cercanos al decenio del 20.

Es por ello que un intelectual marxista de nula acción política, destaca que “actualmente el liberalismo, unido a los demás partidos reaccionarios, lucha abiertamente contra los partidos revolucionarios” (Nieto, 1978, 23). Sin embargo, el ímpetu crítico de este intelectual de nombre Luis Eduardo Nieto Arteta, desconoce que los partidos revolucionarios que reivindica, sin saber realmente cuáles, en tanto partidos que se pretendían revolucionarios era sino el comunista, y eso si acaso, no lo apoyan en la práctica; en últimas, estos “partidos revolucionarios”, cuando no buscaron al partido liberal se dejaron encontrar por ellos con suma facilidad, convivían y hasta se desvanecían en sus idearios políticos, ambos se traspasaban las difusas “fronteras” programáticas.

Es más determinante para la forma que adquiere el marxismo en Colombia que la simple anécdota que pueda parecer la crítica de Nieto Arteta. Ahora en el concierto intelectual, más que político, aparece el nombre directo del fundador del marxismo. Se habla de Marx, se escribe sobre Marx, se lee lo que hay en español para leer de Marx. Y es precisamente este intelectual quien se acercó un poco más a Marx en el concierto nacional, eso sí, muchas veces a través de Engels; y consciente que había que tomar distancia, o acercarse con titubeos a los marxistas occidentales y soviéticos.

Es disiente, más para Arteta que para el espíritu intelectual de los marxistas de culto del partido, el nivel de comprensión que mostraba en sus diferentes artículos. Así, por ejemplo, reconocía la necesidad de distanciarse del revisionista Bernstein para advertir el poder y actualidad del planteamiento de Marx en torno a la tesis de la concentración de capital. Gran labor política y praxica la que hubiese logrado el marxismo de la década de 1920 haber comprendido este aspecto.

Han pasado tres años del gobierno de Olaya y sus reformas no resuelven aún nada. Liberales de izquierda y marxistas desapruaban las políticas del gobierno frente a las luchas de los trabajadores, las que no dejan de aumentar. Se toman distancias con el gobierno, a simple vista, como consigo mismos. Entre los liberales

se crea una organización casi al margen del oficialismo liberal; y, por su parte, entre los marxistas surgirá un segmento intelectual de nula actividad política.

Para 1933 se crea la Unión Nacional Izquierdista Revolucionaria (UNIR) por parte de un grupo de estudiantes e intelectuales clase media “que se reclamaban antiimperialistas, socializantes, agraristas y diferenciados del marxismo” (Tirado, 1995, 151). El líder de la Unión sería Jorge Eliécer Gaitán, joven intelectual de gran proyección política desde los debates que realizó en 1929 en el Senado denunciando la masacre en las bananeras. Gaitán, a pesar de su trabajo de grado para optar al título de abogado en 1924: *Las ideas socialistas en Colombia*, nunca sentó posición clara y favorable ante el mismo socialismo, más bien su lucha política era liberal socializante que le valió calar entre los campesinos y los sindicatos.

En principio el mismo Nieto Arteta integraba la UNIR, pero su descontento junto con catorce miembros más, “por la ausencia de una doctrina que unificara las demandas de los diversos sectores sociales que componían la organización” (Cataño, 1982, 177), los llevó a desistir de la misma. Escribieron una carta que harían llegar a Gaitán en la que dejaban la Unión. Corta vida de militancia como en general lo fue la de la UNIR misma, la que se disolvería en 1935.

La respuesta de Arteta y demás firmantes de la carta fue crear su propio grupo. Entre noviembre de 1933 y 1934 existe el denominado Grupo marxista. La diferencia con la UNIR es notable: mientras estos intervienen la realidad sin interpretación conceptual, aquellos interpretan sin “trabajo de campo”. Sus integrantes eran de cuño intelectual dedicados al estudio, en lo posible, de las obras mismas de Marx y Engels, pero también del renegado Kautsky, Lenin, Trotsky, Bujarin, Pléjanov y las de la “genial doña Rosa”, como solía llamar Arteta a Luxemburgo. Su público eran estudiantes y profesionales que combatían los dogmas marxistas, tal vez desde uno de ellos. Su distancia de la realidad política, social y económica del país se suplía con la realidad de los análisis con pretensiones investigativas y críticas. Nada desdeñable la labor intelectual de este grupo, de lo que careció casi por completo el marxismo en su primera forma, sin embargo, la praxis estaba lejos de objetivarse: por un lado, la UNIR y por el otro el Grupo marxista, y ningún punto de encuentro entre ambos. A todos se suma el Partido Comunista como tercera fuerza disgregadora.

El PC recriminaba a la UNIR su excesivo legalismo en resolver las pugnas obreras y campesinas, al Grupo marxista le endilgaba su enclaustramiento teórico, y UNIR y Grupo marxista denunciaban del PC su

sumisión a la Internacional. Las consecuencias prácticas de pugnas político-intelectuales, a pesar de tener en común la pretensión de mejoramiento de las condiciones materiales y sociales del país, fueron en las urnas. El liberalismo oficialista, del que de todas formas no se diferenciaban muchos del PC y casi la mayoría de la UNIR, lograrían cuantiosas votaciones (938.608) respecto a las obtenidas por el PC (1.974) en elecciones del año 1934.

No hay acuerdos entre patronos-trabajadores, hacendados-campesinos, campesinos-gobierno, si entre gobierno-capital extranjero, lo que hace que proliferen más las organizaciones a falta de una que las sintetice. En 1933 se crea la Federación de Colonos del Soche y el Chocho, a raíz de los desahucios en la hacienda el Soche, donde “más de 6.000 *colonos* con más de 30 años de trabajo [...] querían ser arrojados” (Tovar, 1975, 166-167). Lo que será “normal” un año después, es decir, durante el primer año de gobierno del segundo presidente liberal Alfonso López Pumarejo.

La candidatura de Alfonso López Pumarejo a la presidencia de la República, por parte del partido liberal, con el programa “Revolución en Marcha”, ponía las mejores condiciones políticas posibles para lograr un encuentro de las diversas expresiones políticas del país. Ajeno al socialismo y cercano a los trabajadores, López lograría durante los próximos cuatro años de gobierno encauzar al país por una ruta modernizante, la que no dejó de parecerle a los conservadores un proyecto del demonio comunista: su estrategia de apoyo -y aquí comienza lo particular de esta forma de marxismo en Colombia-, que parte de hacer de los intelectuales jóvenes y “rebeldes” sus funcionarios y de los campesinos y trabajadores sus protegidos ante las compañías norteamericanas y terratenientes e industriales nacionales.

En suma, López se proponía con reformas y uso de “jerga socializante” llevar a cabo una labor modernizadora e intervencionista de Estado. El presidente López, “ideológicamente no tenía nada que ver con el socialismo marxista; su acción y su pensamiento se limitaban a realizar en Colombia, hasta donde la situación social y técnica lo permitiera, lo que todas las burguesías habían realizado ya desde el poder donde quiera que éste se hallara en sus manos: una reforma de la propiedad agraria con menoscabo del latifundio y en beneficio, por lo común, de la propiedad individual media y pequeña.” (Mesa, 1977, 47). Frente a las reformas que llevaría a cabo el presidente, la actitud del PC, sobre todo, no podrá ser más que la de quien cede al canto de sirena, y máxime cuando de obedecer a la central se trata. Si bien el PC contó con candidato propio a las elecciones presidenciales para enfrentar a López, la posibilidad era tan remota

de ganarle al candidato liberal al oponer al indígena Eutiquio Timoté, como factible era que el PC apoyara de lleno al vencedor López. Y efectivamente sucedió. Los miembros del PC no paraban de predicar: “con López, contra la reacción”. Que supieran lo que implicaba la proclama no era el caso, solo correspondía seguir la directriz de la Internacional Comunista de ser colaboradores con esta “burguesía progresista”, para lo que habría que formar los llamados Frentes Populares.

La transición conservadora-liberal de Olaya llegaba a su fin. Ahora las políticas modernizantes se harían efectivas, por lo menos durante los primeros dos años de gobierno. Desde hacerle modificaciones a la Constitución Política de 1886, del todo conservadora y, por tanto, católica a ultranza, en cuanto al derecho de propiedad privada, hasta asumir la función de mediador o directo responsable en resolver los problemas trabajador-patrón. El gobierno de la “Revolución en Marcha” tienen de su lado a campesinos, indígenas y trabajadores.

Para el gobierno era claro que la protección al trabajador era tarea gubernamental, quien tenía que garantizar la protección de sus derechos, para lo que compró haciendas y las repartió entre campesinos, como la hacienda el Soche, en la que se realizó el desahucio de 6.000 colonos un año antes; no disuelven las huelgas de los trabajadores con violencia como en la zona bananera en 1928, sino que son resueltas a favor de los trabajadores, como sucedió en la misma zona bananera cuando el presidente López ordenó “a su Ministro de Guerra [...] dispusiera un avión para que se trasladase a Bogotá a la Directiva obrera, con el objeto que allí se hiciera la negociación con intervención presidencial. El conflicto terminó sin muertos y los obreros obtuvieron aumento en los salarios hasta en un 50% [...], en general, se aceptaron los puntos del pliego de reclamos.” (Tirado, 1995, 149).

No iba a implicar este tipo de medidas por parte del gobierno hacia los trabajadores que fueran a parar su acción huelguística y organizativa, antes van a proliferar dadas las condiciones que encuentran favorables, y por supuesto, la necesidad del momento que así lo reclamaba. Nuevos desahucios se van a adelantar en 1934 por parte de los propietarios sobre los arrendatarios de la hacienda Tolima. Finalmente, el desahucio se realizó, con “un saldo de 13 arrendatarios y dos policías muertos” (Tovar, 1975, 73). Habría que esperar al año siguiente para que el gobierno adquiriera la hacienda y la vendiera entre quienes la habían trabajado por décadas. En síntesis, en 1933 se realizaron 19 huelgas, y para 1934 la cifra ascendía a 35 (Archila, 1989).

Las huelgas y la organización obrera se formalizan acorde a las posibilidades legales que brinda el gobierno. Es así que, en el 7 de agosto de 1935, en la ciudad de Bogotá, se celebra el Primer Congreso Nacional de Trabajadores, a simple vista como madurez de la unidad, en el fondo escenario natural de disputas entre liberales y comunistas, tales como las tenidas entre la UNIR y el Grupo marxistas, ambas organizaciones disueltas para el momento. Al tiempo, se celebraba el VII Congreso de la Internacional Comunista, en Moscú; contando Colombia con una delegación del PC: los señores Rafael Baquero, Filiberto Barrero y Augusto Durán, quienes son los encargados de traer el recado a Colombia para que se aplicara la estrategia de Frente Popular³, definida por Dimitrov, a raíz del enfrentamiento que implicaba efectuar al naciismo y fascismo.

El haber hecho caso a Moscú, como era lo menos que se hacía, condujo a que las desavenencias del Congreso en Bogotá fueran suavizadas en 1936 con la creación de la Confederación Sindical de Trabajadores de Colombia (C.S.C.). Para 1938, la C.S.C. pasaría a ser denominada Confederación de Trabajadores de Colombia (C.T.C.), nuevo foco político de disputa por su control ideológico, aunque de supuesta unidad, sobre todo, con el gobierno. “En cierta medida, aquí se inicia una nueva fase en la evolución organizativa de la clase obrera. En contraste con los años 20 y comienzo de los 30, el movimiento sindical ya no estaba al margen de la acción estatal, sino que se integró a ella en aras de una política de apoyo al bloque progresista encabezado por el presidente Alfonso López.” (Archila, 1989, 257).

El Partido Comunista, después del VII Congreso de la Internacional, tiene la autonomía de obedecer la directriz, y es así que se llega a la oficialización del apoyo que darían al programa de gobierno liberal llamado “Revolución en Marcha”. Apoyo que no pasó de ser un continuo asentimiento de lo que los liberales terminaban por decidir; no hubo un programa conjunto de cooperación real. El ex disidente liberal y líder de la UNIR, Gaitán, de “marxismo atemperado y difuso” (Mesa, 1977, 59) vuelve al seno del partido que en últimas, políticamente, nunca abandonó; los marxistas de todos los cuños y matices postergaban su conciencia de clase para adoptar la socializante liberal; los liberales introducen nuevas reformas y medidas favorables para resolver los conflictos sindicales, hasta el punto que el gobierno,

³ Para el autor Michael Löwy, este es el hecho que cierra el primer periodo del marxismo en América Latina, y como se viene advirtiendo, es el rasgo determinante del segundo periodo del marxismo en Colombia.

conformado en gran cantidad por ex militantes socialistas y liberales radicales, autorizaba a sus funcionarios para que asistieran a congresos sindicales y manifestaciones populares (Tirado, 1995).

En este breve contexto fragmentado político-ideológico es en el que se desenvuelve el rasgo definitorio de la segunda forma en que deviene el marxismo en Colombia, a saber, el de ser un marxismo asociativo-reformista de frente popular, como queda claro el primero de mayo de 1936, cuando el día del trabajo es celebrado por más de 60.000 manifestantes, y precedido desde el balcón presidencial por el presidente López y el dirigente comunista Gilberto Vieira White. Allí la proclama de todos, como Frente Popular que ya eran, no podía ser sino “con López, contra la reacción”.

Van dos años de gobierno liberal de López, y el movimiento obrero está volcado a sus pies, tiene todo su apoyo, les ha tendido un cordón umbilical que supieron recibir con beneplácito. El gobierno de López constantemente alimentaba el paternalismo introducido sobre el comunismo, para lo que las reformas, que estaban por agotarse, eran el mejor alimento con efectos somníferos. Para 1936 el gobierno presentó dos reformas: la constitucional y la muy nombrada ley 200, ley de tierras.

La primera definía nuevas condiciones para la relación Estado-Iglesia, establecía medidas de protección e intervención estatal en la economía; la segunda, reivindicaba la función social de la propiedad privada, pretendiendo el gobierno encontrar una salida de tipo jurídico a los numerosos y agudos conflictos agrarios. En los siguientes términos evalúa el historiador colombiano Álvaro Tirado Mejía (1971, 264) esta segunda reforma: “la ley 200 de 1936 fue una medida reformista que tomó un sector del partido liberal que buscaba amortiguar la lucha de clases en el campo, aumentar la productividad, dar seguridad a los ocupantes de la tierra y crear formas más expeditas de demostración para los que la tenían.”

Al parecer era una gran ley de tierras para los campesinos colonos, arrendatarios o peones⁴, pero que, en la práctica, y como correspondía a una política liberal y no socialista o comunista, los terratenientes y

⁴ Así conceptualiza cada categoría el historiador Hermes Tovar, en su clásico estudio sobre El movimiento campesino en Colombia durante los siglos XIX y XX: “*Los Colonos*, es decir quienes habían emigrado al campo desde las ciudades como consecuencia de la *crisis* del 29., los cuales se habían instalado en zonas baldías, o los campesinos migrantes que habían ido a engrosar los ejércitos de nuevos trabajadores agrarios ante el estímulo que la colonización había recibía por parte del gobierno, desde principios del siglo XX. *Los arrendatarios*, campesinos que trabajaban en las grandes haciendas como empleados rurales de los propietarios. [...] Finalmente, estaban los *peones*, o asalariados; sin ningún tipo de tenencia, llamados también *langueros* quienes constituían el sector más pobre del trabajador agrario.” (Tovar, 1975. 64-65).

grandes hacendados no tendrían por qué temer, pues una reforma legal no iba a conseguir lo que tampoco las movilizaciones de “cerca de 20.000 campesinos en 8 años de lucha, (1929-1937)”. (Tovar, 1975, 88). A López le restan dos años de gobierno, y ve celebrar y hasta apoya con recursos económicos el segundo Congreso Sindical el 7 de agosto de 1936 en la ciudad de Medellín. Congresos como estos proliferarán cada año, mientras tanto, la acción huelguística propia del marxismo en la década de 1920 está ausente; las soluciones legales del gobierno aclimata el movimiento campesino y obrero, en su defecto, conduce a que los mismo movimientos emprenda acciones desorientadas políticamente y opositoras a cualquier formas organizativa que las institucionalizara, como las que se replicaron entre 1936 y 1939: las denominadas “huelgas locas”, incluso, y todo a pesar, o tal vez ello lo explique, de la existencia de 250 sindicatos en el país para 1939, de los cuales 145 eran agrarios (Gilhodes, 1989).

El gobierno de López llega al final de su periodo, y el desconcierto de los trabajadores se hace visible, dado el gran apoyo popular que le dieron al presidente; se sienten desprotegidos. La actitud protectora-legal hacia los trabajadores se tornaría diferente, como se evidencia en la huelga de 1938 adelantada por trabajadores de la *Tropical Oil Company*, entre quienes resultarían muertos por las acciones violentas del gobierno. La huelga finaliza en un retorno silencioso a las labores. López solo insinuaba y preparaba a los trabajadores y campesinos para el gobierno de Eduardo Santos.

De esta manera cierra ciclo el Frente Popular. Con su pretendida unidad con el gobierno de la burguesía progresista, a partir de la C.S.C, posterior C.T.C., sus mayores logros estarían en las continuas y profundas divisiones políticas entre comunistas, liberales y marxistas. La conciencia de clase obrera se encontraba más lejos que en los 20's. Quedaban sino celebrar más congresos y enfrentar el gobierno que, aunque de base liberal, de políticas más cercanas a los conservadores.

Mientras en la ciudad de Cali se celebraba en el mes de enero de 1938 el tercer Congreso sindical, con la participación de más de 80.000 afiliados y con el propósito de conservar la relación con el gobierno, el PC le otorgó el control de la C.T.C. a los liberales, a su la vez que decidía no apoyar la candidatura presidencial de Eduardo Santos. Razón tenían en hacerlo, pues el paternalismo liberal se ponía en riesgo. Sin embargo, el presidente Santos tenía claro que el movimiento sindical había que debilitarlo, para lo que le retiró auxilios por parte del gobierno, generó divisiones internas en sus organizaciones y pretendió que la izquierda, del matiz que fuera, solo tuviera militancia en el partido liberal. Mientras debilitaba su

relación con los trabajadores, fortalecía vínculos con los Estados Unidos, al que veía como “país modelo de cooperación”.

Hasta el momento, los conservadores vociferan críticas de talante fascista contra liberales, comunistas, socialistas y marxistas, sin que se sepa a ciencia cierta que los diferencia. Bajo el gobierno Santos emprenderán acciones de mayor calado violento; las nuevas condiciones que ponía el gobierno así lo facilitaban. El jefe del partido conservador, señor Laureano Gómez, de fuertes preferencias fascistas, ordenó a su partido no participar con candidato a las elecciones presidenciales. Ante la elección del liberal López, los conservadores bajo la égida de Laureano Gómez lanzan constantes y peligrosas declaraciones en contra de quienes denominaban “destructores”, es decir los movimientos obreros y campesinos, para lo que se reservaban para ellos, las minorías, el derecho legítimo de hacer “lo grande, útil y justo” en la historia. “En lugar del sufragio universal, el Estado debía encontrar en buena parte su base en los representantes de los gremios económicos, de corporaciones como la Iglesia y de instituciones como las ligas profesionales y las universidades.” (Arrubla, 1995, 185).

Los conservadores contaban con la venia de la Iglesia, aferrados ambos a la Constitución de 1886, la Constitución de la propiedad privada, el Estado confesional, la sociedad civil iletrada y la intolerancia político-religiosa. Desde ya, el partido conservador sembraba las semillas de la violencia en Colombia que darán sus peores frutos a partir de la década del 40. En 1935, el conservador Liborio Escallón hacía responsable de los movimientos campesinos y obreros al liberalismo. Cita Tovar (1975): “Señores liberales: Nos vemos en Filipos. Cuando se empeña la batalla definitiva sobre la propiedad, vosotros que ayudasteis a desorientar las masas, con el objeto de alejarla del partido conservador, veréis a este partido valioso y denodado defendiendo vuestro derecho de propiedad, porque eso manda y enseña la doctrina conservadora. Señores conservadores: vosotros formaréis la avanzada en la lucha que se avecina”.

Clara premonición o gran conocimiento de los principios de su partido la que deja ver Liborio Escallón: “la avanzada en la lucha” sumergiría a Colombia por las sendas de la violencia, es decir, del retorno del partido conservador al poder. La Iglesia hacía lo propio con idéntico motivo y propósito. El 17 de marzo de 1936 en cabeza del arzobispo primado de Bogotá, obispos de todo el país y algunos extranjeros, firmaron una pastoral que fue dirigida al presidente López. En ella expresaban su preocupación y malestar por la pérdida de derechos, realmente privilegios, por imponerse una Constitución que tildaron de atea.

En respuesta, dejaron claro en la pastoral, que se verían forzados a revivir la lucha religiosa con decisión y activismo.

Mientras la UNIR y el Grupo marxista eran pasado, sin haber dejado mucha tradición política, la Iglesia y los conservadores, tal vez redundando en los términos, se propuso ganar la adhesión política por medio de la administración divina. Para 1939 creó la Juventud Obrera Católica (JOC), contando con 73 sindicatos de 571 registrados a nivel nacional. Un años después, 1940, se llevó a cabo el cuarto Congreso sindical, que, igual que los anteriores servía para que los trabajadores se dividieran en ideas, estrategias y alianzas, con lo que le allanaban el camino al propósito conservador y claramente liberal santista. La realización de este Congreso no contaba con el aval de los liberales, quienes lo querían posponer, sin embargo, fue realizado en la ciudad de Barranquilla, frente a lo que los liberales respondieron al año siguiente, con el auspicio del gobierno Santos, con la celebración de un encuentro paralelo al Congreso que fungió más como tribunal inquisidor, y allí expulsaron a integrantes y organizaciones que habían participado del cuarto Congreso. La política era clara: gobernar “en nombre del partido liberal, pero sin “ismos revolucionarios”.” (Molina, 1986, 129).

El gobierno Santos, con medidas como la anterior, representó la pausa modernizante y protrabajadores que López le había legado de sus dos últimos años de gobierno; pausa que se prolonga durante los cuatro años de gobierno de Santos y tres años más de un segundo mandato de López.

Surge una nueva expectativa para los trabajadores saber que López, a quien habían dedicado todo su apoyo desde el Frente Popular, va a ser el candidato presidencial de los liberales para el periodo de gobierno 1942-1946. Su contendor era el candidato conservador, un liberal de derecha, el señor Carlos Arango Vélez. Nueva ilusión, pero solo eso, que alcanzará para que los trabajadores y sindicatos volvieran a confiar en las unidades. El quinto Congreso sindical de 1941, incluso, fue denominado el Congreso de la Unidad Sindical. Mismo año en el que el Partido Comunista realiza su primer Congreso el 7 de agosto. Es la hora, y López es otra vez presidente de la República desde el 3 de mayo de 1942. No hay reformas significativas, incluso iba más atrás de las ya logradas en su primer gobierno. “La ley 100 de 1944 sancionada por el presidente López que había impulsado la anterior [Ley 200], borró con el codo lo que se había escrito con la mano y con objeto de dar seguridad a los terratenientes, reglamentó el contrato de aparcería.” (Tirado, 1971, 264). Los campesinos y trabajadores, marxistas y comunistas que entre sus

proclamas de lucha estaba “apoyo a López sin reservas”, tendrán que aceptar que el gobierno ahora busca la unidad con el gran capital, no con ellos, aunque sea cierto que el Decreto 2350 de 1944 haya sido una protección a la vida y bienestar de los trabajadores, o que ciertas huelgas, como la de FEDENAL en 1943 lograra aumentos de salario y privilegios sindicales.

No obstante, esta presidencia de López no presenta la solidez de la primera; por el lado el PC hay logros: gana elecciones y pone diputados (10), representantes a la Cámara (3) y hasta un Senador (Tirado, 1995). Son cambios notables los que vive el partido, por lo que lo quieren llevar al campo propagandístico y así reemplazar la hoz universal por el machete particular, ¿ha pasado algo con la Internacional como para tomarse esta licencia?; por el liberal hay crisis desde 1943: el conservador Laureano Gómez continúa su arremetida contra López, hasta el punto de efectuarse un intento golpista. El 18 de julio de 1944, en la ciudad de Pasto, el presidente López y algunos funcionarios del gobierno son retenidos por oficiales. Fue solo una tentativa que pasó a la historia como “el golpe de Pasto” y sin juicio a Laureano Gómez por su participación en el mismo.

Por su lado, el 4 de agosto de 1944 el PC llega a su segundo y último Congreso bajo ese nombre; se ha decidido cambiarlo por el de Partido Socialista Democrático (PSD); la rebeldía ante la Internacional se hace cierta. Como cierta la crisis del gobierno de López. Ha llegado la hora y a la familia del presidente se le acusa de posesionarse de bienes expropiados a los alemanes residentes en el país. Solo la superficie del fin del gobierno, el fondo mostraría a un gobierno debilitado por el ataque conservador, por sus propias preferencias por los terratenientes y grandes industriales sobre los campesinos y trabajadores, por las divisiones internas del partido teniendo como opositor al mismo Eduardo Santos, aunque, y tal vez paradójicamente, aún contaba con el apoyo de los trabajadores, quienes saldrían a manifestar su desacuerdo con la renuncia que finalmente llega el 19 de julio de 1945, la presenta López y es irrevocable. Dos gobiernos, cada uno con estilo político diferente; en el primero se valió de jóvenes intelectuales, en el segundo de viejos millonarios, con lo que volvía a sus raíces familiares de banquero.

A partir del 7 de agosto de 1945 el liberal, de esos como Olaya y Santos, Alberto Lleras Camargo asume la presidencia para darle fin al periodo de López. Todo remanente de ilusión por parte de los trabajadores tendrá que ser desechada, por fuerza de los hechos. El año finaliza con un total de 22 huelgas, para lo que el creado PSD tiene para aportarle a los huelguistas sino un nuevo Congreso, el tercero realizado el 12 de diciembre, mientras la C.T.C llegaba al séptimo, y como era de esperarse, para dividir. Ahora le

corresponde a Gaitán oponerse e impulsar la creación de un comité Federal de mayoría liberal, minoría comunista, llamados Socialistas democráticos; un nuevo nombre para viejas prácticas.

El año 1946 ya comenzaba a romper con el pasado que se cuenta desde 1930. Nuevas huelgas, solo que, sin la mediación del gobierno, si con la represión militar y el despido de los huelguistas. Declaró ilegal la huelga de FEDENAL del 17 de diciembre de 1945, dos días después, 19 de diciembre, les cancela la personería jurídica. Estas medidas del corto año de gobierno de Lleras Camargo representan el preludio del largo gobierno conservador que se inaugura con el conservador Mariano Ospina Pérez.

El gobierno conservador se inaugura con el despido masivo de trabajadores liberales, los que serían depuestos por trabajadores conservadores, así como en poner en marcha, con la ayuda liberal, una política ya no de represión física en contra de los trabajadores huelguistas, sino de la eliminación de sus organizaciones. “El gobierno, con el apoyo de los jesuitas y del sector clerical, impulsó la creación de una nueva central obrera que desde su flanco debilitaba el movimiento obrero, en momentos en los que la central tradicional se desgarraba por la lucha entre liberales y comunistas.” (Tirado, 1995, 165). La nueva organización obrera, anti obrera, conservadora sería la Unión de Trabajadores de Colombia U.T.C. creada en 1946, mismo año del cuarto Congreso del PSD.

La transición que estaba comenzando a vivir el país no era de un partido a otro, era de una ilusión obrera a un régimen de violencia y exterminio de campesinos, trabajadores y todo aquel que se opusiera a la “Dictadura conservadora de Mariano Ospina Pérez y Laureano Gómez”. Era la transición de la huelga en las calles de campesinos y trabajadores a la lucha armada en el campo. Un asesinato era inevitable en este contexto, y sería el de Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, quien el 7 de febrero de ese mismo año había convocado a una manifestación en la ciudad de Bogotá. En ella participaron más de 100.000 manifestantes que hacían el llamado de Gaitán: parar las persecuciones contra trabajadores y líderes sindicales; y como el de un representante liberal el 8 de septiembre del mismo año en curso cuando en la Cámara se discute si un proyecto de ley o un código para adelantar elecciones presidenciales para 1949, la que estaba prevista para 1950.

Apenas el preludio. La UTC lanzó el llamado abierto para votar por Laureano Gómez, el PSD había llevado a cabo su quinto Congreso en 1947, que como era natural, trajo divisiones internas: expulsó a su

secretario general el señor Augusto Durán y se alista para que en el sexto congreso en 1949 se cambie el nombre de PSD por el de Partido Comunista Colombiano (PCC).

Es el año 1949 y el presidente es el conservador fascista Laureano Gómez. Tal vez devolución de favores: los conservadores no participan de las elecciones presidenciales de 1934, lo que hace inevitable el triunfo liberal; ahora son los liberales quienes no participan de estas elecciones, lo que garantiza el triunfo conservador. Huelguistas perseguidos, trabajadores a quienes se les congelan los salarios, campesinos expulsados por terratenientes, población en general atemorizada por ir al infierno si pregonan el liberalismo, ni que decir del marxismo, hacía inevitable la transformación del movimiento campesino y obrero. A lo que se le suma de manera importante la autonomía ya decretada del Partido Comunista ante su casi eterna voz de la consciencia política que representaba la Internacional Comunista.

El PCC cree llegar a su mayoría de edad. Toma decisiones sin ser consultadas a su padre insolente. En 1960 se escribió la historia del Partido Comunista, titulada Treinta años de lucha del Partido Comunista. Allí se dice: “el partido fue “infantil, extremista y sectario”” (Jaramillo, 1994, 121), y más adelante ““en el movimiento comunista internacional eran frecuentes aquellas tendencias y predominaban concepciones dogmáticas que reforzaban el sectarismo en la dirección y en todo el colectivo de nuestro partido”.” (ibíd. 122).

Este momento en la historia de Colombia que transcurre entre 1930 y 1950 no es un final que da entrada sin más a un nuevo comienzo. Es la misma historia de campesinos, indígenas y trabajadores bajo condiciones que brotan con mayor claridad y tenacidad. De las huelgas a la organización y comunión con el gobierno, de un marxismo político-insurrecto a uno asociativo-reformista de frente popular no hay sino la madurez y respuesta acorde a las nuevas exigencias económicas, políticas y sociales. De tal manera que la tercera forma en que se expresa el marxismo en Colombia, denominado de luchas populares es sino la expresión misma de lo que la realidad colombiana exige y posibilita.

En América Latina y el mundo el marxismo también deviene en nueva forma, acorde al contexto político y económico mundial. El mundo marxista por fin conoce las denuncias que en el XX Congreso del Partido Comunista de la URSS realiza N. Kruschev sobre los crímenes de Stalin, además de aprobarse en el mismo Congreso la “coexistencia pacífica” con los países capitalistas; se desata el Partido Comunista Chino de la potestad soviética, Colombia un tanto solo para caer en otra dependencia: la maoísta, y el logro de la

Revolución en Cuba, son acontecimientos de relevancia mundial como para que el concierto de lucha campesina, indígena y obrera maduraran la forma de marxismo de luchas populares (1950-1970)⁵.

Referencias bibliográficas

Archila, M. (1989). La clase obrera en colombiana (1886-11930). En: *Nueva historia de Colombia*. Vol. III. (pp. 219-244). Bogotá, Colombia: Planeta.

Archila, M. (1989). La clase obrera en colombiana (1930-1945). En: *Nueva historia de Colombia*. Vol. III. (pp. 245-270). Bogotá, Colombia: Planeta.

Arrubla, M. (1995). Síntesis de historia política contemporánea. En: Melo, J.O. (Coord.), *Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI*. (pp. 179-209). Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.

Bejarano, J.A. (1982). La economía. En: *Manual de historia de Colombia*. Tomo III. (pp. 15-79). Colombia: Instituto Colombiano de Cultura.

Carmona, Sánchez, L. A. (2019). *Los enemigos de Marx*. Trabajo presentado en el Primer Foro sobre Marx. Abril. Universidad de Caldas. Manizales, Colombia.

Cataño, G. (1983). Luis E. Nieto Arteta: marxismo y participación política. En: *El marxismo en Colombia*. (pp. 171-196). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Friede, J. (1972). *El indio en lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Bogotá, Colombia: La chispa.

García, A. (1974). *Gaitán y el camino de la revolución colombiana*. Bogotá, Colombia: Desde Abajo.

Gilhodes, P. (1989). La cuestión agraria en Colombia. En: *Nueva historia de Colombia*. Vol. III. (pp. 307-337). Bogotá, Colombia: Planeta.

Jaramillo, R. (1994). *Colombia: la modernidad postergada*. Bogotá, Colombia: Temis.

Mesa, D. (1977). *Ensayos sobre historia contemporánea de Colombia*. Bogotá, Colombia: La carreta.

Meschkat, K. (1983). La herencia perdida. En: *El marxismo en Colombia*. (pp. 145-169). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Molina, G. (1983). El pensamiento marxista en América Latina. En: *El marxismo en Colombia*. (pp. 25-40). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

⁵ El estudio y comprensión del devenir del marxismo en Colombia presenta una cuarta forma que comprendería el periodo 1970-1900 y que podría ser denominada marxismo académico-intelectual.

Molina, G. (1986). *Las ideas liberales en Colombia de 1935 a la iniciación del Frente Nacional*. Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.

Nieto, L. N. (1978). *Ensayos históricos y sociológicos*. Colombia: Instituto Colombiano de Cultura.

Sánchez, R. (1983). Las ideas socialistas en Colombia. En: *El marxismo en Colombia*. (pp. 117-143). Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Tila, M. (1994). Los años escondidos. Sueños y rebeldías en la década del veinte. Colombia: Cestra-Cerec.

Tirado, M, A. (1971). *Introducción a la historia económica de Colombia*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Tirado, M, A. (1995). Colombia: siglo y medio de bipartidismo. En: Melo, J.O. (Coord.), *Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI*. (pp. 103-178). Bogotá, Colombia: Tercer Mundo.

Torres, G, I. (1978). *Los inconformes. Historia de la rebeldía de las masas en Colombia*. Tomo 3. Bogotá, Colombia: Latina.

Tovar, H. (1975). *El movimiento campesino en Colombia durante los siglos XIX y XX*. Bogotá, Colombia: Ediciones Libres.

Urrutia, M. (1982). El desarrollo del movimiento sindical y la situación de la clase obrera. En: *Manual de historia de Colombia*. Tomo III. (pp. 177-246). Colombia: Instituto Colombiano de Cultura.

Vega, R. (1985). La masacre de las bananeras. En: *Historia de Colombia*. Fascículo núm. 9. Colombia: Oveja Negra (1985). "Marxismo latinoamericano", vol. 2. Entrada en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, Diccionario de política. México: Siglo Veintiuno.

IMPACTO DA FEMINIZAÇÃO DO PROGRAMA DE POUPANÇA E CRÉDITO ROTATIVO NA SOBREVIVÊNCIA DAS COMUNIDADES DO PARQUE NACIONAL DE LIMPOPO

Esperança Rui Colua de Oliveira¹
Marlino Mubai²

Resumo/Abstract

Este artigo, analisa os efeitos da feminização do sistema de Crédito e Poupança Rotativo (PCR) na identificação de estratégias de sobrevivência das comunidades do Parque Nacional de Limpopo. O insumo argumenta que o PCR constitui alternativa à limitação dos meios de sobrevivência das comunidades. No entanto, dada a génese destes grupos, foco na mulher, conduz à exclusão do homem, numa época em que as abordagens sobre o género centram-se na igualdade de oportunidade. Com base nas entrevistas semiestruturadas e grupos focais, a pesquisa revela que o PCR é percebido pelos homens como sendo unicamente para mulheres. Este cenário, associado aos estereótipos de género, faz com que o homem sofra uma dupla exclusão, a originada por factores externos e a autoexclusão, limitando a possibilidade deste recorrer ao PCR para colmatar a limitação do acesso aos recursos resultante da transformação da sua zona de residência em Parque.

Palavras-chave: crédito, poupança, exclusão social; género

IMPACT OF THE FEMINIZATION OF THE SAVINGS AND ROTARY CREDIT PROGRAM ON THE SURVIVAL OF THE LIMPOPO NATIONAL PARK COMMUNITIES

This article analyses the effects of the feminization of the Rotating Credit and Savings Program (RCP), in the identification of survival strategies for the Limpopo National Park communities. The input argues that the PCR is an alternative for the limitations of the livelihoods of the communities, however given the genesis of these groups that are focused on women, this situation leads to the exclusion of the men, at a time that approaches to gender focus on equality of opportunities. Based on semi-structured interviews and focus groups, the research reveals that PCR is perceived by men as being only for women. This scenario, associated with gender stereotypes, makes man suffer a double exclusion, caused by external factors and self-exclusion, limiting his possibility of resorting to the RCP to overcome the limitation of access to the resources, as result of transformation of his area of residence in Park.

Keywords: credit, savings, social exclusion, gender

¹ Mozambiqueña, Universidad Eduardo Mondlane. Correo electrónico: ecolua14@gmail.com

² Mozambiqueño, Universidad Eduardo Mondlane. Correo electrónico: : mmubai@gmail.com



Introdução

O Parque Nacional de Limpopo, surgiu como resultado da transformação da Coutada 16³, através do decreto 38/2001 de 27 de Novembro. Esta zona foi proclamada como Parque Nacional devido às características ecológicas, diversidade de ecossistemas, espécies endémicas e a existência neste espaço de espécies em extinção. O Parque Nacional de Limpopo, aquando da sua criação em 2001, contava no seu interior com cerca de 6,500 pessoas e 20,000 pessoas na zona tampão, distribuídas em 52 comunidades. Actualmente, o PNL conta com pouco mais de 34,000 habitantes. Embora a Coutada 16 tivesse presença humana, o decreto que cria o PNL não se referiu ao tratamento a ser dado às comunidades (Administração do Distrito de Massingir, 2019; Plano de Maneio do PNL, 2003; Decreto 38/2001).

A transformação da Coutada 16 em Parque Nacional de Limpopo (PNL) teve impacto económico, social e político sobre a vida das comunidades (Normann, 2004). No período em que esta área era Coutada 16, o acesso à terra para a prática da agricultura e pastagem era ilimitado, a caça era permitida, desde que fosse feita de forma sustentável (Lei 16/2014, 20 de Junho). Porém, em 2001, com a criação do PNL, o uso da terra para a prática da agricultura e pastagem passou a ser muito limitado e a caça tornou-se uma actividade ilegal, para uma população que dependia quase que na totalidade da agricultura e da caça para a sua sobrevivência (RRP, 2002; Norman, 2004). Para fazer face a estas mudanças, as comunidades identificaram algumas estratégias, das quais faz parte a criação de Grupos de Crédito e Poupança Rotativo (PCRs).

O Programa de Poupança e Crédito Rotativo (PCRs) aquando da sua criação foi considerado como um das formas de promoção dos serviços financeiros para as comunidades mais pobres e também como um mecanismo de luta contra a pobreza. A ideia inicial do PCRs era incluir comunidades mais pobres sem acesso ao sistema financeiro formal. No entanto, dado ao facto de a mulher estar em situação de maior

³Coutada é uma área de conservação de uso sustentável, de domínio público, delimitada, destinada a actividades cinegéticas e a protecção das espécies e ecossistemas. O direito de caçar nestas áreas só é reconhecido por via de contrato de concessão celebrado entre o Estado e o operador. As Coutadas Oficiais foram criadas com o propósito de se promover a prática da caça desportiva. Porém, é permitido o uso de recursos florestais e faunísticos pelas comunidades locais, desde que realizado de forma sustentável com fins de subsistência e não comprometa os objectivos da coutada (lei 16/2014, 20 de Junho).

vulnerabilidade à pobreza (como resultado das desigualdades de género), ela recebeu a prioridade na participação da mulher nos grupos de Poupança e Crédito Rotativo (Rosário, 2020).

Ainda no que se refere as motivações para o maior envolvimento da mulher, acreditava-se que a participação da mulher no PCR contribui para seu respeito e autoestima ao nível da comunidade, contribuindo deste modo para a redução das desigualdades de género que caracterizavam Moçambique. Não menos importante, uma das motivações para o maior envolvimento da mulher é o facto de esta de um modo geral investir maior parte do seu rendimentos para o bem da família, o que contribui para a redução da pobreza (Rosário, 2020).

Em Moçambique esta abordagem (PCR) iniciou na década 90. Nessa época, este modelo de micro-finanças teve a sua maior implementação nas zonas rurais, pois é nestas onde a população tinha e continua tendo maior dificuldade de acesso ao sistema financeiro formal. A província de Nampula, concretamente o distrito de Moma, foi o primeiro que experimentou este sistema de micro-finanças, com apoio de uma organização internacional, a *CARE International*. Os PCRs mostraram resultados positivos, facto que fez com que em 2002 fosse criado em Nampula o projecto *OPHAVELA*, que significa “Querer” e mais tarde institucionalizado como uma Associação de promoção do PCR em Moçambique (Carrilho & Teyssier, 2011).

Os grupos de PCR são formados por 15 a 30 membros, reúnem-se semanalmente, quinzenalmente ou mensalmente e é nestes encontros que depositam as suas poupanças e também tem a possibilidade de fazer/dar empréstimos. Antes do início do exercício de poupança, os grupos são capacitados em literacia financeira e escolhem o seu comité de gestão. Estes grupos são autónomos, funcionam com base em estatutos definidos pelo grupo (MITADER, 2016).

Esta metodologia de Crédito e Poupança Rotativa é orientada por quatro princípios: i) as poupanças não são baseadas em endividamentos externos ou doações; ii) o grupo é que faz a gestão, as operações devem ser simples e transparentes; iii) facilidade de acesso ao crédito para os membros dos grupos; iv) baixos custos operacionais e a retenção dos lucros no seio dos grupos: (www.rutalmaz.gov)

No que tange ao valor por poupar em cada sessão, os grupos estabelecem somente o valor mínimo, enquanto que o máximo depende da capacidade de cada membro. Os empréstimos são de curto prazo, entre 1 a 3 meses, com um juro de até 10%. Importa referir que o juros são acumulados e no final do ciclo cada membro recebe os juros que pagou pelos empréstimos efectuados durante o ciclo de poupança. As poupanças feitas no final do ciclo são redistribuídas pelos membros, portanto cada pessoa recebe tudo o que acumulou durante o ciclo de poupança, incluindo os juros resultantes do empréstimos feitos. Os ciclos de poupança tem uma duração que varia de 8 a 12 meses (Ali, et al, 2014).

No Parque Nacional de Limpopo, o Programa de Crédito e Poupança Rotativa é implementado por uma organização da sociedade civil, o Comité Ecuménico Para o Desenvolvimento Social, como parte do apoio às comunidades face a limitação aos seus meios de sobrevivência como resultado da criação do parque.

A participação nos grupos de crédito e poupança em Moçambique tem contribuído para a melhoria das condições de vida das comunidades, visto que com os créditos e a poupança feita nestes grupos de micro-finanças, as famílias desenvolvem pequenos negócios, melhoram a literacia financeira e ganham o hábito da poupança. Portanto, os PCRs dão a oportunidade às comunidades mais desfavorecidas do benefício de aceder a um serviço financeiro com pouco custo (Fumo, 2015).

As desigualdade de género que dominavam o mundo e Moçambique em particular (caracterizadas pela exclusão da mulher) fizeram com que na década 90 muitas intervenções estivessem focalizadas no empoderamento da mulher, na perspectiva de impulsionar o alcance da igualdade de género, que se resume na igualdade de direitos, oportunidades e responsabilidades para mulheres e homens, raparigas e rapazes. Nesta época, a mulher no geral alimentava o sector informal, com baixos rendimentos, níveis baixos de educação, limitado acesso a terra comparativamente aos homens. Portanto, a mulher estava numa condição de maior vulnerabilidade em relação ao homem. Esta condição de vulnerabilidade da mulher fez com que várias intervenções fossem orientadas ao empoderamento da mulher incluindo o PCR com vista ao alcance do equilíbrio do género (Tvedten, et al., 2008).

Esta tendência de reduzir a vulnerabilidade da mulher fez com que alguns princípios fundamentais da equidade do género não fossem observados, resultando numa situação de exclusão dos homens em alguns programas de desenvolvimento, incluindo os Programas de Crédito e Poupança Rotativo.

Como referido a cima, de acordo com os dados do CENSO 2017, em Moçambique o acesso aos serviços financeiros formais tem uma variação muito pequena no que se refere ao género. O acesso a conta bancária na zona rural é de 1,2% para as mulheres e 4,7% para os homens enquanto que na zona urbana 25,8% de homens possui conta bancária em comparação a 15,6% mulheres. No que tange ao acesso ao crédito, na zona urbana apenas 4,5% de homens e 2,2% de mulheres reúnem os requisitos necessários para aceder ao crédito enquanto que na zona rural estes números decrescem passando a 1% para os homens e 0,3% para as mulheres.

Apesar deste visível fraco acesso aos serviços financeiros tanto para a mulher assim como para o homem, a semelhança dos outros programas de desenvolvimento o PCR também tem maior envolvimento das mulheres, o que contrasta com o principal objectivo desta abordagem que é criar condições de acesso ao um sistema financeiro alternativo ao formal, para as comunidades mais pobres, onde o homem também faz parte. Alias, as políticas de género em Moçambique preconizam a promoção da igualdade de género, enfatizando a participação equitativa entre homens e mulheres em todas as esferas da sociedade, para o alcance de um desenvolvimento sustentável (Allafrica, 2018).

Na perspectiva de criar equidade no acesso ao PCR, nota-se uma tendência de incluir os homens nas acções de mobilização para participação nos grupos de poupança, todavia, mesmo com estes esforços a aderência dos homens a este serviço de micro-finanças continua muito aquém do desejável. A inexistência de estudos que analisam as razões da fraca participação dos homens nos grupos de Poupança e Crédito Rotativo no Município de Maputo constitui a principal motivação para a realização deste estudo. Esta pesquisa se concentra na abordagem dos factores que contribuem para a exclusão do homem nos Programas de Poupança e Crédito Rotativo. A mesma se baseia em dois pressupostos: i) a história da criação dos grupos de PCR (maior envolvimento da mulher) contribuiu para a feminização do Programa de Poupança e Crédito Rotativo e; ii) Os estereótipos de género contribuem para a autoexclusão do homem dos grupos de PCR, limitando a possibilidade deste aceder aos benefícios desta actividade.

Metodologia e área de Estudo

Os dados partilhados neste artigo, fazem parte de uma pesquisa realizada entre 2018 e no âmbito da elaboração da Tese de doutoramento. A área de estudo é o Parque Nacional de Limpopo (PNL), localizado

a sul de Moçambique, concretamente na Província de Gaza, cobrindo os distritos de Massingir (cerca de metade), Mapai e Chicualacua com uma área aproximada de 1,123 hectares (ha). Faz fronteira a oeste com a República da África do Sul, numa distância de cerca de 200 km Norte-sul e, a nordeste faz fronteira com o Zimbabwe, a aproximadamente 600 km e este o PNL é limitado pelo rio Limpopo. É no distrito de Massingir onde está situada a barragem de Massingir (Jose, 2017).

Os grupos étnicos predominantes na área são os Maluleques e os Chauques, que são oriundos da região do Transvaal-Natal na Natal na África do Sul. A área proclamada como Parque Nacional do Limpopo (PNL), em Novembro de 2001, foi anteriormente usada como uma zona de caça (Coutada 16). Tão cedo como em 1938, foi discutida a ligação do Parque Nacional do Kruger (PNK), na África do Sul, da Coutada 16, em Moçambique, e do Parque Nacional de Gonarezhou, no Zimbabwe, tendo em 2005 sido transformada esta região em Parque Transfronteiriço o Grande Limpopo (PTGL) (MICOA, 2004).

Para esta pesquisa, foi selecionado o distrito de Massingir, dos três que compõem o PNL. A maior acessibilidade e a presença das três categorias de comunidades que caracterizam o PNL (Comunidades Reassentadas, Comunidades por Reassentar e as comunidades da zona tampão), foram os principais critérios para a escolha do distrito. Massingir encontra-se dividido em três postos Administrativos, nomeadamente Posto Sede, Mavoze e Zulo. Estes por sua vez estão subdivididos em 8 localidades, nomeadamente Massingir Sede, Ringane, Zulo, Chitar, Mucatine, Chibotane, Mavoze e Machamba.

O Distrito de Massingir é caracterizado por clima tropical seco, com temperatura média anual que varia entre 24- 26°C. Devido a sua localização, a região é suscetível a calamidades ao longo das margens do Rio dos Elefantes que se caracterizam pela ocorrência de inundações nas baixas, secas e vendavais em todo o distrito. Os níveis de precipitação estão distribuídos irregularmente entre os meses de Novembro a Março, sendo que o volume de precipitações anual varia entre 400mm a 600mm. Segundo o Instituto de Investigação Agrária de Moçambique (IIAM), o Distrito é caracterizando por baixas precipitações entre Setembro e Maio, o risco de ocorrência de seca para prática agrícola é considerado alto (mais de 80%). Os principais factores que influenciam o clima do distrito são: (i) a corrente quente do Canal de Moçambique, e (ii) a célula de altas pressões localizada no Sul da África do Sul. A acção destes dois factores resulta nas mudanças constantes de temperatura na região, principalmente na zona costeira.

A principal fonte de rendimento e subsistência das famílias é a actividade agro-pecuária e em média escala a exploração de recursos pesqueiros, florestais, faunísticos e comércio. Para além destas, algumas famílias sustentam-se através de remessas de emigrantes na República da África do Sul. A agricultura é praticada por 98% dos agregados familiares, contudo, produz poucos rendimentos. Devido à aridez (falta de água) da região, geralmente é praticada nas margens e vales dos rios Limpopo, Shinguedzi e dos Elefantes, onde a própria população está localizada.

A criação do PNL afectou a prática destas actividades, nota-se a destruição de culturas, o gado é morto pelos animais bravios do parque devido à competição pela água. Estes elementos colocaram as comunidades numa situação de maior vulnerabilidade se lhes exigindo a necessidade de encontrar estratégias de adaptação.

Em termos de incidência da pobreza, Massingir faz parte dos distritos mais pobres da província com uma taxa de 0.83. No que diz respeito à profundidade, o Distrito tem uma taxa de 0,43 colocando o distrito no grupo dos mais problemáticos na província.

Tipo de pesquisa, amostra, técnicas usadas

A pesquisa é essencialmente qualitativa, foram envolvidos 10 Grupos de Poupança e Crédito Rotativo, de um total de 52 grupos criados no distrito de Massingir até 2020, sendo cinco pertencente a comunidade de Bingo e cinco da comunidade de Malhaule. Os grupos da amostra são orientados por dois facilitadores, sendo que cada facilitador orienta cinco grupos. Um total de 67 membros (17 homens, 50 mulheres) foram envolvidos na pesquisa, sendo 44 através de grupos de discussão focal (dois grupos de discussão focal por comunidade com um total de 24 e 20 participantes em Bingo e Malhaule respectivamente). Mais 13 membros dos grupos foram envolvidos através de entrevistas semiestruturadas, sendo 6 homens e 7 mulheres.

Foram igualmente envolvidos através de entrevistas semi-estruturadas cinco homens cujas esposas fazem parte dos grupos de poupança. De igual modo, quatro facilitadores que orientam os grupos de PCR nas comunidades de Bingo e Machaule através de entrevistas sem-estruturadas. A revisão de fontes secundárias de informação referente a poupança e crédito rotativo serviu de base para a recolha de informação. A análise dos dados recolhidos na pesquisa foi feita com recurso a análise de conteúdo.

Resultados

Perfil dos Membros dos Grupos de Poupança

Os 10 grupos analisados possuem um total de 255 membros e destes apenas 7% do membros são do sexo masculino. Estes dados, vem a consubstanciar o contexto do problema colocado nesta pesquisa, que se refere a fraca participação dos homens nos grupos de poupança. Na perspectiva dos facilitadores dos grupos de poupança, esta fraca participação é resultado de vários factores, desde o histórico da introdução desta abordagem no Distrito de Massingir, onde estes nos seus encontros da apresentação do programa se referiam ao PCR como uma actividade para mulheres.

Ainda de acordo com os facilitadores dos grupos de poupança, quando a sensibilização passou a ser feita de porta a porta na maioria das vezes os facilitadores encontravam mulheres e não homens, dado facto de o distrito de Massingir ser caracterizado pela Migração para a África do Sul, na sua maioria feita pelos homens. Por outro lado, para o caso dos homens encontrados, se referiam sempre a falta de disponibilidade de tempo para participação nestes grupos e alguns ao facto desta actividade na sua perspectiva ser para mulheres.

A pesquisa ouviu também as mulheres que participam dos grupos de poupança, estas se aliam às razões apresentadas pelos activistas, no entanto acrescentam o facto de o machismo que caracteriza este distrito impedir a participação dos homens, e os que participam, de acordo com algumas mulheres são considerados como “não homens verdadeiros” e ainda alguns homens tem receio de serem conotados como tendo relações extraconjugais com as mulheres que participam dos grupos do PCR. Por outro lado, de acordo com estas mulheres, alguns homens dizem não fazer parte porque os valores movimentados são baixos e que para eles interessaria um PCR com montantes elevados. Para estas mulheres este último argumento não parece ser aceitável, pois para o caso das esposas casadas os maridos é que fazem a gestão dos empréstimos que a esposa efectua nos grupos de PCR.

Quisemos saber das mulheres se estavam confortáveis em ter homens nos seus grupos, para esta questão a maioria das mulheres considera não bom pois quando há homens no grupo nota-se uma tendência de colocá-los na comissão de gestão mesmo que este não possua as habilidades necessárias, isto porque na sua cultura o homem é um ser superior a quem a mulher deve respeito e obediência. Ainda na voz destas

mulheres, em alguns, quando os homens não são colocados no grupo de gestão, estes abandonaram o grupo.

Na perspectiva dos homens que participam dos grupos de poupança, a limitação da participação dos homens deve-se ao facto de esta actividade ser na sua maioria dominada por mulheres e os homens tem receio de serem considerados “não homens”. Para o caso dos homens que participam sofrem alguma estigmatização sendo muitas vezes chamados de “homens não verdadeiros” pois se misturam com mulheres. Enquanto que, segundo os homens cujas mulheres participam dos grupos de poupança, a principal razão para não participação nos grupos é a falta de tempo.

Após o fecho dos primeiros ciclos de poupança e crédito, um novo fenómeno começou a ser observado nestes grupos, os homens através das suas esposas passaram a ser membros não presenciais. Portanto, as mulheres inscrevem os seus esposos durante a constituição dos grupos, levam consigo mais que uma caderneta de poupança sendo que estas são pertença dos esposos e ou filhos homens. Este cenário foi observado em todos grupos analisados, onde cada uma das mulheres participantes tem consigo uma média de três cadernetas e procede a poupança e empréstimo para cada um destes membros não presentes.

Estas mulheres que também representam os seus esposos nos grupos, referiram que os homens entregam o valor de poupança e cumprem com todas obrigações estabelecidas nos estatutos de cada grupo. No que tange aos empréstimos, os homens definem o valor que necessitam e obtém este empréstimo através das suas esposas.

A abordagem de maior envolvimento da mulher também influenciou na selecção dos facilitadores dos grupos de poupança. Dos 58 grupos de PCR existentes no distrito de Massingir, apenas 10 possuem facilitadores do sexo masculino. Este aspecto também impacta na participação dos homens, pois ainda de acordo com as facilitadoras dos grupos de Poupança e Crédito Rotativo, os homens muitas vezes não levam a sério a estas facilitadoras, pois não acreditarem que a mulher possa orientar um grupo que dê resultados satisfatórios.

Esta tendência dos homens em desacreditar na capacidade da mulher, influencia a opinião das facilitadoras em relação a criação de grupos somente de homens. Para esta questão, as facilitadoras foram unânimes

em afirmar que caso o grupo seja somente de homens também não estariam confortáveis em trabalhar com estes grupos. No entanto, as mulheres que participam dos grupos de PCR não se importam em ter um facilitador do sexo masculino, desde que este não interfira nas regras definidas pelo grupo.

Estado Civil dos membros dos grupos de Crédito e Poupança Rotativa

A maioria porção (68%) de mulheres que participa no PCR são casadas, 25% são solteiras e 7% são viúvas. Em relação aos homens, (93%) são casados, 6% solteiros e 1% são viúvos. No geral há fraca participação dos homens solteiros nos grupos de Poupança e Crédito Rotativo e esta situação é originada como descrito acima pela tendência de estes terem o receio de serem conotados como estando nos grupos com intuito de desenvolver alguma relação com as mulheres que participam dos grupos de poupança.

Faixa etária dos membros dos grupos de Crédito e Poupança Rotativa

A faixa etária dos membros dos grupos de PCR no distrito de Massingir, varia de 23 a 75 anos. A maioria dos membros tem menos de 50 anos tanto homens assim como mulheres, o que significa que trata-se de pessoas na idade economicamente activa. Apesar dos membros dos grupos de PCR estarem na idade activa nenhum membro dos PCR possui emprego formal.

Nível de escolaridade dos membros dos grupos de Crédito e Poupança Rotativa

Nos 10 grupos analisados, 35% das mulheres são alfabetizadas enquanto que para os homens apenas 10% são alfabetizados. Este é um facto interessante pois de acordo com os dados do Censo Populacional de 2017, a mulher é aqui menos nível de escolaridade possui, no entanto, para o caso dos grupos de PCR, nota-se que os homens que participam possuem menos nível de instrução comparativamente às mulheres. Este cenário coloca o homem numa situação de mais vulnerabilidade comparativamente as mulheres, pois estes tem limitadas possibilidades de poderem aproveitar as possibilidades que o meio onde estão inseridos possa oferecer.

Acesso a Conta e Crédito Bancário dos membros dos grupos de Crédito e Poupança Rotativa

Em relação a esta questão, nota-se que nenhum dos membros dos grupos possui conta bancaria. Segundo os participantes da pesquisa, a falta de um rendimento fixo, a falta de informação em relação aos requisitos para abertura de contas bancarias são as principais razões. Com o PCR estes grupos encontram uma

oportunidade para aceder ao crédito. Com abordagem de PCR, a partir da quarta semana após o início da poupança os membros começam a aceder ao crédito. No que se refere aos valores de empréstimo, cada membro pode solicitar até 3 vezes mais do valor que já tenha poupado e o período de reembolso é no mínimo de 3 meses com uma taxa de juro que varia de 5 a 10%, dependendo dos estatutos de cada grupo. Importa referir que os valores dos juros que o credor paga, no final do ciclo ficam como parte da poupança deste credor, portanto o juro no PCR são apenas uma forma de consciencialização dos membros sobre o custo do dinheiro.

O PCR como uma estratégia de sobrevivência das comunidades às mudanças resultantes da criação do parque

Nos grupos de crédito e poupança, os participantes têm a possibilidade de fazer empréstimos, usando os valores para a realização de pequenos negócios, com a perspectiva de melhorar as condições das suas famílias. No que se refere ao impacto desta actividade na vida das comunidades, todos os membros envolvidos na pesquisa foram unânimes em afirmar que o PCR tem trazido benefícios para as suas vidas, pois é a partir do crédito feito nos grupos de poupança que conseguem satisfazer as necessidades dos seus agregados familiares visto que eles não possuem outra fonte de rendimento. Com base nos valores de crédito conseguido nos grupos de poupança as mulheres usaram os valores para a compra de animais para criação cuja venda serve como alternativa às fontes de sobrevivência. Por outro lado, parte das mulheres usam o valor de crédito para desenvolvimento de pequenos negócios, incluindo a venda de produtos na vizinha África do Sul.

Importa referir que parte das mulheres que participam dos grupos de PCR mesmo antes de fazer parte destes já desenvolviam alguns negócios, tendo esta participação servido para ampliação do negócio. Quanto aos membros do sexo masculino, contrariamente às mulheres, estes na sua totalidade não tinham qualquer negócio antes da sua integração nos grupos de PCR, porém com o seu envolvimento nestes grupos todos já desenvolvem alguma actividade e ou compraram animais para criação, cuja a venda servia de estratégia de sobrevivência, face às limitações impostas pelo parque. Um elemento cultural observado nesta região em relação à criação é o facto de esta actividade em particular a criação do gado carregar consigo um grande significado cultural, servindo de principal troca no casamento tradicional, se exigindo ao noivo que de à família da noiva entre 3 a 8 cabeças de gado

Este crescente aumento no desenvolvimento de pequenos negócios, deve se ao facto de o PCR incluir uma oportunidade de capacitação no desenvolvimento de pequenos negócios, apoiando na análise das oportunidades que o meio onde os membros estão inseridos oferece. Os valores de empréstimo, além do desenvolvimento de pequenos negócios, são também usados para o pagamento de material e uniforme escolar para os filhos. Para a garantia deste benefício, as mães tem feito poupança em nome dos filhos, acumulando ao longo do ciclo de poupança, como forma de evitar que os seus filhos percam o direito a educação por conta da sua fraca capacidade financeira. A participação nos grupos de PCR também ajuda na realização de alguns sonhos, como conhecimento de algumas cidades ou províncias

Conclusão

Os dados da pesquisa permitem concluir que o PCR é dominado por membros sem acesso aos sistema financeiro formal, estes encontram no PCR uma oportunidade para colmatar a lacuna do acesso ao sistema financeiro formal. Contudo, as políticas de empoderamento da mulher influenciaram negativamente a equidade de género nos grupos de PCR, tendo resultado na feminização dos PCRs e conseqüente exclusão do homem;

Nos grupos de poupança os homens que participam apresentam maior vulnerabilidade comparativamente as mulheres, (baixo nível de escolaridade em comparação com as mulheres, sem rendimento fixo, sem qualquer fonte de rendimento). Neste contexto, a feminização do PCR tende a desviar o programa do seu principal objectivo que é de facilitar o acesso aos serviços de crédito e poupança para as comunidades mais vulneráveis, sem discriminação de género, contribuindo para o aumento da vulnerabilidade do homem;

Os estereótipos que caracterizam a abordagem do género em Moçambique influenciam na participação do homem, privando a este o benefício de direitos, facto que conduz a uma situação de autoexclusão ou recusa, levando a que este grupo, mesmo com oportunidade, continue numa situação de maior vulnerabilidade. Portanto, aqui o patriarcado funciona como uma barreira para o acesso ao sistema financeiro informal como alternativa do formal. Portanto, o homem está numa situação de dupla exclusão em relação ao acesso ao sistema financeiro, caso concreto do PCR, sofrendo tanto a exclusão por factores externos assim como pelos factores internos, reduzindo a possibilidade da aderência do homem ao PCR

e consequente não uso desta actividade como uma alternativa para fazer face aos desafios impostos pela transformação da sua zona de residencia em Parque Nacional.

A génese do programa de crédito e poupança (priorização da mulher) tem impactos estruturais acentuados na questão do envolvimento do homem. Neste contexto, uma solução de curto e médio prazo para um maior envolvimento dos homens seria o desenho de um programa de crédito e poupança rotativo específico para os homens, passando por um processo de consulta a este grupo em relação ao modelo que na perspectiva deste grupo seria adequado. Sob orientação das organizações da sociedade civil que promovem o crédito e poupança rotativo nas comunidades deve ser feita uma análise das vantagens e desvantagens do modelo sugerido pelos homens em comparação com o actual modelo em funcionamento nas suas comunidades.

Referências Bibliográficas

Ali, R, *et.al.*(2014). “*Grupos de Poupança e Crédito Rurais como Opção para inclusão financeira: uma análise crítica*”, In: Brito, Luís de, Castel-Branco, Carlos Nuno, Chichava, Sérgio (Orgs). *Desafios para Moçambique 2014*. Maputo: IESE

Allen, H. & Staehle, M. (2011) *Associações Comunitárias de Poupança e Empréstimo (ACPE)*. Guião de Formação do Agente Comunitário. VSL Associates.

Carrilho, J. & Teyssier, S. (2011) *Grupos de Poupança e Crédito em Moçambique, 10 anos depois. Realizações, Desafios e Perspectivas*. Maputo, *Fundo de Apoio à Reabilitação da Economia (FARE)*. Programa de Apoio as Finanças Rurais (PAFR).

Confederação das Associações Económicas de *Moçambique* (2019). *Moçambique Ambiente Favorável para empresas sustentáveis*, Maputo.

Despacho n° 38/2001 do Boletim da Republica de Moçambique, I série n° 48

Fumo, S. D. (2015). *Acesso aos Serviços Financeiros para as Famílias Rurais em Moçambique - Estudo de Caso de Poupança e Crédito Rotativo nas Províncias de Nampula e Sofala*. Maputo.

Giuliana Franco Leal (2008). *Exclusão social e ruptura dos laços sociais: análise crítica do debate contemporâneo*, Dissertação (Doutoramento em Sociologia): Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas Programa de Doutorado em Sociologia.

Governo de Moçambique. *Estratégia Nacional de Inclusão Financeira -2016-2022*, Maputo.

Gerda, J, G; VROOMAN, C. (2007). *Explaining Social Exclusion - A theoretical model tested in the Netherlands*. The Netherlands Institute for Social Research/scp The Hague.

Giddens, Anthony. (2013), *Sociologia*, Lisboa, Fundação Caloute Gulbenkian (9ª edição) (edição original, 2009).

Henny, S, et al. (2017). *Ser Homem Maputo, Masculinidade, Pobreza e violência em Moçambique*, Maputo, 2017.

Jane, A. S. (2011). *Micro Crédito e Pobreza Urbana na Cidade de Maputo*, Moçambique,

José, Paulo (2017), *Conservation History, Hunting Policies and practices in the southwestern Mozambique Borderland the 20 Century*, Dissertation for Doctor degree in Philosophy in History, University of Witwatersrand

Ministério de Género Criança e Accção social *Perfil de Género em Moçambique*. Maputo, 2016.

MITUR. (2003). *Plano de Maneio e Desenvolvimento do Parque Nacional de Limpopo*, Maputo.

Ministério de Coordenação e Accção Ambiental, *Avaliação Ambiental Estratégico do Zoneamento do Parque Nacional de Limpopo*, 2004.

Nelson Maria Rosário (2020). *Influência Socioeconómica da Existência dos grupos de poupança e Crédito Rotativo no Distrito de Marracuene, província de Maputo-Moçambique*, Maputo.

Oliveira, O; Ariza, M. (2001). *Gênero, trabalho e exclusão social*.

Normann, William (2004), *Living in the Frontline: Politics, Migration and Transfronteir Conservation in Mozambican Villages of the Mozambique-south Africa Borderland*, Dissertation for doctor degree in Anthropology, London School of economics and political science

Patino, R; Lina, R. (2019). *Praticas de Exclusão social: Reflexões Teórico-epistemológicas em Torno de um campo de estudos*, Brasil, Bahia.

Refugee Reaserach Programme (2002). *A Park For the People? Great Limpopo Trasfronteir Park-Community Consultation in Coutada 16, Mozambique*.

Regulamento da Lei n.º 16/2014, de 20 de Junho, alterado e republicado pela Lei n.º 5/2017, de 11 de Maio, Lei da Protecção, Conservação e Uso Sustentável da Diversidade Biológica, I série n.º 2003, Moçambique.

Tvedten, I. E& Montserrat, M. (2008). *Políticas de Género e Feminização da Pobreza em Moçambique*, Maputo

Yssier, S. (2011). *Grupos de Poupança e Crédito em Moçambique, 10 anos Depois: realizações, desafios e perspectivas*. Maputo.

Comentario de Libros

Luz para Valparaíso: El Complejo Hidroeléctrico El Sauce y La Luz. Un patrimonio industrial compartido entre Placilla de Peñuelas y la Elektrópolis Berlín / Marion Steiner y Pamela Fuentes, Valparaíso: Centro Cultural Placilla, 2021. 220 pp.

Nelson Arellano¹



Este libro, en versión impresa y digital (acceso abierto a la introducción en <https://www.muhp.cl/libro-central-hidroelectrica/>) presenta una excelente colección de las partes y piezas de un patrimonio industrial relevante para la historia de Valparaíso, Chile y el mundo occidental.

Divido en cuatro partes, presenta, en primer lugar, un patrimonio industrial compartido que establece cómo Valparaíso estuvo en la vanguardia de la modernidad en América del Sur en tanto punto de reunión de actores globales-locales, conectando directa e indirectamente a la ciudad del puerto principal de Chile y Berlín, en Alemania.

En su segunda parte se resumen los aspectos principales de la obra El complejo hidroeléctrico El Sauce y La Luz, y el impacto que generó en la vida urbana en el centro de Valparaíso para luego adentrarse en detalles de la postguerra y la emergencia de nuevos actores y la expansión continua de las redes eléctricas.

La tercera parte, ofrece un giro hacia los testimonios y la comunidad local con el redescubrimiento de un patrimonio olvidado, con la puesta en valor de memorias obreras de El Sauce y La Luz, imágenes de la cotidianeidad y una visión acerca de las apropiaciones culturales.

La cuarta parte abre la perspectiva a futuros posibles de protección y de uso aportando información acerca de experiencias comparativas y proponiendo opciones y visiones para El Sauce y La Luz.

¹ Chileno, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Correo electrónico: nelson.arellano@uacademia.cl

Un patrimonio industrial compartido entre Placilla de Peñuelas y la Elektrópolis Berlín constituye un modo heterodoxo de constitución transdisciplinar de las narrativas de la memoria. Se puede considerar su óptica como la reconfiguración de las narrativas acerca de la ruina para remodelarla en tanto explicación de una trayectoria de larga data.

Marion Steiner y Pamela Fuentes utilizan rutas interdisciplinarias que van exhibiendo paulatinamente no solo las conexiones de Berlín y Valparaíso desde el siglo XIX sino también el recorrido en el tiempo de las mentalidades que articularon la existencia de una infraestructura de gran envergadura, su ruina y su recuperación simbólica.

Esta conjunción de estudio industrial, investigación patrimonial, desinencias geográficas locales y globales, intersecciones de la memoria y la reunión de testimonios de la historia social del pasado reciente, nos entrega una lectura compleja de las proyecciones insospechadas con las que lugares considerados o bien aislados o sencillamente periféricos, como Placilla en Valparaíso, debieran ser repensados y revalorizados por la centralidad que jugaron y pueden volver a ejercer.

La versatilidad del libro, alimentado por múltiples fuentes tanto escritas como gráficas, representa también la acumulación de largo tiempo del conocimiento que emerge en el diálogo de saberes y refrenda los óptimos resultados que se obtienen cuando la descripción densa se entronca con la etnografía multilocal.

Tal como se señala en la introducción "Un motivo importante del presente libro era cruzar las miradas distintas y complementarias de las personas que participamos en su elaboración. Cada uno y una aportamos con perspectivas, metodologías de trabajo y materiales diferentes, desde las respectivas disciplinas y profesiones."

El reconocimiento que se hace a la obra gracias a las colaboraciones múltiples a través del tiempo. Cabe felicitar este trabajo por el aporte que hace a la historia regional, nacional y global.

En lo personal, la primera vez que escuché algunos indicios de esta historia, a inicios del siglo XXI, hablando de la necesidad de ponerla en valor fue de parte de Vicente Fernando Gallardo Montecinos, ingeniero civil bioquímico, fallecido en marzo de 2022 y a cuya memoria cabe dedicar esta mención.

Como queda del todo expuesto *Luz para Valparaíso: El Complejo Hidroeléctrico El Sauce y La Luz. Un patrimonio industrial compartido entre Placilla de Peñuelas y la Elektrópolis Berlín*, es un libro que conecta los tiempos y las vidas en los planos técnicos, ambientales, políticos, económicos y, como no, en los modos de vida.

Guadalajara, México, diciembre de 2022.