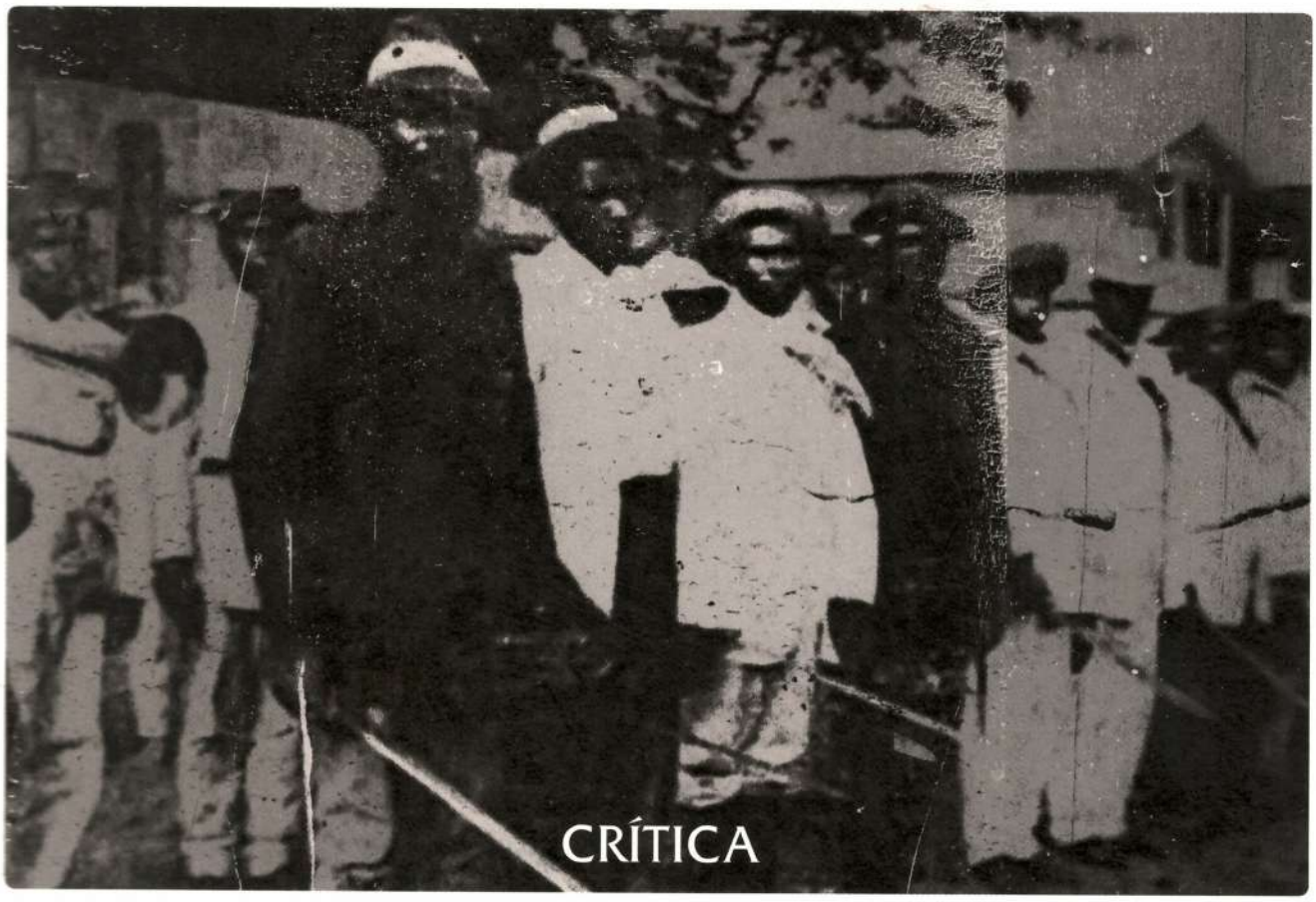
JOSÉ ANTONIO FIGUEROA

REPUBLICANOS NEGROS

GUERRAS POR LA IGUALDAD, RACISMO Y RELATIVISMO CULTURAL



CRÍTICA

JOSÉ ANTONIO FIGUEROA

Fue becario en el 2019 de la Cátedra Calas en la Universidad de la Habana, donde llevó a cabo la investigación sobre republicanismo negro en Cuba y Ecuador. Es profesor Agregado de la Facultad de Artes de la Universidad Central del Ecuador, donde ha sido Vicerrector Académico. Ha enseñado en la universidades Nacional, Javeriana y de los Andes en Colombia, las universidades Flacso, Andina y Católica en Ecuador, las universidades de Georgetown y Michigan en los Estados Unidos, y la Universidad de Hannover en Alemania. Ha escrito y publicado extensamente sobre violencia, nacionalismo, racialización y etnicidad en contextos como Colombia, Ecuador, Cuba y Cataluña. Entre sus trabajos está el libro *Realismo Mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano*, Icanh, Bogotá, 2009, y el reciente artículo "Guerra Privatizada, Capitalismo Lumpen y Racismo en la

carmeth, muchisimas gracias por esa charla tan clara. espero contribuya en las luchas sociales

REPUBLICANOS NEGROS:

Guerras por la igualdad, racismo
y relativismo cultural

JOSÉ ANTONIO FIGUEROA

REPUBLICANOS NEGROS:

Guerras por la igualdad, racismo y relativismo cultural

CRÍTICA

Esta investigación contó con el apoyo de:

CALAS
MAKING LATIN AMERICA MORE CONTEMPORARY

© José Antonio Figueroa, 2022
© Editorial Planeta Colombiana S.A., 2022
Calle 73 n.° 7-60, Bogotá
www.planetadelibros.com.co

Imagen de portada: Archivo particular
Diseño de cubierta: Gabriel Henao /
Departamento de Diseño Grupo Planeta

Primera edición: enero de 2022
ISBN 13: 978-958-42-9943-7
ISBN 10: 958-42-9943-3

Impreso por: Editorial Nomos S.A.
Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

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

CONTENIDO

Prólogo

En su novela *Nostromo*, Joseph Conrad se refirió algunas veces al "liberalismo negro". La novela, situada en Costaguana, un país ficticio latinoamericano, describió a los afrodescendientes como aliados de las élites liberales. Sin embargo, para Conrad América Latina era solamente una víctima del imperialismo europeo: mientras criticaba los efectos del capitalismo, no podía concebir que los habitantes de Costaguana fueran agentes de la historia, iguales a los europeos. En la novela, los liberales negros fueron descritos como salvajes manipulados por sus caudillos, que desplegaban un lenguaje de liberalismo y libertad que imitaba al de los europeos sin entender su significado. Sin embargo, hay que reconocer que a pesar de que Conrad tergiversó la política popular decimonónica en América Latina, al menos tuvo el acierto de relacionar la población afrodescendiente con el liberalismo y con la libertad.

En este penetrante libro José Antonio Figueroa reconoce la importancia de los afrodescendientes en la promoción y evolución del liberalismo radical, del republicanismo popular, y de la igualdad. En un claro contraste con las imágenes de Conrad, Figueroa explora la sofisticación intelectual de estos liberales radicales negros y muestra su herencia para nuestro mundo actual. En los siglos XIX y XX los republicanos negros crearon y desarrollaron profundos sentimientos de libertad e igualdad

a través de las Américas. Desde las guerras de Independencia hasta hoy y a lo largo del continente, mediante frecuentes alianzas políticas multiétnicas, en la construcción de movimientos radicales y progresistas los afrodescendientes han desempeñado un papel más importante del que su peso demográfico permitiría suponer, pues con un proceso que empezó con la revolución haitiana al final de la época colonial, ocuparon un lugar central en la historia mundial de la concepción de los derechos, al tiempo que desde una perspectiva crítica se asumieron como sujetos merecedores de esos derechos. Desde entonces, a través de las Américas los afrodescendientes han sido centrales en las luchas por la independencia, en la promoción de ideas de igualdad y armonía racial, en la búsqueda de la abolición de la esclavitud, y por la construcción de una ciudadanía democrática, así como en el desafío al imperialismo, en el fortalecimiento del liberalismo contra el conservatismo, en la creación de un republicanismo popular contra los estados oligárquicos, y en las luchas por la expansión de los derechos políticos, civiles, jurídicos y sociales.

Una de sus herramientas más potentes ha sido el republicanismo popular, caracterizado por Figueroa como republicanismo negro, el cual transformó el republicanismo de las élites en una ideología y una práctica política mucho más radical, con un énfasis en la libertad y en la fraternidad de los pueblos, y especialmente en una noción de igualdad mucho más amplia que la igualdad restrictiva del liberalismo clásico enfocado en lo jurídico. Como podemos ver en los movimientos de Cuba y Ecuador que Figueroa explora, los republicanos negros asumieron la visión de una igualdad social, política y económica que trascendía los límites de la igualdad jurídica formal.

No es sorprendente que durante muchos años historiadores y políticos conservadores hayan ocultado la importancia del

republicanismo negro, el cual, en rigor, en muchos lugares y tiempos aparece como su enemigo más potente; y muchas veces también ha sido despreciado por la izquierda, como se puede apreciar en este libro, en la crítica que formula Figueroa a las obras del escritor ecuatoriano Nelson Estupiñán Bass. Para un sector de la izquierda, el republicanismo popular y negro no correspondía a una política apropiada porque su énfasis republicano era visto como un desvío en el camino al socialismo o al comunismo, lo cual podría unirse tal vez al hecho de que estos movimientos no tenían un liderazgo blanco y letrado. En muchas ocasiones historiadores y políticos izquierdistas han rechazado el análisis del republicanismo negro y sus visiones radicales, al creer que los afrodescendientes, incapacitados de pensar por sí mismos, actuaron solamente como carne de cañón y como marionetas de los caudillos. En este trabajo Figueroa controvierte estas ideas de un modo potente, mostrando cómo el republicanismo negro tenía una visión sofisticada y radical que en Cuba y Ecuador impulsó importantes movimientos para promover la igualdad y la libertad. Su libro relata no solamente las historias de dos movimientos afrodescendientes, sino que también describe los silencios y el racismo de los Estados, de políticos conservadores y liberales, de antropólogos y de escritores, inmersos en un colonialismo interno que ha escondido y borrado la trascendencia de estas historias.

Figueroa desarrolla dos historias de republicanos negros: la del Partido Independiente de Color en Cuba y la masacre racista de sus miembros en 1912; y la de la Guerra de los Afroesmeraldeños, ocurrida entre 1913-1916 en Ecuador, un evento casi desconocido incluso en ese mismo país, a pesar de que la ciudad de Esmeraldas fue bombardeada por las fuerzas de la reacción. Figueroa ilustra las semejanzas de estos movimientos y de la reacción racista ante ellos, a pesar de que ocurrieron a

miles de kilómetros a distancia; y ha reconocido que su historia es una historia de las Américas y es imposible relatarla dentro de las convenciones de la historia nacional.

La historia del republicanismo negro se extiende a través de las Américas. Aunque este libro está enfocado en la América Española, los movimientos de afrodescendientes en Haití, Brasil y los Estados Unidos demuestran claramente que estamos tratando una historia hemisférica, pues desde Argentina hasta los Estados Unidos podemos verlos en la lucha por la independencia, la abolición de la esclavitud y la construcción de una ciudadanía real e igualitaria, y enfrentados a las reacciones racistas que suscitaron. En suma, el republicanismo negro que Figueroa invoca en este libro es una de las corrientes políticas más influyentes en la historia de las Américas.

Pero si se mira bien, este republicanismo es un movimiento universal, pues no solo se desarrolló ampliamente, sino que se adhirió a un universalismo político, el cual también es un concepto despreciado por muchos historiadores, visto como una acción imperialista que obliga a la adopción de algunos valores por parte de todos, y además, en tanto categoría política –la libertad, la igualdad, y la fraternidad–, es concebido como un valor europeo al cual las comunidades afrodescendientes e indígenas tienen que asimilarse. Sin embargo, estos conceptos no han sido ideas exclusivamente europeas u occidentales, ya que fueron creadas y desarrolladas en las Américas, muchas veces por los afrodescendientes. En el siglo XIX la gran mayoría de las repúblicas estaban ubicadas en las Américas, mientras Europa solamente podía contar una o dos; y si bien los primeros escritos sobre republicanismo e igualdad surgieron en Europa, fue en las Américas donde se dio vida a estos conceptos intelectuales y se incorporaron a la vida cotidiana de la cultura política; y, como insiste Figueroa, los afrodescendientes han sido actores claves en estos hechos fundacionales.

Sin embargo, parte de la crítica al universalismo es válida y necesaria, ya que no todas las comunidades tienen las mismas necesidades y confrontan los mismos problemas. Basados en esto, muchos insisten en que el universalismo no es una visión adecuada para una política radical, y se identifica a la política basada en las identidades particulares como la vía válida para el futuro.

En rigor, los afrodescendientes en Cuba y Ecuador confrontaron estos mismos problemas debido al racismo feroz, respecto del cual debían organizarse como tales, pero lo hicieron sin abandonar el universalismo, que era su meta, y adoptaron una política que Figueroa llama "universalismo situado", que define como la combinación "de una lucha que buscaban eliminar el racismo y sus secuelas personales y culturales, y construir comunidades políticas basadas en el principio de igualdad". Los afrodescendientes estaban exigiendo una igualdad universal, pero sabían que para obtenerla debían luchar por resolver las necesidades particulares de sus comunidades; e insistieron en que, para obtener una igualdad verdadera, las sociedades cubana y ecuatoriana tenían que resolver la historia del racismo y la opresión que habían sufrido como afrodescendientes.

Se puede apreciar una política similar de las comunidades indígenas colombianas en el siglo XX. Los liberales de las élites exigían que los indígenas abandonaran su identidad como "indígenas" para poder volverse ciudadanos colombianos, o tendrían que optar por mantener su identidad colonial de indígenas sin los derechos de ciudadanía. Sin embargo, rechazaron esta elección maniquea e insistieron en que eran ciudadanos e indígenas, e instauraron la reclamación de una ciudadanía –y un

republicanismo– que no excluía su identidad indígena, sino que más bien buscaba crear una nueva formulación de la ciudadanía que podía incluir el universalismo de la ciudadanía republicana y la historia y la cultura de una identidad indígena.

Los afrodescendientes y las comunidades indígenas de los siglos XIX y XX reconocieron el poder emancipatorio del universalismo. Figueroa muestra cómo en el pasado y el presente, la obsesión identitaria puede funcionar de manera similar al racismo al excluir a los afrodescendientes de la comunidad política de la nación. Muchas veces, el relativismo cultural que trata de reconocer y respetar las diferencias culturales, en realidad ha contribuido a volver exóticos a los afrodescendientes, invisibilizando su historia intelectual y política, y colocándolos fuera de la modernidad. Reconocer el poder del universalismo y su eficacia histórica en el fomento de la igualdad y en el desafío a los poderosos, no significa negar la importancia de las necesidades y las identidades particulares. Por eso, Figueroa propone que "es necesario rescatar la noción de igualdad sin abandonar las especificidades de los grupos. Este tal vez sea el mayor legado de su universalismo situado". En este libro, José Antonio Figueroa nos recuerda el poder del universalismo de matriz popular, hoy en el pasado y tal vez en el futuro.

JAMES E. SANDERS
PROFESOR UTAH STATE UNIVERSITY

Introducción. Este libro

Este trabajo analiza dos acontecimientos impactantes y relativamente desconocidos de la historia afro-hispano-americana: de una parte, la masacre del Partido Independiente de Color, ocurrida en Cuba en los meses de mayo, junio y julio de 1912, cuando un genocidio racista acabó la vida de entre tres mil y cinco mil cubanos afrodescendientes, entre los cuales estaban militantes, afiliados, seguidores del Partido y ciudadanos del común (Castro Fernández, 2017, s.p.); y de otro lado, la guerra de guerrillas que ocurrió en Ecuador entre 1913 y 1916, cuando un importante contingente de afrodescendientes realizó un levantamiento armado luego de la muerte de Eloy Alfaro, al constatar que se cerraban las posibilidades de construir una república igualitaria basada en los principios republicanos y populares prometidos por el liberalismo radical. El levantamiento duró tres años e incluyó una fase en la cual los guerrilleros afroesmeraldeños mantuvieron en jaque al gobierno de Leónidas Plaza, y posteriormente la ciudad de Esmeraldas fue bombardeada por el gobierno y se dio una ofensiva policial y militar acompañada de una resistencia armada que involucró a toda la provincia de Esmeraldas, y produjo un impreciso número de muertes que fuentes orales calculan en cerca de tres mil combatientes, en su mayoría afrodescendientes.

En ambos casos, los genocidios ocurrieron dentro del choque entre los ideales republicanos populares y los proyectos de

las nuevas élites políticas que buscaban recuperar los intereses oligárquicos mediante la propagación de un creciente racismo, al tiempo que se alejaban cada vez más de los intereses populares. En el caso de Cuba, junto al nacimiento de la República surgió un racismo de Estado creado y alimentado por la academia, la administración pública, el aparato policial y militar, y la prensa; el cual encontró un inusitado desarrollo en el período comprendido entre la Independencia (1895) y 1912, el año de la masacre. En este período se criminalizó y marginó a la población afrodescendiente, se trató de invisibilizar su papel protagónico en la Independencia, y se rompió la tradición popular anti-racista y republicana que se venía forjando en los ejércitos independentistas y en la propia lucha contra el esclavismo (Ferrer, 1999; Helg, 1997; Scott, 2000; De la Fuente, 2014).

En el caso del Ecuador, la confrontación la lideró un sector del liberalismo radical encabezado por el Coronel Carlos Concha, un veterano militar perteneciente al ala del radicalismo liberal, miembro de la élite latifundista regional, en alianza con un importante sector de afrodescendientes, quienes hicieron acopio de una larga tradición de lucha libertaria. Unidos, organizaron un ejército y combatieron a la fracción del liberalismo encabezada por Leónidas Plaza Gutiérrez, quien había tomado el poder luego de eliminar a un importante grupo de militares y políticos vinculados al liberalismo radical y al republicanismo popular encabezado por Eloy Alfaro.

Este estudio empezó hace ya algunos años, cuando hice unas primeras visitas a la ciudad de Esmeraldas y pude acercarme a esa silenciada y compleja historia en la que se superponen el republicanismo afrodescendiente, el liberalismo radical y el racismo. El 1 de marzo del 2008 el ejército colombiano atacó en territorio ecuatoriano un campamento donde estaba Raúl Reyes, jefe de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de

Colombia. El ataque producido durante los gobiernos de Álvaro Uribe en Colombia y de Rafael Correa en Ecuador, en un punto llamado Angosturas, ubicado en territorio ecuatoriano a 1.800 metros de la frontera binacional, abrió un campo de tensiones que mostraban el impacto del largo conflicto colombiano en los países vecinos. Yo había regresado al Ecuador unos meses antes, atraído por las reformas que se estaban produciendo en el gobierno de Correa, procedente de los Estados Unidos, donde había defendido en la Universidad de Georgetown mi tesis de estudios culturales y literatura hispanoamericana, titulada "Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano". Con la atención puesta todavía en las indagaciones que había hecho en ese trabajo sobre la compleja articulación entre exotismo, violencia y racialización que caracteriza al Caribe colombiano y a Colombia en general, viajé a la frontera norte del Ecuador con la intención de encontrar legados sociales y culturales provenientes de las tradiciones políticas democrático-radicales que ayudaran a construir barreras de contención a la expansión del conflicto colombiano hacia este país. En ese contexto tuve mi primera aproximación a la rica y compleja historia social y cultural de los afrodescendientes de la provincia de Esmeraldas, profundamente conectada con la historia de la esclavitud de Barbacoas, así como con las guerras civiles e interpartidistas de Colombia, e igualmente afectada por la larga guerra colombiana. En esa primera prospección pude detectar las íntimas conexiones que tienen los afroesmeraldeños con el liberalismo radical, con el republicanismo y con las tradiciones políticas progresistas en el Ecuador.

Las primeras aproximaciones a Esmeraldas, la familiaridad que sentí en mis estancias entre mis hermanos afrodescendientes y la cercanía del trabajo sobre el Caribe Colombiano, renovaron mis intereses por explorar conexiones entre las historias,

las sociedades y las culturas negras del Caribe y los Andes, tan cercanas y a la vez tan lejanas.

Dentro de los acontecimientos que más han marcado la historia cultural y política de Esmeraldas está la denominada Guerra de Concha, nombre con el que se conoce la guerra de guerrillas de los años 1913 y 1916. Coincidiendo con intelectuales esmeraldeños como Juan Montaño, me convencí de que la expresión "Guerra de Concha" perpetuaba el estereotipo de que los afrodescendientes y los sectores populares participaron en las guerras del siglo XIX e inicios del siglo XX entre liberales y conservadores, en obediencia a los caudillos y sin voz propia. Por ello, en la medida en que pude comprobar su protagónica participación en la guerra con el claro objetivo de hacer realidad las promesas de igualdad del liberalismo radical, preferí llamarla la *Guerra de los Afroesmeraldeños*.

Después de mi investigación sobre el Caribe colombiano, había afianzado mi convicción de que al tiempo que amplios sectores subalternizados y racializados luchan por construir proyectos nacionales democrático-radicales, en muchos casos los poderes eliminan a estos sectores, los invisibilizan o los exotizan mediante estrategias culturales (Figueroa, 2009). Al registrar la viva presencia de la Guerra de los Afroesmeraldeños en la memoria social de la provincia, pude constatar la decisión que tenían los alzados en armas de construir un modelo de nación democrático e incluyente que recogía una larga tradición popular que se había construido en la búsqueda de la libertad, y que la fracción de Leónidas Plaza se mostraba decidida a eliminar. La guerra de guerrillas de 1913-1916 se inscribe en la larga serie de movilizaciones políticas que desde finales del siglo XVIII los afroesmeraldeños habían impulsado bajo la consigna de la búsqueda de la libertad, en conflictos en los cuales se combinaban las luchas por la emancipación individual y contra el racismo,

por la soberanía política y por la construcción de comunidades políticas nacionales democrático radicales. Como veremos, en Esmeraldas los antecedentes de la guerra de guerrillas se pueden trazar en las negociaciones de los esclavizados con la Corona por la auto-manumisión desde finales del siglo XVIII, en el apoyo a los proyectos independentistas, en la lucha contra la reactivación del esclavismo mediante el concertaje que se oficializó a mediados del siglo XIX y en la participación masiva en las luchas del liberalismo radical.

A pesar de la permanencia de la guerra afroesmeraldeña en la memoria social en ciertos ámbitos de la provincia, hay una escasez de registros escritos y, de hecho, la guerra es prácticamente desconocida en el país a pesar de haberse vivido durante tres años, como un conflicto que prolongaba las acciones militares del liberalismo y del liberalismo radical. El silencio se impuso sobre la guerra a pesar de que se desplegó una vasta operación militar, y las fuerzas armadas nacionales operaron como un contingente de invasión contra la provincia, que bombardeó la ciudad capital y ocasionó muertes masivas.

En este trabajo se muestra cómo el racismo y la condición interno colonial de la provincia fueron factores fundamentales para el silenciamiento de esa tragedia (Figueroa, 2018; Minda, 2021). Una de las constataciones más chocantes que tuve al aproximarme a la guerra fue la de ver la fragmentación, la discontinuidad y el deterioro de las fuentes, como causa y consecuencia del desconocimiento, invisibilización y estereotipación del activo rol de los afrodescendientes en la construcción del país. El racismo y la condición interna colonial de la provincia han borrado de la historia nacional la guerra afroesmeraldeña, como una de las expresiones más profundas de una larga lucha en la que se superpusieron acciones contra la dominación esclavista y sus legados racistas, y a favor de la emancipación de la

comunidad política general y de la construcción de principios reales de igualdad.

Los trazos desde los que he reconstruido la Guerra de los Afroesmeraldeños están conformados por periódicos y documentos relativamente discontinuos y sueltos que se encuentran depositados en el Archivo Nacional de Historia del Ecuador y en el Archivo Aurelio Espinoza Pólit de Cotocollao. En el primer caso, están en las Cajas de Gobierno, la Gobernación de Esmeraldas, el Ministerio de Guerra y el Ministerio del Interior; y el segundo, se consultaron los periódicos El Día, El Tiempo y El Telégrafo.

Otra fuente importante es la memoria escrita por el etnomusicólogo Segundo Luis Moreno, titulada *La Campaña de Esmeraldas de 1913-1916, encabezada por el Coronel Graduado Don Carlos Concha Torres*, junto a unos textos de historiadores locales y nacionales enfocados en la figura de Carlos Concha (Muñoz Vicuña, 1984; Gutiérrez Concha, 2001), así como los trabajos de un intelectual afroesmeraldeño que resalta la participación de negros y mulatos en la confrontación (Montaño, 2014). También partes de los reportes militares del Alférez Víctor Neumane y de Octaviano Marchán utilizados en la investigación de Monteverde Granados (1993) sobre la fuerza naval durante la guerra de guerrillas.

La guerra se lee también desde las contribuciones de un grupo de historiadores que reconocen la voz de los sectores subalternos que han participado en las guerras y en las movilizaciones políticas que se dieron al menos desde finales del siglo XVIII, en medio de las grandes transformaciones producidas a ambos lados del Atlántico, como la Revolución Francesa y la Revolución Haitiana (Lasso, 2006; Coronel, 2020; Sanders, 2009; Rueda, 2010; Múnera, 2008). Estas corrientes históricas, que reconocen el protagonismo de los sectores populares en el contexto

de los debates en torno a la construcción de los Estados nacionales, hacen parte de la promisoria vertiente teórico-política del republicanismo popular, la cual también está siendo abordada desde la filosofía política y la historia intelectual subalterna (Coronel y Cadahia, 2018; Guanche, 2017 a; 2017 b; Figueroa, 2009; Figueroa, 2020).

Sin embargo, la principal fuente de este trabajo es una vigorosa narrativa regional de escritores que nacieron al fragor de un conflicto que marcó su vida y determinó su obra. Los dos narradores más representativos de ese grupo, Nelson Estupiñán Bass y Adalberto Ortiz, proponen lecturas diametralmente distintas sobre la guerra y el problema racial; pero el contexto en el que produjeron sus obras, y sus marcos narrativos, abre un campo de posibilidades analíticas que permiten articular la guerra, la literatura regional, la historia social e intelectual y el racismo.

En el caso específico de las obras de Ortiz pude ver que la articulación de la lucha anti-racista en el plano personal, con una dimensión más amplia y abstracta en torno a la nación e incluso a la humanidad, es una herencia de una visión republicana negra que tuve la oportunidad excepcional de constatar en la investigación de un fenómeno que ocurrió en Cuba y que guarda grandes analogías con la Guerra de los Afroesmeraldeños. Me refiero a la masacre del Partido Independiente de Color que ocurrió entre los meses de mayo, junio y julio de 1912, pocos meses antes de que se iniciara la guerra de guerrillas de los afroesmeraldeños; ambos conflictos fueron expresiones climáticas del liberalismo radical y del republicanismo popular que había tenido en Cuba y Ecuador figuras fundamentales como Eloy Alfaro, Antonio Maceo y José Martí.

Durante mi investigación de la Guerra de los Afroesmeraldeños tuve la oportunidad de leer el texto *Los Independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color,* de Serafín

Portuondo, publicado en 1950, y me sorprendió la serie de analogías que encontraba entre la masacre y lo ocurrido en la guerra de guerrillas en Esmeraldas: en ambos casos, los afrodescendientes habían protagonizado unas movilizaciones deudoras del liberalismo radical y el republicanismo popular; habían articulado las luchas contra el racismo y por la construcción de modelos democrático radicales, y habían sido exterminados en medio de una profunda campaña racista que buscaba eliminar hasta el último vestigio de sus reclamos de participación igualitaria en los dos países.

Hacía algún tiempo yo había leído con cierta insatisfacción la novela *Écue-Yamba-Ó* de Alejo Carpentier, porque promovía una imagen estereotipada de los cubanos afrodescendientes; al leer la obra de Serafín Portuondo, me sorprendió aún más el absoluto desconocimiento y silencio de Carpentier sobre la creación del Partido Independiente de Color, su persecución y proscripción, y la masacre de 1912, eventos que coinciden temporalmente con el contexto en el que transcurre una novela pretendidamente inspirada por el vanguardismo y el realismo etnográfico. En el año 2018 participé en una convocatoria hecha por CALAS para una estancia en la Habana, la cual gané con un proyecto en el que propuse investigar la masacre de 1912, así como el ambiente racializado en que se produjo y su impacto en la narrativa, estableciendo un paralelismo con los resultados de la investigación que había hecho sobre la guerra de guerrillas en Esmeraldas.

La excepcional posibilidad de haber tenido un semestre de investigación en Cuba me permitió ver cómo la república temprana eliminó la presencia protagónica de los afrodescendientes en la nación, y deslegitimó sus reclamos de igualdad política, civil y antropológica a través de un proceso de criminalización amparado en un racismo de matriz biológica y cultural que fue

asumido por el propio Estado, lo que permitió la masacre de 1912. En estos meses también pude hacer un análisis minucioso del ambiente cultural en que se forjó la novela *Écue-Yamba-Ó*, y pude encontrar pistas que me permitieron abordar el silencio de la masacre dentro de la novela.

Los meses de estancia en Cuba también fueron excepcionalmente importantes porque me permitieron conocer las propuestas de un importante núcleo de republicanos afrodescendientes, así como el Periódico Previsión, órgano del Partido Independiente de Color, lo que me ayudó a consolidar una conclusión que había surgido de mi investigación en Esmeraldas: la activa participación de los afrodescendientes en los ejércitos vinculados al liberalismo radical y al republicanismo, buscaba cumplir una agenda que unía la lucha contra el racismo y la lucha por la construcción de modelos políticos igualitarios. Esta doble articulación implicó una operación intelectual y política que iba desde el cuestionamiento a los estereotipos racistas que se reforzaron en la República temprana, hasta una disputa radical con las nociones antropológicas metropolitanas y criollas que desde mediados del siglo XIX daban sustento académico a un racismo cada vez más revigorizado.

El periódico Previsión es una de las fuentes más importantes para ver cómo los afrodescendientes en las guerras y movilizaciones del liberalismo radical desarrollaron una serie de propuestas republicanas que expresaban una doble conciencia (Du Bois, 2007), en la cual se articulaban la lucha anti-racial, el reconocimiento de la tragedia personal y colectiva del racismo, y los conflictivos niveles subjetivos y sociales que implica su superación, junto con la lucha por construir comunidades políticas más abstractas como la nación e incluso la humanidad desde un marco democrático radical. En estas propuestas sobresale un humanismo radical e igualitario que desde la periferia disputó

las bases antropológicas del racismo metropolitano asumido por varios Estados nacionales. Por todo ello, la combinación de estos dos niveles de una lucha que buscaba eliminar el racismo y sus secuelas personales y culturales, y construir comunidades políticas amplias como la nación, basadas en el principio de igualdad, la he definido como *universalismo situado*.

Esta categoría me ha permitido ver cómo los propios afrodescendientes construyeron perspectivas radicalmente opuestas al racismo biológico y cultural, así como al relativismo que, tanto en su versión modernista como en su expresión posmoderna, ha sido incapaz de ofrecer una alternativa al racismo (Shanklin,1998, Darnell, 2009, y Bloch, 2005). Fuentes republicanas como Previsión desmontan los argumentos del racismo biológico que se nutrió de teorías como las de César Lombroso y Enrico Ferri, al tiempo que revelan con gran calidad las debilidades e inconsistencias del racismo cultural que se nutrió en gran medida de las narrativas coloniales sobre África. Ambas expresiones del racismo se oponen al concepto de igualdad a partir de una visión poligenista o desde un esencialismo cultural que niega la existencia de una humanidad común.

En este sentido, el presente trabajo intenta mostrar también cómo la categoría de universalismo situado puede ofrecer una alternativa al silenciamiento de las contribuciones republicanas del pensamiento afrodescendiente, promovido por las tendencias relativistas que se difundieron con amplio vigor en las décadas posteriores a la masacre de 1912 y a la Guerra de los Afroesmeraldeños y revigorizadas en el relativismo posmoderno.

Este libro procura combinar la historia, la antropología y la literatura con el mayor rigor posible, y con el objetivo político de usar diversos recursos culturales necesarios para llenar los vacíos y silencios que ha habido detrás de estos dos sucesos fundamentales de la historia afro-hispanoamericana, con base

en fuentes, archivos históricos, prensa, ensayo y literatura, que permiten para ver la coherencia de la construcción, en el campo de la cultura, de imaginarios que legitiman la marginalización de los sujetos subalternizados y racializados, al tiempo que posibilitan identificar las disputas en torno a ellos.

En efecto, el recurso a esta diversidad de fuentes permite detectar disputas intelectuales y políticas entre proyectos que naturalizan la desigualdad a partir de la defensa sistemática de las diferencias estructurales entre los grupos humanos, y las voces de los sectores subalternizados que reivindican la igualdad como un principio fundamental del republicanismo popular desde el cual luchan contra el racismo, la discriminación y la marginación. Las fuentes muestran el papel hegemónico de la naturalización de las desigualdades a través de la retórica de las diferencias biológicas o culturales, expresadas en el racismo o en el relativismo cultural, mientras los reclamos de igualdad formulados por el pensamiento radical negro han sido silenciados y deslegitimados.

Vale recordar que el pensamiento social latinoamericano tiene una tradición de grandes experimentaciones transdisciplinares que cuentan con rigor académico, riqueza estética y compromiso político, como sucede con el literato, etnólogo e historiador peruano José María Arguedas; o con pensadores como Aimé Cesaire, Manuel Zapata Olivella, Frantz Fanon y Lélia González, quienes combinan contribuciones provenientes de la literatura, la antropología, la filosofía o el sicoanálisis, junto con su militancia política contra la marginación. Todos ellos muestran la legitimidad de este enfoque, en un continente donde el pensamiento social formula problemas que van más allá de las necesidades profesionales y reclaman la necesidad de transformar una realidad con profundas inequidades de clase, etnicidad y género.

Este libro se propone revelar cómo la racialización cumplió un papel fundamental en la marginación de los afrodescendientes por parte de los Estados nacionales, en coyunturas en las cuales habían tenido un protagonismo político. En el caso de Cuba pude constatar cómo desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la república temprana, se generó un racismo que alcanzó la categoría de doctrina oficial con el claro objetivo de restaurar la condición civil, política y económica de los cubanos afrodescendientes en el esclavismo e, incluso, el de justificar su aniquilación o su expulsión del territorio nacional. El racismo de Estado, constituido inmediatamente después de que los cubanos afrodescendientes protagonizaron la lucha por la abolición de la esclavitud y la fundación de la república, criminalizó la figura del cubano afrodescendiente y justificó su marginación civil, política y económica; fue también la base ideológica que sirvió para deslegitimar las demandas del Partido Independiente de Color y promover la masacre de 1912.

Un recorrido por las fuentes de la criminalización, originadas en la persecución de las organizaciones religiosas negras del siglo XIX, permitió identificar una tradición etnográfica policial que se unió a las tendencias académicas de la antropología que incorporaron a los currículos el racismo de origen euroamericano y el criollo. La criminalización tuvo como referente el hombre negro libre y pobre que vivía en las ciudades, y encontró un campo especial en las organizaciones de ayuda mutua abakuá, de presencia significativa en las ciudades de la Habana y Matanzas.

En el contexto republicano, una figura fundamental fue la de Fernando Ortiz, quien asumió la criminalización de los cubanos afrodescendientes al incorporar las premisas provenientes del racismo de Lombroso, las imágenes estereotipadas sobre el África de la etnología colonial, y las trayectorias intelectuales

del racismo criollo cubano. La criminalización de los hombres negros y la difusión de su imagen como potenciales depredadores sexuales, profundizó el miedo social que sentó las bases de un racismo cotidiano e institucional que se reactivó durante el levantamiento del Partido Independiente, y creó las condiciones para la masacre de 1912. Junto a la criminalización del hombre negro libre y su imagen como depredador sexual, se construyó la imagen de la mujer negra como objeto de posesión sexual articulando el orden racista y el patriarcalismo.

Aniquilados el Partido Independiente y un importante sector de la población cubana afrodescendiente, la política, la cultura y el sistema intelectual empezaron a construir una imagen de exclusión mediada no por la raza sino por la cultura. En efecto, un importante grupo de intelectuales cubanos ratificó la idea de la diferencia esencial del cubano afrodescendiente como el "otro" de la nación. La misma obra de Fernando Ortiz es reveladora del tránsito del racismo biológico al culturalismo de matriz relativista: después de justificar la masacre y defender las premisas del racismo lombrosoniano, Ortiz iría asumiendo las tesis culturalistas que se encuentran claramente sintetizadas en su reconocida obra *El contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Al leerlo tomando en cuenta la gran influencia que tuvieron en Ortiz las teorías del espiritismo de Kardec, se puede constatar cómo la noción de mestizaje asumió las premisas de las desigualdades estructurales entre negros y blancos, lo que permite mostrar cómo en este caso el relativismo cultural dejó intocado al racismo.

Una de las fuentes fundamentales para mirar el tránsito del racismo biológico al relativismo cultural es la novela *Écue-Yamba-Ó*, del influyente novelista, músico y actor cultural Alejo Carpentier. La novela invisibiliza la masacre a pesar de estar contextualizada cuando ésta ocurría, mientras propone una mirada

etnográfica nutrida del relativismo cultural y de la estereotipación criminal del afrodescendiente, perspectivas que Carpentier venía forjando desde la década de los años veinte, con una significativa influencia de Fernando Ortiz.

Así, la novela puede ser leída como un objeto cultural altamente representativo del nuevo tratamiento que un importante sector de intelectuales asignó a los cubanos afrodescendientes: escrita desde el paradigma del relativismo cultural y del realismo etnográfico, promueve un sobredimensionamiento cultural de los cubanos afrodescendientes, mientras invisibiliza el surgimiento del PIC y la masacre de 1912, a pesar de que su tiempo narrativo coincide con esos sucesos. Igualmente, la novela profundiza la criminalización de los afrodescendientes, mientras los describe manteniendo un vínculo espurio con la política nacional.

Al contextualizar la escritura de la novela con la construcción autoral de Alejo Carpentier, pude ver cómo éste reutilizó las nociones de atavismo de los cubanos afrodescendientes, para afirmarse como un autor que traduce al mercado cultural parisino y global una supuesta realidad cubana que expande los límites del surrealismo. Convertidos en objeto estético, los cubanos afrodescendientes pasaron a ser materia prima de la construcción autoral de Carpentier, y objetos de debate cultural, al tiempo que se ratificaba su marginación del presente y del centro de la nación que tanto habían reclamado. El análisis de la correspondencia de Carpentier con su madre Toutouche, así como de sus reflexiones sobre los afrocubanos y sobre su posicionamiento ante el surrealismo mientras terminaba de escribir la novela, me permitió encontrar varios elementos que muestran cómo el relativismo cultural se convierte en una perspectiva que profundiza y perpetúa la exclusión de los afrodescendientes desde la matriz benigna de la cultura.

El racismo en las Américas tiene una larga y continua trayectoria expresada de manera continua en las premisas del racismo biológico y en tradiciones de exotismo cultural: luego de la revolución haitiana, las aristocracias de todo el continente expandieron el miedo al negro con el fin de bloquear el impacto continental de un movimiento radical en el que los jacobinos negros derrotaron al imperialismo francés y a la aristocracia parasitaria que vivía del trabajo esclavo (James, 2010; Lasso, 2006; Helg, 1997; Múnera, 2005; Scott, 2000; Lao, 2019).

Mientras se irrigaban imágenes que promovían el miedo al negro, Haití era acosado internacionalmente por potencias como Francia, los Estados Unidos y el Vaticano, que buscaban asfixiar económicamente a su población afrodescendiente y republicana. Durante todo el siglo XIX y una gran parte del siglo XX, en países como Cuba, Colombia y Venezuela, la presencia fantasmal de la revolución haitiana estuvo presente en los debates, propuestas y ensayos sobre la emancipación de los esclavizados, y su lugar presente y futuro en las respectivas naciones. Así, al tiempo que se le estrangulaba económicamente, se construía la imagen de Haití como encarnación del salvajismo y del atavismo: en 1929, el desadaptado norteamericano William Buehler Seabrook, publicó el libro *La Isla mágica*. Practicante del canibalismo, sádico, alcohólico, aficionado a la antropología, e inclinado a la paranormalidad y al misticismo, Seabrook proyectó en el libro parte de sus alucinaciones, al tiempo que creó la fantasía colonial que describe a Haití como el país de los Zombis, los muertos vivientes. El texto de Seabrook se convirtió de inmediato en un best seller en el mundo, mientras su autor era recibido con respeto en amplios círculos como el de los surrealistas parisinos, mostrando la predisposición del mercado cultural metropolitano a aceptar la destrucción de la vida social en las colonias, junto a la promoción y consumo de

imágenes de salvajismo y exotismo como acciones compensatorias coloniales.

Por su lado, en la celebrada novela *Los Pasos Perdidos* de Alejo Carpentier, el protagonista, un músico metropolitano hastiado de su vida, busca por encargo de una universidad del norte, un instrumento musical "primitivo" en plena selva de la Orinoquía venezolana. En esa travesía el músico también busca calmar sus desasosiegos en una tierra –Suramérica– que consideraba tan "primitiva" como su instrumento. Negando toda historicidad a los pasajes que cruza, el protagonista estaba convencido de que esa tierra tenía que estar poblada de seres igual de primitivos a los que concebía su imaginación, y en un pasaje de la novela narra su encuentro y su decepción al encontrarse en plena selva americana con tres personajes, un músico, un poeta y un pintor, que no coincidían con sus expectativas:

"El músico era tan blanco, tan indio el poeta, tan negro el pintor, que no pude menos que pensar en los Reyes Magos al verles rodear la hamaca en que Mouche, perezosamente recostada, respondía a las preguntas que le hacían, como prestándose a una suerte de adoración. El tema era uno solo: París. Y yo observaba ahora que estos jóvenes interrogaban a mi amiga sobre cómo los cristianos del Medioevo podían interrogar al peregrino que regresaba de los Santos Lugares. No se cansaban de pedir detalles acerca de cómo era el físico de tal jefe de escuela que Mouche se jactara de conocer; querían saber si determinado café era frecuentado aún por tal escritor; si otros dos se habían reconciliado después de una polémica acerca de Kierkegaard; si la pintura no figurativa seguía teniendo los mismos defensores. Y cuando su conocimiento del francés y del inglés no alcanzaba para entender todo lo que les contaba mi amiga, eran miradas implorantes a la pintora para que se dignara traducir alguna anécdota, alguna frase cuya preciosa esencia

podía perderse para ellos. Ahora que, habiendo irrumpido en la conversación con el maligno propósito de quitar a Mouche sus oportunidades de lucimiento, yo interrogaba a esos jóvenes sobre la historia de su país, los primeros balbuceos de su literatura colonial, sus tradiciones populares, podía observar cuán poco grato les resultaba el desvío de la conversación. Les pregunté entonces, por no dejar la palabra a mi amiga, si habían ido hacia la selva. El poeta indio respondió, encogiéndose de hombros, que nada había que ver en ese rumbo, por lejos que se anduviera, y que tales viajes se dejaban para los forasteros ávidos de coleccionar arcos y carcajes. La cultura –afirmaba el pintor negro– no estaba en la selva" (Carpentier, 1998, p. 75).

Este libro indaga en las propuestas teóricas y políticas defendidas desde el republicanismo negro, en clara confrontación tanto con el racismo de naturaleza biológica, como con el culturalismo esencialista que le sucedió. Los intelectuales negros de Esmeraldas y Cuba nos muestran la reivindicación del humanismo desde las periferias, y la concepción de un universalismo situado que reivindica de manera radical la noción de igualdad sin negar las especificidades de los grupos que las formulan, como condición de construcción de una modernidad emancipada. Las luchas republicanas han dejado testimonios que, aunque dispersos y fragmentados, están ahí señalando alternativas al racismo biológico y cultural, y al relativismo.

Pero estos testimonios también se están escribiendo en el presente. Me viene a la memoria Bernardo Cuero, el líder afrocolombiano asesinado en el año de 2017 por una derecha colombiana que con su crimen quería borrar una impresionante trayectoria política que ayudó a tumbar a las élites políticas que por décadas mantuvieron sometidas a la costa nariñense, al tiempo que desarrolló una frontal lucha contra el racismo (Oviedo, 2017). El republicanismo negro se encarna también

hoy en Francia Márquez, quien combate la irracional explotación minera que está desertificando las selvas en Colombia al tiempo que habla del empoderamiento cívico y político de los afrodescendientes. El republicanismo popular también está en las grandes movilizaciones que lideró el movimiento indígena ecuatoriano en octubre del 2019, luchando simultáneamente contra las medidas del Fondo Monetario Internacional y en procura del empoderamiento de las comunidades, nacionalidades y pueblos del Ecuador, al tiempo que llamaba a la conformación de frentes políticos populares y clasistas. El universalismo situado que rompe la lógica particularista del racismo y del colonialismo y el rescate de una noción de igualdad sin abandonar las especificidades de los grupos, tal vez sea uno de los mayores legados del republicanismo popular.

I

EL SUEÑO TRUNCADO DE LA FRATERNIDAD EN CUBA:

REPUBLICANISMO NEGRO, UNIVERSALISMO SITUADO Y MASACRE

En la articulación de las luchas contra el racismo y por la construcción de una comunidad política igualitaria, un importante grupo de cubanos afrodescendientes encontró una afinidad inmediata con la tradición democrática popular del republicanismo. En este contexto surgió un republicanismo negro que se fortaleció en la larga guerra iniciada en 1868, y constituiría uno de los grandes legados que incorporó el Partido Independiente de Color con su periódico Previsión en su lucha contra el racismo de estado en la República temprana de Cuba. En la construcción de un programa radical y amplio contra el racismo, el partido y el periódico recogieron legados de figuras como Antonio Maceo, Quintín Banderas y Rafael Serra, mientras se distanciaron de otros líderes como Martín Morúa Delgado o Juan Gualberto Gómez, quienes formaron parte de la pequeña cuota de afrodescendientes inserta en el establishment de la República temprana.

La plataforma política y filosófica del republicanismo negro declaró la ineludible necesidad de exterminar la supremacía racial si se quería materializar la prédica martiana de una nación "con todos y para todos"; y acompañó la lucha republicana contra el racismo con un llamado a trascender la tragedia y el dolor heredado del esclavismo, y a exigir a la nación la creación de un pacto por un nuevo modelo de sociedad y de humanidad.

En la introducción al libro de Antoni Domenech *La Democracia Republicana Fraternal y el Socialismo de Gorro Frigio*, Julio César Guanche establece las conexiones de la prédica martiana "con todos y para el bien de todos" con el republicanismo popular. Grosso modo, las bases de este republicanismo se encuentran en las propuestas de transformación política impulsadas por los sectores subalternizados por razones de clase, raza y género, y sus huellas pueden rastrearse en los proyectos que en Atenas buscaban la disolución del esclavismo, cuestionando los vínculos que éste establecía entre deuda y pérdida de soberanía individual, al tiempo que exigían la redistribución de la tierra, y permitían el surgimiento de derechos para sectores marginados de la comunidad política. Esas condiciones posibilitaron la aparición por primera vez de un concepto universal de ciudadanía y el surgimiento de un concepto extendido de la participación social en los ámbitos políticos y económicos (Guanche, 2017:XII).

Como veremos, en el contexto de la guerra y en la República temprana de Cuba el republicanismo negro luchó al mismo tiempo contra los conservadores que explícitamente pugnaban por el restablecimiento del orden racial, económico y político precedente, y contra las tendencias oligárquicas y liberales clásicas que formaban parte de los proyectos en marcha en la República temprana. En esas disputas, los republicanos negros combatieron el voto censitario, la política de privilegios, el racismo dentro de la historia y de la institucionalidad, así como

la apropiación por parte de las élites blancas de las narrativas de construcción de la república, mientras lucharon a favor de la ampliación de las nociones de ciudadanía y de los derechos, y se declararon portadores de la civilización y de la virtud.

Inspirado en los legados de intelectuales y políticos como Rafael Serra, el Partido Independiente de Color cuestionó la noción de igualdad restringida del republicanismo oligárquico, que concebía la República como una comunidad política que representaba sólo "a los ricos, los propietarios, los que son libres porque su independencia material les confiere la capacidad de obrar como libres" (Guanche, 2017:XII), y hacía del derecho "un mecanismo de conservación de privilegios. Es decir, una manera de restringir el campo de oportunidades de los de abajo y de ampliar el sistema de privilegios de los de arriba" (Coronel y Cadahia, 2018:78).

De igual manera, el republicanismo negro en Cuba se opuso a una visión mistificada y reaccionaria de la prédica martiana, recurriendo a tradiciones políticas heredadas de la lucha contra el esclavismo y por la independencia, que reconocían "la dimensión conflictual de las instituciones" y al propio conflicto "como mecanismo de ampliación de derechos" (*Ibid*). Al constatar que la República temprana estaba reestructurando la dominación racial, un importante sector de veteranos y activistas afrodescendientes, a través de la fundación del partido y de la difusión de sus idearios en el periódico Previsión, buscó unir la lucha por la legitimación institucional con la reivindicación del derecho a la expresión pública, lo cual sacó a la luz la conflictividad que acarreaba las demandas de superación del racismo y la construcción de una verdadera igualdad republicana.

De otro lado, la elaboración de una propuesta política y filosófica por parte de un republicanismo negro absolutamente consciente de las herencias del esclavismo, que llamaba a construir un

nuevo pacto sobre las cenizas del racismo, constituye un universalismo situado que orientaba sus reclamos hacia la comunidad más abstracta y permitía concebir un nuevo modelo de nación y un nuevo concepto de humanidad en disputa con el racismo de la antropología y del Estado. De esta forma los republicanos negros rompieron el enclaustramiento del particularismo que recaía sobre ellos y los convertía en excepcionalidades imposibilitadas de alcanzar el principio de igualdad universal en que se fundamentaba la república por razones supuestamente naturales o culturales. Como veremos, los republicanos negros desarrollaron un humanismo periférico y un principio de universalidad que quebraba los fundamentos del racismo biológico y cultural impulsado por las élites hegemónicas.

Tomás Fernández Robaina (2012) ha hecho una de las exploraciones más sistemáticas sobre el pensamiento cubano afrodescendiente surgido en las luchas por la emancipación, por la independencia y contra el racismo; su trabajo permite ver que este pensamiento se forjó junto a la larga guerra que se había iniciado en 1868 con el Alzamiento en Demajagua, y continuó en la proclamación de la república de Cuba en 1902 y en las luchas que los cubanos afrodescendientes desarrollaron contra el racismo en el contexto republicano.

A través de dos citas de la proclama hecha por Maceo desde Jamaica el 5 de septiembre de 1879 extraídas del trabajo de Fernández, podemos ver cómo los líderes afrodescendientes, al igual que José Martí, sabían que estas luchas eran elementos indisolubles y necesarios para la construcción de una unidad militar y política que garantizara el triunfo de la guerra y permitiera el surgimiento y mantenimiento de la República; y al mismo tiempo, que el sistema esclavista y colonial requería para su supervivencia la profundización de la división racial de la que se alimentaba:

"¡Esclavos! ¡el tirano os ha negado la libertad y os condena al martirio! El negro es tan libre como el blanco. La maldad del opresor os tiene sufriendo las crueldades de vuestros amos. El látigo que aun cruje sobre vuestras espaldas lo sufrís porque estáis engañados; recordad que vuestros compañeros que pelearon en la pasada guerra, conquistaron su libertad porque los cubría la bandera de Cuba, que es la de todos los cubanos, agrupaos, pues, bajo de ella, y obtendréis, libertad, derechos y haréis luego causa común con los que quieren redimiros de la degradante situación en que os encontráis" (Maceo, 1879; en Fernández, 2012:32).

Junto al llamado a la unidad de los afrodescendientes, Maceo declaraba la manipulación política que sustentaba la división racial. Así, en una carta que envió a Máximo Gómez en febrero de 1880, le describe de manera sucinta cómo la propaganda del régimen creaba en su contra una serie de prejuicios encaminados a mantener la división del país fundamentado en esquemas raciales:

"Entre los individuos comisionados por el gobierno español hay algunos blancos y otros de color y otros negros. Con cada uno de ellos ha observado distinta política, con los primeros ha procurado que su propaganda consista sobre todo en sembrar en el ánimo de todos los cubanos (blancos) la idea de una guerra de razas, en la cual me hace jugar el primer papel indirectamente. Con algunos de los segundos emplea una política de atracción, fundada en esperanzas para cuando la paz sea completa, y en este caso, hacer notar que yo soy una rémora para la felicidad de ellos. Con los restantes y los terceros enciende la división más profunda, haciéndoles creer que los cubanos blancos no se avendrán jamás al reconocimiento de los derechos de hombres y de ciudadanos que les corresponden, que son los mantenedores de la esclavitud y, en una

nuevo pacto sobre las cenizas del racismo, constituye un universalismo situado que orientaba sus reclamos hacia la comunidad más abstracta y permitía concebir un nuevo modelo de nación y un nuevo concepto de humanidad en disputa con el racismo de la antropología y del Estado. De esta forma los republicanos negros rompieron el enclaustramiento del particularismo que recaía sobre ellos y los convertía en excepcionalidades imposibilitadas de alcanzar el principio de igualdad universal en que se fundamentaba la república por razones supuestamente naturales o culturales. Como veremos, los republicanos negros desarrollaron un humanismo periférico y un principio de universalidad que quebraba los fundamentos del racismo biológico y cultural impulsado por las élites hegemónicas.

Tomás Fernández Robaina (2012) ha hecho una de las exploraciones más sistemáticas sobre el pensamiento cubano afrodescendiente surgido en las luchas por la emancipación, por la independencia y contra el racismo; su trabajo permite ver que este pensamiento se forjó junto a la larga guerra que se había iniciado en 1868 con el Alzamiento en Demajagua, y continuó en la proclamación de la república de Cuba en 1902 y en las luchas que los cubanos afrodescendientes desarrollaron contra el racismo en el contexto republicano.

A través de dos citas de la proclama hecha por Maceo desde Jamaica el 5 de septiembre de 1879 extraídas del trabajo de Fernández, podemos ver cómo los líderes afrodescendientes, al igual que José Martí, sabían que estas luchas eran elementos indisolubles y necesarios para la construcción de una unidad militar y política que garantizara el triunfo de la guerra y permitiera el surgimiento y mantenimiento de la República; y al mismo tiempo, que el sistema esclavista y colonial requería para su supervivencia la profundización de la división racial de la que se alimentaba:

"¡Esclavos! ¡el tirano os ha negado la libertad y os condena al martirio! El negro es tan libre como el blanco. La maldad del opresor os tiene sufriendo las crueldades de vuestros amos. El látigo que aun cruje sobre vuestras espaldas lo sufrís porque estáis engañados; recordad que vuestros compañeros que pelearon en la pasada guerra, conquistaron su libertad porque los cubría la bandera de Cuba, que es la de todos los cubanos, agrupaos, pues, bajo de ella, y obtendréis, libertad, derechos y haréis luego causa común con los que quieren redimiros de la degradante situación en que os encontráis" (Maceo, 1879; en Fernández, 2012:32).

Junto al llamado a la unidad de los afrodescendientes, Maceo declaraba la manipulación política que sustentaba la división racial. Así, en una carta que envió a Máximo Gómez en febrero de 1880, le describe de manera sucinta cómo la propaganda del régimen creaba en su contra una serie de prejuicios encaminados a mantener la división del país fundamentado en esquemas raciales:

"Entre los individuos comisionados por el gobierno español hay algunos blancos y otros de color y otros negros. Con cada uno de ellos ha observado distinta política, con los primeros ha procurado que su propaganda consista sobre todo en sembrar en el ánimo de todos los cubanos (blancos) la idea de una guerra de razas, en la cual me hace jugar el primer papel indirectamente. Con algunos de los segundos emplea una política de atracción, fundada en esperanzas para cuando la paz sea completa, y en este caso, hacer notar que yo soy una rémora para la felicidad de ellos. Con los restantes y los terceros enciende la división más profunda, haciéndoles creer que los cubanos blancos no se avendrán jamás al reconocimiento de los derechos de hombres y de ciudadanos que les corresponden, que son los mantenedores de la esclavitud y, en una

palabra, sus mayores enemigos" (Maceo, 1880, en: Fernández Robaina, 2012:32).

Para Maceo, el principio de unidad se traducía en la implementación de una democracia racial en el ejército independentista y en el Partido Revolucionario Cubano, la organización política que le daba sustento, al tiempo que los concebía como una República en armas, "una especie de ensayo republicano" (Rodríguez, 2001:80).

La larga experiencia de la guerra había tenido múltiples significados: para los esclavizados, la lucha por la emancipación; para los intelectuales, las sucesivas disputas sobre el lugar del "negro" en la nación; y para los combatientes, el diseño de un bloque anticolonial que de por sí obligaba a articular esclavismo y colonialismo, lo que había hecho decir a dirigentes políticos como Maceo y Martí que la República no era sólo una forma de gobierno sino "un deber ser al que debía tender la sociedad republicana" (Rodríguez, 2001:81).

La idea de una nación civil y políticamente unitaria se oponía radicalmente a otros proyectos, como el del influyente pensador José Antonio Saco, quien desde la segunda mitad del siglo XIX y en consonancia con los ciclos de crisis del esclavismo, sostenía que la construcción de la soberanía nacional debía darse de manera paralela a la expulsión de la población negra y a la entrada masiva de blancos europeos o norteamericanos. En ese sentido, la imaginación de la igualdad que permitía crear las bases ideológicas desde las cuales se disputaría el racismo era una de las más grandes urgencias que tenían los afrodescendientes (Ferrer, 2002; Hevia, 1998; Cubas Hernández, 2018).

La noción de igualdad en el republicanismo negro creó, por lo tanto, las bases para una corriente claramente socialista que reconocía la tragedia del esclavismo y el racismo, y al mismo tiempo hacía confluir la lucha racial con las luchas adelantadas

por los trabajadores peninsulares anti-racistas, muchos de ellos vinculados al asociacionismo obrero y al anarquismo. Como lo muestra Doherty (2011), después de la abolición de la esclavitud, de manera inadvertida se estimuló una migración de trabajadores radicalizados que entraron al país mientras se vivía un volátil clima político, entre los cuales algunos anarquistas como Roig San Martín, editor del periódico El Productor, quienes declaraban que los trabajadores de todas las razas compartían la lucha común por el establecimiento de condiciones dignas de trabajo. Estos colectivos también llamaban a la unidad de los desposeídos, equiparando las condiciones de vida de los negros racializados con las de los trabajadores sometidos a condiciones de vida indignas. Sin embargo, a pesar de que Previsión, el Partido Independiente de Color y republicanos como Rafael Serra reconocían claramente que la condición racial era un factor que empeoraba la vida de los trabajadores afrodescendientes, proclamaban también la necesidad de construir una plataforma política donde se difundieran por igual problemas económicos, políticos y raciales (Doherty, 2011:14).

De igual modo, mientras para los republicanos negros la unidad era un hecho ineludible para la construcción de una futura república que garantizara "los derechos de hombres y ciudadanos", para los colonialistas y los racistas estos derechos, al igual que la noción de raza, eran meras categorías que manipulaban a su antojo para la sobrevivencia del sistema. El reconocimiento de Maceo de la instrumentalización de las categorías raciales por parte del colonialismo español coincidía con Martí, quien también identificaba la idea de la guerra de razas como una manipulación del ejército español (Ferrer, 1999:123). Al reconocer el carácter político de las categorías raciales y su vinculación a los intereses coloniales, ambos líderes encontraron indispensable construir una idea republicana

de ciudadanía por encima de la división racial propiciada por el colonialismo.

En su texto de abigarrado lirismo "Con todos y para el bien de todos", José Martí sintetizó algunos lineamientos que desde la experiencia de la guerra daban forma a un concepto de unidad racial republicana que definía el sentido de una nación radicalmente democrática. Martí reconocía la sistemática oposición que los racistas hacían durante la guerra al principio de unidad, al igual que continuaron haciéndolo después de la independencia y durante la república. De hecho, el uso mistificado del principio de unidad se convirtió en la república en un pretexto para deslegitimar todo reclamo a favor de la igualdad. Decía Martí: "¿Tendremos miedo a los hábitos de autoridad contraídos en la guerra, y en cierto modo ungidos por el desdén diario de la muerte? Pues no conozco yo lo que tiene de brava el alma cubana, y de sagaz y experimentado el juicio de Cuba, y lo que habrían de experimentar las autoridades viejas con las autoridades vírgenes, y aquel admirable concierto de pensamiento republicano y la acción heroica que honra, sin excepciones apenas, a los cubanos que cargaron las armas; o como que conozco todo eso, al que diga que de nuestros veteranos hay que esperar ese amor criminal de sí, ese postergamiento de la patria a su interés, esa traición inicua a su país, les digo: '¡Mienten!'" (Martí, 2003:sp).

En la lógica republicana de Martí, la guerra era un momento sacrificial en pos de conquistar la nación, en el cual la entrega de la vida de negros y blancos se convertía en un acto fundacional del principio igualitario. La guerra había demostrado que el sacrificio de negros y blancos era un ejercicio común, que motivaba incluso que los negros perdonaran la gran ofensa del esclavismo; y por esto Martí no dudaba en descalificar la perversión de quienes les criminalizaban: "¿Al que más ha sufrido

en Cuba por la privación de la libertad le tendremos miedo, en el país donde la sangre que derramó por ella la ha hecho amar demasiado para amenazarla? ¿Le tendremos miedo al negro, al negro generoso, al hermano negro, que en los cubanos que murieron por él ha perdonado para siempre a los cubanos que todavía lo maltratan? Pues yo sé de manos de negro que están, más dentro de la virtud que las de blanco alguno que conozco: yo sé del amor negro a la libertad sensata, que sólo en la intensidad mayor, natural y útil se diferencia del amor a la libertad del cubano blanco: yo sé que el negro ha erguido el cuerpo noble, y está poniéndose de columna firme de las libertades patrias. Otros le teman, yo lo amo: a quien diga mal de él, me lo desconozca, le digo a boca llena: '¡Mienten!'" (Martí, 2003:sp).

Junto al llamado a la unidad nacional, otro de los valores de los republicanos negros que quiero resaltar es el de la virtud republicana, defendido con especial fuerza por un grupo de mujeres afrodescendientes, y utilizado por el periódico Previsión de dos formas: en primer lugar, en la lucha contra los estereotipos raciales que negaban a los cubanos afrodescendientes la capacidad de ejercer plenamente los derechos y los deberes cívicos y políticos, al caracterizarlos como pertenecientes a otra humanidad sucia, desordenada, hipersexualizada y criminal; y en segundo término, con el fin de mostrar que constituían una comunidad con las condiciones éticas necesarias para ejercer una amplia participación en la comunidad política.

En el primer sentido, la noción de virtud formó parte del despliegue de una serie de atributos para una auto-identificación personal y grupal que cuestionaba los fundamentos de la antropología física, biológica y cultural que marginaba a los cubanos afrodescendientes de la comunidad política en construcción. El periódico Previsión expone de manera clara el profundo impacto que los estereotipos raciales causaba en

las comunidades y en las familias cubanas afrodescendientes. Los republicanos negros desenmascararon el uso oportunista por parte del poder blanco de conceptos como decencia moral y cívica, al mostrar que en verdad estos conceptos escondían una historia patriarcal y racista de violaciones sexuales y de ejercicio inmoral del poder que produjo un mestizaje ilegítimo y una bastardía, originados en la esclavitud y continuados en el racismo. La noción de virtud del republicanismo negro rompía los estereotipos de hombre y mujer creados por el racismo, que atribuía a las familias blancas valores asociados a la moral y a la decencia, al tiempo que convertían a las mujeres negras en objetos sexuales y a los hombres negros en criminales y depredadores.

En cuanto a la segunda forma de uso del concepto, como consecuencia de la profunda crítica cultural contra los estereotipos, los republicanos negros lo promovieron con el fin de mostrar que constituían un grupo con las condiciones éticas necesarias para ejercer una amplia participación en la comunidad política, a través de cuadros políticos propios que al tiempo que podían ocupar cargos de elección también podían ejercer la vigilancia contra los excesos del Estado y contra la corrupción pública. En este sentido crearon una noción de virtud que les facultaba a realizar las acciones que fueran necesarias para garantizar la salud cívica, en tanto eran "garantes de los ejercicios del buen gobierno (y) controladores del poder del Estado", y podían ejercer plenamente "las libertades democráticas (que) exigen la activa participación de ciudadanos políticamente virtuosos" (Ovejero Lucas, 2005:99).

La disputa de los republicanos negros con las teorías antropológicas que recurrieron a distintos argumentos para colocarlos en un contexto biológico o cultural distinto al de los europeos y sus descendientes, rompe y desenmascara la negación de la coetaneidad (Fabian, 1983) como una operación colonial y racial

que niega los derechos a los pueblos subalternizados al enclaustrarlos en un tiempo radicalmente distinto al de la contemporaneidad (Figueroa, 2009). El principio de igualdad defendido por los republicanos y reclamado por su participación en la construcción de la república y por la lucha contra la esclavitud, demostraba el íntimo vínculo entre las teorías de la desigualdad antropológica y cultural, y las claves coloniales y raciales de la desigualdad económica y social.

Las grandes contribuciones de los afrodescendientes a la construcción de la nación sólo podían ser eliminadas mediante un racismo explícito basado en las teorías de diferencias atávicas de índole biológica, física o cultural. Por el contrario, desde una perspectiva republicana, los miembros del Partido Independiente reconocieron el carácter políticamente construido de las diferencias que les despojaba de sus posibilidades cívicas y políticas, y lejos de defender esos atavismos inscribieron sus luchas en un esquema que denomino universalismo situado, muy cercano a la noción de doble consciencia de Du Bois, definido como la inserción simultánea de las luchas contra el racismo y de las luchas por la construcción democrática e igualitaria de comunidades más abstractas, como la nación e incluso la humanidad. En su clásico texto W. E. B. Du Bois, definía la doble consciencia como "una sensación peculiar... de siempre mirarse a sí mismo a través de los ojos de los demás, de medir el alma de uno con el metro de un mundo que lo mira con desprecio y lástima" (Du Bois, 2007:9. Traducción mía).

Ubicadas sus reflexiones en el contexto de la reactivación del racismo luego de la abolición de la esclavitud en los Estados Unidos, en un lenguaje evocativo de Hegel, Du Bois sostiene que "uno siempre siente su dualidad: ser un estadounidense y ser un negro; dos almas, dos pensamientos, dos esfuerzos no reconciliados; dos ideales en guerra en un cuerpo oscuro, cuya

fuerza obstinada solo evita que se rompa en pedazos. La historia del negro americano es la historia de esta lucha: este anhelo de alcanzar la humanidad autoconsciente, de fusionar su doble identidad en una identidad mejor y más verdadera. En esta fusión, no desea que ninguno de los dos legados se pierda. No desea Africanizar a América, ya que Estados Unidos tiene demasiado que enseñarle al mundo y a África. No blanquearía su sangre negra en un torrente de americanismo blanco, porque sabe que la sangre negra tiene un mensaje para el mundo. Simplemente desea hacer posible que un hombre sea negro y estadounidense sin ser maldecido y escupido por sus compañeros y sin que por eso las puertas de la oportunidad se cierren bruscamente en su rostro" (Du Bois, 2007:9. Traducción mía).

Lejos de anclarse en la defensa de la particularidad a la cual lo condenan las teorías atávicas y el racismo, el republicanismo negro combinaba la lucha contra las secuelas de dolor heredado del esclavismo y el racismo, y la lucha por construir un principio de igualdad real en la comunidad política en la que se insertaba. Las coincidencias entre la noción de doble consciencia de Du Bois y los postulados de los republicanos negros que veremos en el periódico Previsión, no sólo remite a la experiencia fenomenológica compartida por las víctimas del esclavismo y del racismo, sino que también abre un campo de interrogantes sobre el seguimiento por parte de los miembros del Partido Independiente de los debates sobre la racialización en los Estados Unidos y a las posibles conexiones entre Dubois y el PIC. En rigor, hay información que permite conjeturar que los republicanos negros del Partido Independiente de Color conocieron el trabajo de Du Bois, y hay al menos una evidencia de que Du Bois sí tuvo conocimiento sobre Evaristo Estenoz y sobre dicho Partido, en un tiempo coincidente con la masacre. En el número de Previsión del 25 de noviembre de 1909, salió

un artículo titulado "El Porvenir de las Razas", a nombre del "Sociólogo negro E. Tobías", que decía:

"Los europeos y sus descendientes han explotado al África, a las poblaciones africanas y a sus descendientes durante innumerables años y esta explotación continúa; pero todo se paga en este mundo. La civilización europea debe mucho al África y a sus hijos, aun cuando los africanos sean mirados por los europeos con desprecio, como las razas más inferiores de la humanidad. Los blancos, que quieren conquistar el continente misterioso y sus más nobles pueblos, harían muy bien en consultar la historia, ella les enseñará lo que ha sido de las naciones que se han arriesgado en la empresa. *El problema del siglo XX es el de la relación entre la raza blanca y las razas de color.* Creo que las razas de color triunfarán de las razas blancas. En la categoría de las razas de color incluyen los africanos, los indios, los chinos, los japoneses y los habitantes de las islas de Oceanía. Estoy en la firme creencia de que la victoria de las razas de color será cierta y me baso sobre todo en el hecho de que las razas de color aumentan numéricamente, mientras que las razas blancas disminuyen. El número es el que decidirá la cuestión" (Previsión, 25 de noviembre de 1909, subrayado nuestro).

Debo decir que no he encontrado referencias acerca del "sociólogo negro E. Tobías", pero tanto el nombre del escritor como el mismo artículo guardan muchos ecos con Du Bois y, sin duda, que el núcleo central del artículo es dubosiano. En una consulta personal que le hice al respecto, el profesor Agustín Lao tuvo la gentileza de remitir la inquietud al profesor John Bracey, quien ha estado vinculado al departamento W. E. B. Du Bois de Estudios Afroamericanos de la Universidad de Amherst desde 1972, y es una de las grandes autoridades sobre Du Bois. El profesor Bracey afirmó su completo desconocimiento de un "sociólogo negro Tobías" de esa época, y también sostuvo que

pudo haber sido un error de pronunciación, lo que sucedía con frecuencia con Du Bois, quien incluso envió varias comunicaciones al National Association for the Advancement of Colored People, quejándose de los errores de pronunciación y de escritura de su nombre.

De otro lado, ese artículo aparece referenciado en *Parisiana* una obra que el poeta nicaragüense Rubén Darío publicó en 1907, y que dedicó en gran parte a expandir los estereotipos racistas sobre los negros y el temor a la guerra de razas, y a profundizar la imagen de terror racial que las élites latinoamericanas crearon sobre Haití. Según Rubén Darío, el artículo, al que califica como una serie de amenazas a la "raza caucásica" comparables a las agitaciones haitianas, fue escrito "en una de las principales revistas de París" por un "Doctor negro de los negros de Estados Unidos, los más osados, los más audaces que puedan existir sobre la faz de la tierra" (Rubén Darío, 2017: 182). Con las referencias ofrecidas por Rubén Darío se puede sospechar que el escrito es de un autor que conocía muy bien la obra de Du Bois y no sería desatinado incluso sospechar que se trata de un artículo de éste.

Hay una evidencia más contundente del conocimiento que los colaboradores de *The Crisis*, revista fundada por Du Bois en 1910, tenían del Partido Independiente de Color, justo al final de la masacre de 1912. En el número de julio de 1912, el activista puertorriqueño y afroamericano Arthur Shomburg escribió el artículo *El General Evaristo Estenoz*, en el que hacía referencia al levantamiento. En su escrito, Shomburg dice que Estenoz, veterano de la Guerra de Independencia y maestro de obras públicas vinculado al movimiento obrero (Shomburg, 1912), era un constructor por oficio y un soldado que había ganado buena reputación en muchas confrontaciones. El artículo señala la cercanía que había existido entre Estenoz y Rafael

Serra, como lo evidenciaba un viaje que habían hecho juntos a Nueva York en 1905 y dice con claridad cuáles eran las razones que habían conducido a la fundación del Partido Independiente de Color así como las que habían determinado su ilegalización y el levantamiento. Shomburg notaba el impresionante crecimiento del partido en apenas un año, lo que le había llevado a alcanzar la cifra de 60.000 afiliados y mencionaba que el periódico Previsión había tenido tal éxito que no alcanzaba a sacar el número de ejemplares que demandaban sus lectores. En su perspectiva, el partido era un peligro real para el régimen existente y por eso sus miembros fueron perseguidos, detenidos e ilegalizados con la enmienda de Morúa, por lo que Estenoz no tuvo más recurso que lanzarse a la manigua a exigir la restauración de la legalidad y la existencia del partido.

Las referencias a Estenoz en la revista The Crisis solo eran una muestra más de las largas y continuas conexiones que había entre los independentistas cubanos y los Estados Unidos, como sucedió con el propio José Martí, con Morúa Delgado y Rafael Serra, en cuyo caso, por las múltiples referencias que tiene en su obra *Para Blancos y Negros*, sabemos que conocía muy bien la obra de Booker T. Washington, quien tuvo una polémica crucial con W. E. B. Du Bois, de la cual hay ecos en el propio periódico Previsión. Las relaciones de Du Bois con Cuba se fueron consolidando durante las décadas siguientes, especialmente con Gustavo Urrutia, quien escribió para la revista The Crisis, así como Alberto Arredondo. Notoriamente, el vínculo más fuerte que tuvo con Cuba fue con Fernando Ortiz entre los años 30 y 40, cuando el jurista y antropólogo cubano aparecía como la voz más autorizada sobre temas afrocubanos a nivel continental (Vásquez, 2020).

Como veremos, el periódico Previsión aparece como una nítida expresión de republicanismo negro y universalismo

situado: las voces de los republicanos negros en el periódico incorporaron lo personal y lo estatal, lo público y lo privado, lo racial y lo político, y escribieron la lucha contra la discriminación mediante una gramática que otorgaba igual peso a la subjetividad y a la política institucional.

EL PERIÓDICO PREVISIÓN Y EL PARTIDO INDEPENDIENTE DE COLOR, LA LUCHA CONTRA EL RACISMO DESDE EL REPUBLICANISMO NEGRO Y EL UNIVERSALISMO SITUADO

El 10 de noviembre de 1909, Gregorio Surín, Secretario del Partido Independiente de Color, publicó en el periódico Previsión el artículo "De Oriente", donde describió la dramática situación en la que estaban los cubanos afrodescendientes en Santiago de Cuba, a pocos años de haberse silenciado los fusiles de la Guerra de Independencia. Surín destacó el rol emancipador que en ese contexto tendrían que cumplir tanto el partido como su órgano de comunicación, mientras describía el desempleo que golpeaba a los trabajadores negros de todos los oficios, que vagaban incesantemente por los parques; en contraste, señaló la estabilidad laboral que vivían los obreros blancos y un importante número de españoles que habían vuelto por la aplicación de políticas migratorias favorables a los europeos, encaminadas a "blanquear la república", junto a otros que se habían quedado disfrutando de beneficios históricos que habían conseguido y que mantenían a pesar de haber sido formalmente expulsados tras la independencia. Surín recabó testimonios que le permitían concluir que el trabajador negro estaba sometido a "una guerra sorda, solapada y tenaz. No se le quiere como carpintero, ni como albañil, ni peón siquiera. En todas las obras son preferidos los operarios españoles, aunque resultan menos

inteligentes y activos que los nativos negros. Es de advertirse que en Santiago jamás un hombre blanco ha querido aprender un oficio. Cuando las circunstancias hacen que todos los operarios españoles estén ocupados se prefiere al negro de Jamaica, de los Estados Unidos o de las colonias francesas".

En el momento en que Surín visitó Santiago, se construía una iglesia metodista y todos los obreros que trabajaban en la obra eran extranjeros. Las contrataciones se hacían en un sistema en el que se prefería a los cubanos blancos, luego a los blancos extranjeros –españoles o estadounidenses especialmente–, y finalmente a los negros jamaiquinos. Los cubanos negros estaban excluidos. En su opinión, el negro oriental enfrentaba con grandes dificultades la subsistencia en una región que estaba sufriendo una "estrangulación pacífica", por estar habitada en un 75% por afrodescendientes y por haber liderado los procesos emancipatorios del siglo XIX. Si las familias cubanas afrodescendientes no tenían recursos para cumplir las obligaciones catastrales, se les embargaban sus casas y muebles, y se les arrojaba despiadadamente de sus hogares; antes de ello, les cortaban los servicios públicos cuando no podían pagarlos, y a los tres meses se les exigía que para volver a instalárselos tendrían que pagar las mensualidades, la reinstalación y los equipos. Surín advierte que "esta tirantez es con los pobres negros (cuyas casas) poseen en condominio con seis o siete hermanos, dos o tres familias. Los propietarios blancos, los ricos, pagan cuando quieren y nadie los estorba". Al describir la situación como una desposesión encaminada a la expulsión de la población negra, Surín predecía que "si Dios o el Diablo no se meten en este asunto, los negros cubanos vagarán por montes y llanos en busca de una cueva donde albergar a sus familiares". A los campesinos negros les cobraban doble tributo en la ciudad: cuando les pesaban las viandas y verduras, y cuando llegaban al mercado; y

la desposesión material de las familias negras se acompañaba de una presión simbólica encaminada a "convencer al negro de su inferioridad moral", lo que llevaba a Surín a decir que "raro es el negro que aspire a ser hombre, todos se conforman con el malestar que los acosa"; y a constatar los devastadores efectos en las subjetividades y las dificultades de establecer solidaridades entre las víctimas del racismo: "Se da el triste caso que el mulato, hijo de negra con blanco, no quiere ser negro. Pobres seres si deben estar malditos de Dios y del Diablo porque el que no ama a su madre es indigno de que el sol le envíe sus vivificantes rayos para darle la vida. Dolor causa decirlo, pero es una verdad innegable, los mulatos y los negros se odian recíprocamente. Es decir, el hijo odia a la madre y viceversa".

Pero Surín no olvida recordar que el racismo es el alimento de la división entre los propios afrodescendientes: "En una Comisión que fue al Gobierno civil, compuesta de mulatos y negros, para recabar para los de su raza el 30% de los destinos públicos, según oferta del General Gómez, presidente de la República, hubo de decirle el ciudadano Manduley (Gobernador de Santiago de Cuba) a los comisionados Castellanos, Vantour, Méndez y otros, que le extrañaba la demanda de la que era objeto, supuesto que él entendía que Castellanos era negro y Méndez y Vantour no lo eran. Y dentro de ese criterio les hizo creer a los comisionados que no tenían razón alguna en su demanda".

En medio de la descomposición en todos los niveles que imponía el racismo, Surín veía que el Partido Independiente de Color y el periódico Previsión tenían la misión de detener "la ruina moral y material de los hombres de color", y esperaba que tarde o temprano los negros conservadores y liberales entraran al partido como única posibilidad para hacer valer sus derechos.

El artículo de Surín muestra algunos de los ejes del potente legado antirracista y republicano que el periódico Previsión construyó en su corta y azarosa existencia al revelar el deterioro del pacto interracial que se había creado durante la guerra y al denunciar públicamente cómo la retórica de la "República para todos" se había convertido en una simple estrategia encaminada a deslegitimar cualquier crítica que se le pudiera hacer al racismo que se consolidaba con fuerza.

Previsión disputó uno a uno los presupuestos del racismo: mientras la academia y el Estado habían incorporado las teorías poligénicas, para decir que los africanos y sus descendientes provenían de un tronco distinto e inferior al de los europeos, el periódico deslegitimó estas teorías y promovió un humanismo subalterno que mostraba la condición común de los seres humanos, al tiempo que develaba el carácter político de la construcción de las diferencias raciales. El periódico cuestionó la criminalización de los afrodescendientes y demostró que la degradación social que vivían muchas de estas familias era una herencia esclavista que se perpetuaba con el racismo y con la desposesión que les afectaba, al tiempo que promovió un concepto radical del liberalismo y del republicanismo popular que disputaba los fundamentos reaccionarios del liberalismo y del conservadurismo convencional que se había entronizado en el país. A través de una serie de narraciones y reflexiones de sus contribuyentes, Previsión sacó a la luz el uso instrumental que el sector dominante hizo de la premisa de la democracia racial y reveló el papel de la presencia norteamericana en la profundización del racismo, en la difusión de las teorías de blanqueamiento, en la criminalización y en la despolitización de los afrodescendientes.

En un editorial titulado "La Paga del ejército", publicado el 10 de noviembre de 1909, se describía de manera pormenorizada

cómo fueron desviados los millones de pesos que habían sido destinados a los soldados negros, hasta parar en manos de agiotistas. El editorial develó cómo el sistema racista despojaba a los cubanos afrodescendientes: para recibir su paga, los veteranos tenían que llenar unas planillas con sus fechas de ingreso a la revolución, y los funcionarios encargados de recibirlas las alteraban, y los veteranos aparecían con mucho menos tiempo de servicio, lo que permitía que el dinero saliera y no les llegara a sus destinatarios, mientras que al interior del ejército se conservaron las planillas originales. Los comisionados fraguaron documentos en los que supuestamente los veteranos autorizaban que las fechas fueran cambiadas, y cuando se lograba revisar el caso, esos documentos servían para deslegitimar las peticiones de revisión mientras se abría el camino para que los veteranos blancos que habían expresado inconformidad con el proceso, aumentaran su fecha y sus ingresos.

Además de ser un espacio donde se denunciaban las formas de la desposesión de los cubanos afrodescendientes, Previsión propuso una serie de análisis, reflexiones y discusiones encaminadas a construir una esfera pública subalterna que reivindicaba un discurso republicano radical a través del cual cuestionaba profundamente el orden racial. Los contenidos temáticos del periódico y las formas enunciativas de estos contenidos apuntaban a la construcción de un foro contra-hegemónico antirracista.

En términos políticos, el Partido Independiente de Color expuso uno de los programas más avanzados en términos civiles y derechos sociales en la República, con una vasta agenda que sumaba a las demandas típicas del liberalismo clásico una serie de puntos de matriz claramente radical y socialista, amplia y universal, al tiempo que demandaba la solución de problemas específicos de la población afrodescendiente, evidenciando así la estrecha relación entre lo universal y lo situado: exigían

la nacionalización del trabajo mediante una ley que prefiriera la admisión de cubanos sobre los extranjeros, y proponía una inmigración que incluyera a los negros. Esta era una petición estratégica ya que el Estado desarrollaba una política migratoria selectiva en la cual, al tiempo que se estimulaba la llegada de la población blanca y especialmente española, la población cubana afrodescendiente sufría un profundo proceso de desposesión: el Estado había implementado una política de blanqueamiento en la que se prometía incluso entregas de bienes y tierras a noruegos, y se promovía el arribo masivo de miles de migrantes canarios "admitidos como blancos" (Portuondo, *Op. Cit.*:75), al tiempo que se implementaban estrategias encaminadas a la eliminación de la población negra.

Conscientes de que la violencia oficial se dirigía especialmente hacia los afrodescendientes, y que el sistema jurídico funcionaba marcado por el estigma de la criminalización del negro, los independientes se opusieron a la pena de muerte, mostrando que los negros eran las principales víctimas y tenían menos posibilidades que los blancos de que sus penas fueran conmutadas. Buscando quitarle el poder a jueces que enviaban negros a la cárcel mediante procesos simplificados, el Partido proponía la creación de jurados formados por ciudadanos de "ambas razas", junto a una profunda reforma del sistema penal encaminada a transformar el aparato jurídico y policial que como veremos criminalizaba a los afrodescendientes, basado en los presupuestos antropológicos del positivismo.

El Partido también proponía revisar los expedientes de propiedad que eran especialmente importantes en provincias de Oriente, donde los afrodescendientes sufrían la desposesión por debilidades en la titulación, por procesos migratorios producidos por las guerras de independencia, y por la presencia norteamericana que vino acompañada de acaparamiento de tierras

destinadas en parte a la fabricación de ingenios azucareros y a la producción tabacalera (Helg, 1997); buscaba radicalizar la democracia, y disputaba el proyecto de nación de liberales y conservadores, al introducir en su programa puntos como la enseñanza gratuita y obligatoria, la gratuidad en la universidad, la distribución en colonias de las tierras del Estado, el establecimiento de leyes para regular el trabajo infantil y seguros contra accidentes del trabajo.

El Partido Independiente de Color había sido fundado el 7 de agosto de 1908, cuatro días después de las elecciones de gobernadores, consejeros provinciales, alcaldes y concejales de ese año. Esas elecciones fueron evaluadas por un importante núcleo de activistas e intelectuales afrodescendientes, encabezados por Evaristo Estenoz, como el último esfuerzo por formular la lucha por sus derechos desde el interior del sistema político convencional, los cuales evidenciaron que el sistema partidista de la República temprana no estaba dispuesto a incorporar democráticamente a los cubanos afrodescendientes, a los que valoraba sólo como parte de las clientelas electorales, al tiempo que los marginaba como sujetos de derechos civiles y políticos: en agosto de 1906 una inmensa mayoría de cubanos afrodescendientes había apoyado la insurrección militar de los liberales contra Tomás Estrada Palma, quien había decidido lanzarse a la reelección en los comicios generales de septiembre de 1905, generando una división entre los moderados y los liberales, entre los que estaban muchos cubanos afrodescendientes que apoyaban la candidatura de José Miguel Gómez. Para garantizar el triunfo de Estrada Palma, los moderados recurrieron a un fraude generalizado y retiraron de sus cargos a los funcionarios públicos que se les oponían. En estas condiciones los liberales se retiraron de los comicios y se abrió el camino para la reelección. Durante el nuevo gobierno, en agosto de 1906,

los liberales hicieron un levantamiento militar y el gobierno respondió acentuando la represión, que produjo el asesinato del apreciado General negro Quintín Banderas, quien previamente había sufrido una serie de vejámenes y ofensas y una degradación que le ofrecía como posibilidades únicas de trabajo ser basurero o cartero. En medio de la conmoción, Estrada Palma llamó a los norteamericanos, que llegaron a la isla el 29 de septiembre de 1906, iniciando lo que se conoce como la segunda ocupación. Con la presencia norteamericana se convocaron a elecciones municipales y provinciales el 1 de agosto de 1908, y a elecciones presidenciales el 14 de noviembre. En ambas el partido liberal apareció como ganador, y el 28 de enero de 1909 se posesionó José Miguel Gómez.

La mayoría de cubanos afrodescendientes había apoyado al partido liberal tanto en la guerra como en las elecciones de 1908, pero la marginación de los candidatos negros en los comicios municipales terminó de convencer a un importante grupo de veteranos y militares liderados por Evaristo Estenoz, de que había llegado el momento de proponer una organización política por fuera del bipartidismo, que incluyera además la problemática racial junto a las demandas democráticas de la joven república. De acuerdo con Fernández (2009), Estenoz venía madurando la idea de un partido que visibilizara los problemas de los afrodescendientes desde varios años antes.

A pesar de que la Constitución de 1901 había decretado el voto universal, en las elecciones que se dieron tanto en las administraciones norteamericanas como cubanas se elaboraron propuestas y se crearon mecanismos tendientes a marginar la participación política de la población afrodescendiente. Una de las propuestas recurrentes fue el denominado voto plural, que valoraba los votos de manera diferenciada dependiendo de criterios como la fortuna, la clase y la educación del elector, lo que

amenazaba disminuir el valor de los votos negros. Aunque este proyecto no pudo institucionalizarse, formó parte de un sistema electoral clientelista y corrupto que permitió la implementación de una serie de prácticas que reducían al mínimo el peso cuantitativo del voto negro. La experiencia de las elecciones de agosto de 1908, los intentos de debilitamiento del peso electoral negro y la corrupción que se instauró en detrimento de los derechos de la población cubana afrodescendiente, fueron motivos de denuncias y reflexiones desde el periódico Previsión y la justificación inicial de la creación del Partido.

En el primer manifiesto titulado "Nuestra Acta", firmado por Evaristo Estenoz y Gregorio Surín, y publicado en la primera edición del periódico con fecha 15 de septiembre de 1908, sostienen: "En la ciudad de la Habana y en la morada del General Evaristo Estenoz, Calle de Amargura 68, en la noche del 7 de agosto de 1908, reunidos los señores que al margen se expresan, después de una larga y bien meditada discusión se aprobó por unanimidad: Que en vista de los resultados de las elecciones verificadas el 1 de Agosto en toda la República para cubrir los cargos de Gobernadores provinciales, Consejeros Provinciales, Alcaldes Municipales y Consejeros Municipales en los que se había preterido con preconcebido intento a los candidatos de color que figuraron en las candidaturas respectivas de los distintos partidos políticos que terciaron en la lucha comicial, y siendo esto una demostración palmaria de que la raza negra no debe esperar de los partidos el mejoramiento que es acreedora por los servicios que ha prestado y que continúa prestando a los intereses nacionales. Acordamos solemnemente (...) que para llevar a la práctica una era de paz moral para todos los cubanos, presentamos una candidatura formada por hombres de color (...) Este propósito no integra odio, ni animadversión hacia nadie, que todos los cubanos tienen el

derecho de apoyarnos o combatirnos, pero que nosotros inspirados en una obra alta y generosa, tenemos el deber de mantener el equilibrio de todos los intereses cubanos, y que la raza negra tiene el derecho de intervenir en el gobierno de su país no con el fin de gobernar a nadie, sino con el propósito de que se nos gobierne bien".

En el mismo número y en su primer editorial titulado "Previsión", Evaristo Estenoz denunció cómo los conservadores, los "liberales, progresistas y demócratas" cubanos, así como la administración norteamericana, a los cuales describe como la "multitud pelirroja, feroz y vociferante, hambrienta cual jauría" que se reúne en torno a la hoguera donde está la presa sólo por "el enorme delito de tener más oscuro el color de su pigmento", coincidían en el empeño de quitar los derechos políticos de los afrodescendientes, en plena efervescencia racista de los linchamientos.

El vocero del Partido Independiente de Color denunciaba cómo los partidos usaban a los electores negros sólo para "hacer bulla" y para que "carguen las candilejas", así como las distintas maniobras diseñadas para invalidar el voto negro, lo cual era promovido por igual por los partidos en competencia. En el caso de listas mixtas, mientras a los electores afrodescendientes se les obligaba a que votaran por los candidatos blancos, a los electores blancos también se les inducía a votar sólo por éstos últimos. De igual manera, las tarjetas de los candidatos negros eran colocadas en las posiciones más invisibles, y se dio un caso en Pinar del Río que después de cerradas las elecciones llegaron los emisarios de los partidos liberal y conservador, y de manera conjunta hicieron desaparecer los votos que hubo a favor de los candidatos negros. Estos procedimientos tenían nombres idiosincráticos como "ahogar" o "dar machete" a los candidatos que buscaban invisibilizar.

Uno de los vehículos más eficientes del racismo de Estado fue promover la tesis de que el Partido Independiente de Color estaba rompiendo la prédica martiana que sostenía que en la Guerra de Independencia en Cuba se había roto la diferencia entre negros y blancos y había surgido una nación "con todos y para todos". El sistema político hegemónico promovió una lectura mistificada de las experiencias de democracia racial que se vivieron en ciertos momentos de la guerra, así como de las propuestas que en ese contexto hizo José Martí en favor de un proyecto político que superara las barreras raciales (Helg, 1997; De la Fuente, 2014); no está demás decir que la promoción de la idea de una solidaridad interracial jugó un papel clave al llamar a la incorporación en el ejército libertador de negros y mulatos. El uso instrumental de la prédica se evidenció desde el final de la guerra, cuando crecía la marginación de los oficiales negros a medida que el triunfo se iba asegurando, lo que constituyó uno de los motivos más fuertes de denuncia y de análisis del periódico Previsión.

De manera inmediata a la fundación del partido y su periódico, la prensa oficial y los estamentos dominantes difundieron la idea de que estaban promoviendo una guerra de razas de la cual la sociedad cubana tenía que defenderse por cualquier medio. Acusados de romper el principio de "la república con todos y para todos", se creó el ambiente social que favoreció la clausura del periódico, la prisión de sus directores, la ilegalización del partido y la masacre.

El periódico conservador e hispanista Diario de La Marina mantuvo su ofensiva contra el Partido Independiente de Color, con el argumento de que éste había roto el credo martiano e incentivaba la guerra de razas. Así, en una nota aparecida en el Diario de la Marina, el 3 de octubre de 1908, el periódico registra que el día 28 de septiembre, "se reunieron en junta, previa

citación, en la casa Revillagigado 94, los ciudadanos que al final se expresan, al objeto de acordar las bases sobre las que habrán de llevarse a efecto y sostener una enérgica protesta contra el absurdo proyecto de la creación de un partido que habrá de denominarse 'Agrupación Independiente de Color', porque se trata de fomentar los gérmenes siempre fatales de la división, que de florecer y fructificar, nos colocarían, necesaria y fatalmente, frente a las ideas salvadoras del inmortal apóstol, que selló con su gloriosa muerte el juramento que hubo de expresar en el manifiesto de Montecristi de crear una república cordial con todos y para todos". En dicha sesión se cuestionó "la malsana propaganda del nuevo partido racista", y se nombraron comisiones para ir a organizar los barrios en contra del Partido.

En esta nota se sintetiza lo que vendría a expresarse de manera continua y creciente en los cuatro años previos a la masacre: la afirmación de la idea de la ruptura del pacto martiano y la promoción de la guerra de razas por parte del PIC, su deslegitimación por parte de los notables, y la promoción en las instancias territoriales de mecanismos de defensa militar y policial.

Las acusaciones contra el PIC de promover la ruptura de la armonía racial y la guerra de razas, fue uno de los más dramáticos ejes de reflexión del periódico Previsión y una de sus respuestas más contundentes fue la elaboración de un discurso radical en torno a la igualdad y al acceso universal a los derechos, como condiciones ineludibles para la creación de una real armonía racial. En rigor, el periódico construyó una tribuna de razonamientos radicales de hombres y mujeres afrodescendientes encaminados a construir un sentido de igualdad civil, jurídica, política y económica y a combatir los argumentos que les naturalizaban como al otro, distinto y marginal a la nación.

En un artículo de opinión del 20 de octubre de 1909, titulado "Aclaremos", el periódico propuso una definición de "derechos

del hombre" y "derechos del ciudadano" con la urgencia y radicalidad que surge de un colectivo que llegó a experimentar la esclavitud. El artículo empieza argumentando que el periódico y el Partido procuran "que la Constitución de la República no resulte ser papel mojado, a la vez de que el negro, dándose cuenta lo que es y vale en el país, defienda y sostenga, antes que nada, sus derechos de hombre y sus derechos de ciudadano". El artículo denunciaba el reconocimiento que el sistema hacía del valor militar de los cubanos afrodescendientes mientras les despojaba de sus derechos civiles y propuso una relectura del coraje como factor otorgante de libertad a la nación y de igualdad a los ciudadanos. El artículo desmontaba los fundamentos antropológicos de la diferencia, promovidos por el racismo y articulaba el valor militar a una noción de subjetividad que incluía el derecho natural, los derechos civiles y políticos.

"Primero, y en primer término, valga la redundancia de la frase, el *derecho natural* en completa armonía con el *derecho civil*. Más tarde como derivación lógica, silogística, que no dé lugar a dudas, el *derecho político*. Razón potísima porque Previsión piensa y sostiene la gran tesis de que el hombre de color, al igual que el hombre blanco, sostenga y defienda su yo personal, su yo político, su yo de hombre, su yo, en fin, de ciudadano cubano, pues a constituir patria cubana contribuyó más que nadie con su coraje indomable, con su sangre generosa derramada en cien combates, y con su patriotismo jamás desmentido en las horas supremas".

Al mismo tiempo, Previsión, como portavoz de los afrodescendientes mostraba que la experiencia de la esclavitud era un acumulado histórico que demostraba la legitimidad de sus reclamos en favor de la igualdad y de la eliminación de los privilegios de castas, mientras proponía una democracia radical y desmontaba la acusación que se les hacía de racistas por promover una

igualdad real: "Venidos de la esclavitud, claro que los principios de la democracia son nuestros principios. Pero no una democracia a lo Grecia o a lo Roma, con privilegios y con castas, democracia falseada en oposición perenne al espíritu igualitario de nuestros tiempos, no. Sino democracia que no vea color, que no distinga razas, sino que mire hombres, en una palabra, que no riña con la noción de *Derecho* proclamada en nuestro gigante siglo XX. Porque esta democracia que no es liberticida, digámoslo muy alto, es la cuestión capital de cuantas se agitan y pueden agitarse en la República, y en ella están envueltas y en ellas se resuelven todas las demás cuestiones. Cuando se dice que por pensar esto, por sostener esto, somos racistas, dejamos asomar a nuestros labios una sonrisa... ¡Racistas! Lo son aquellos que quieren apartar al blanco del negro en todas las cuestiones de la vida, y condenan al negro a un mundo distinto... Pierden lastimosamente, pues, los que se emboscan para herirnos de muerte civil".

El republicanismo de cariz popular del Partido y del periódico se remitía a las tradiciones históricas que se oponían a los privilegios, al tiempo que develaba los legados y los límites del liberalismo clásico. En un importante artículo escrito por José A. Jiménez el 1 de diciembre de 1908, en el que exaltaba la importancia política de varios puntos del programa del PIC, como la abolición de la pena de muerte, la política migratoria no selectiva, la necesidad de controlar la migración de adolescentes como práctica que escondía la explotación laboral, y el tratamiento de la prostitución como mal que aquejaba a los sectores más desfavorecidos, el articulista afirmó: "Dicho lo anterior, decimos bien alto 'Somos liberales', sí, pero de una nueva especie".

En la edición del 15 de septiembre de 1908 Previsión publicó la columna "Alerta" en la cual denunció cómo en los últimos

cinco meses se había desarrollado por parte de la prensa, una campaña en la que se acusaba a los negros *letrados* de dedicarse a secuestrar niñas blancas. Para Previsión ese tipo de campañas mostraba que en la república muchos cubanos afrodescendientes vivían peor que en la colonia, y se preguntaba si el objetivo de esas campañas era el de engañar al gobierno norteamericano para que prohibiera el Partido: "¿Qué se pretende? ¿Se quiere acaso engañar al gobierno americano presentando al elemento de color cubano como el más indigno de aspirar el aire bajo la luz purísima del sol?"

De manera reiterativa se leía en la prensa: "Los brujos se han llevado dos niños en la Habana, tres en Matanzas, tres en Cárdenas y así sucesivamente en todas partes. Intervino la fuerza, el negro pudo escapar, el niño se salvó de milagro". Previsión, se preguntaba si esas campañas buscaban "presionar a los norteamericanos para que saquen algún decreto contra el Partido Independiente de Color", o que los afrodescendientes aceptaran las humillaciones y "el medio infamatorio en que se nos quiere colocar como bebedores de sangre de inocentes criaturas blancas", bajo la amenaza velada que de no hacerlo serían cazados como "bestias feroces" por los blancos cubanos ayudados por los soldados norteamericanos.

En el siguiente número del 30 de septiembre, en un artículo se rechaza la tendencia de asociar el crimen sexual con los hombres afrodescendientes, recordándole a los promotores del racismo que los delitos estaban distribuidos por igual entre todos los estamentos poblacionales, al tiempo que anotaba que si se tratara incluso de establecer comparaciones la población blanca tendría mayor responsabilidad ya que ésta ni siquiera había experimentado la degradante experiencia de la esclavitud, que había colocado a los negros en el límite de la humanidad: "Si hay un Tin Marín, como lo llaman, que contraría la

ley natural, sacrificando a una niña blanca de tres años, también hay un Juan Villa del Rey que viola a un niño de color de cuatro. La raza negra es una entidad que empieza ahora la vida de progreso, mientras la blanca está cansada de vivir la vida de la civilización. ¿Quién es más responsable, Tin Marín, el negro calificado de salvaje, o el tal Villa, que alardea de su piel y de su refinamiento?"

Otro de los elementos que conectaban el republicanismo y la lucha antirracial era la noción de virtud republicana manejada sistemáticamente por Previsión en su disputa contra el racismo de Estado, con la que cuestionaba la construcción de la figura del negro como un criminal, inmoral y sucio, calificativos que, a su vez, se articulaban en el racismo a un orden de ideas y de prácticas que definían roles diferenciados entre hombres, blancos y negros, y mujeres, blancas y negras.

En la lucha simbólica contra el peso de los estereotipos sobre el hombre negro, puede verse la importancia de un artículo titulado significativamente "Toilette Pública", en el que Estenoz refiriéndose a sí mismo, vincula la higiene corporal, la espiritual y el republicanismo como virtudes de los negros: "Nadie tiene derecho a exigirme social ni políticamente, ningún género de consideraciones ni reparos, en los asuntos colectivos en los que pudieran creerme obligado, o interesado en lo sucesivo, nada, pues, reclamo en mi abono, solo hago constar que he cumplido como bueno todos mis deberes con mi patria, con la sociedad en que vivo, con el progreso de los tiempos modernos que corremos y con la civilización humana que a todos gratuitamente nos favorece. A no ser que se me tenga a mal que haya sido un soldado de la República, un libertador de mi patria, un firme y convencido liberal de ideas radicales y hasta por temperamento demócrata justiciero, un ciudadano respetuoso de las instituciones, que he ayudado a implantar en mi país, con

don de gente, cumplidor de mis deberes sociales como exige la buena y correcta educación, la higiene civilizadora y ciertamente porque no solo me tengo hecha la toilette del alma... sino que también me hago la del cuerpo con la frecuencia reglamentada entre los pueblos cultos".

En otro artículo de la misma fecha, titulado "Aclarando Puntos", junto a una defensa de las nociones de igualdad civil, igualdad política y respeto mutuo, el editorialista opone de manera radical la virtud cívica a las imágenes que se crean sobre el hombre negro como un sujeto deseante de la mujer blanca, que reforzaba su imagen como depredador sexual y como amenaza de la familia blanca: "Se engañan los blancos preocupados si se figuran que nosotros al hablar de igualdad hemos pretendido violentarlos pidiéndoles que nos acepten de meternos en el seno de sus familias, ni mucho menos que estemos mendigando entronques que ya se realizarán, sino es que ya se han realizado por la necesidad absoluta de las cosas. Únicamente queremos que no se violenten nuestros derechos de ciudadanos libres en una patria libre, que no se nos trate como a extranjeros en el seno de la propia república... y por último que no se nos hostilice de manera tan implacable que tengamos que decir cosas que repugnan a nuestra conciencia y quisiéramos silenciar. Nosotros no aspiramos sino a formar hogares con mujeres de nuestra raza... No queremos pedirles a los que nunca han respetado nuestros hogares que nos abran la puerta de los suyos".

Las imágenes de las virtudes de los negros que promovía Previsión se encaminaban a construirlos como sujetos políticos que habían sido capaces de superar el dolor de la esclavitud, y como contraparte exigían el fin del orden racial, si se aspiraba a una realización verídica de la nación. En un artículo titulado "Somos racistas de amor", el sujeto negro se identifica como un actor político que exige su liberación personal como condición

para la liberación plena de la nación. El artículo deja sin piso la imagen amenazante del exesclavo como proyección sublimada de los exesclavistas expectantes a que éste se vengue por las afrentas de la esclavitud, y muestra por el contrario su predisposición ciudadana a otorgar a la comunidad política su perdón por la terrible experiencia del pasado, hasta llegar a proponer un pacto civil por fuera de la matriz racista dominante.

En este contexto resulta estremecedora la profundidad del llamado a construir una comunidad política basada en una verdadera solidaridad, al tiempo que se valida la existencia de un nuevo ambiente cívico en el que se fundamenta la existencia del Partido Independiente de Color: "En Cuba –y quizá en ninguna otra parte del mundo como en Cuba–, el hombre negro no puede ser enemigo del hombre blanco, como no debe serlo el blanco del negro por no ser blanco. Los destinos de la patria, la personalidad propia y el adelantamiento moral y material de la patria, preocupación constante ha de ser de los negros como de los blancos ya que juntos habrían de sufrir las consecuencias del error, como juntos disfrutarían las manifestaciones del acierto en las gestiones administrativas de la nación –cuando las haya. El negro como el blanco tiene corazón para amar, para sentir, para agradecer y para odiar; pero también tiene cerebro para pensar, para distinguir, para comprender hasta dónde llega la facultad discrecional de los hombres, y a donde empieza el racional cumplimiento de sus deberes, así en el orden político como en el social, que no pueden ser distintos a los de los blancos. Hay nobleza en el alma del negro. Y por muy amargo que haya sido el recuerdo de aquellos días de abatimiento moral, de extenuación corporal, de condición animal, en una palabra, que vivió el negro en Cuba, hase borrado ya de su mente, merced a las transformaciones políticas que han venido a modificar el medio de existencia moral de todos los

cubanos. El negro sabe que es libre de derecho, como libre es el blanco, pero quiere serlo de hecho –que en donde el hombre está humillado la libertad no existe… ¿Por qué no contar con el negro en la proporción equitativa de su número, de sus merecimientos, de su derecho en suma para la dirección y administración de lo que tan directamente le afecta como es la vida política y económica de la República?"

La lucha que libraron el periódico Previsión y el PIC contra la criminalización del hombre negro y contra la teoría de la guerra de razas fundamentada en la exacerbación de la imagen del negro como criminal atávico y como un predador sexual que representaba un peligro para la familia blanca, no solo tenía una fuerte fundamentación en el racismo de Estado y en la despolitización y criminalización que se hacía en contra suya, sino también en la oleada de violencia que se desató contra la población afrodescendientes, y en la masacre de 1912.

En una de las campañas de desprestigio contra el PIC se difundió la noticia de que un grupo de sus militantes habían violado y canibalizado a una profesora blanca, Concepción Ureña, a pesar de que estos hechos serían desmentidos por la propia Ureña unos días después. La campaña se hizo mediante una retórica que sintetizaba la despolitización, la criminalización y la promoción del miedo social para garantizar que el Estado y una parte de la nación se armara contra los negros.

Así, un editorial del Diario de la Marina del 6 de junio pedía la intervención provisional de los norteamericanos ya que los "hogares cubanos se han visto mancillados por el salvajismo más inmundo y todos tiemblan por sus madres, sus esposas y sus hijas". Y, esgrimiendo la supuesta violación de la maestra como un pretexto para ampliar la criminalización del negro y la despolitización del Partido Independiente de Color, reprodujo una nota del periódico El Día: "Desgarra el alma en dolor

e indignación ante las monstruosas violaciones de mujeres blancas perpetradas por los rebeldes. (…) Crímenes así, crímenes como el cometido también en las cercanías del propio Santiago, donde un desgraciado campesino tuvo que contemplar el ultraje de sus dos hijas y de su esposa para luego morir a manos de los propios violadores, bastan por sí solos para hacer de todo punto una situación. No será esta la última joven violada por los cafres racistas; no será esta la última niña blanca a quien vean sus padres morir con el cuerpo y con el alma destrozadas".

La falsa noticia y las imágenes de los negros violadores y criminales fueron útiles para deslegitimar las pocas propuestas de amnistía e indulto que se ventilaban en la Cámara cuando era evidente que las condiciones militares de los alzados no representaban ninguna amenaza para la nación y se preparaba el genocidio: "Y sin embargo, hay aún en la Cámara algún representante que deplora amargamente el que no se pronuncie ni una palabra de perdón y de clemencia para los salvajes incendiarios, para los brutales y cobardes violadores. ¿A qué monstruosidad, a qué abominación, a qué ferocidad canibalesca hay que esperar entonces para indignarse, para sentir los grandes y nobles sentimientos que por instinto de defensa, de justicia, de decoro humano, de reivindicación suelen acudir aún los pueblos más flemáticos y fríos?"

Muchas editoriales llamaban a los hombres blancos, a los cubanos, a defender su honor y el de sus familias en contra de los hombres negros, cuya identidad era explícitamente definida como criminal, violadora y caníbal; y como veremos, en el transcurso del levantamiento y de la promoción de una reacción armada del Estado y de la sociedad en general contra los negros, la apelación a la defensa del honor fue uno de los elementos determinantes de la expansión de la violencia que se desató contra el Partido Independiente de Color: el 7 de junio,

el Diario de la Marina reprodujo varios de los llamados a la guerra contra los afrodescendientes que, a manera de editoriales, apelaban al honor masculino de los blancos, quienes tenían que armarse para defender a sus esposas e hijas, cuya pureza se encontraba amenazada de ser mancillada por los "criminales y violadores negros", que encarnaban los estereotipos sobre el África y su "perniciosa influencia en Cuba".

En la misma fecha dicho diario reprodujo del periódico El Día un editorial que decía: "El pueblo ha vibrado con noble y santa indignación con el relato de los espantosos y rufianescos ultrajes perpetrados por los rebeldes contra débiles vírgenes, contra venerandas madres. Graves, muy graves y abominables son los saqueos, las talas, los ahorcamientos, los incendios. Pero son, al fin, crímenes contra hombres. Mas donde quiera que palpite un latido de civilización, de conciencia y de honor, no tendrán los labios y la pluma suficientes palabras, no se agolpará al corazón bastante sangre y calor para maldecir a los que asesinan mujeres en las angustias y vergüenzas de la más horrible violación".

Al tiempo que reproducían otro editorial del periódico El Mundo que reafirmaba el mismo llamado: "Es la mujer el sexo débil del género humano. Es ella el manantial de la fuente de la vida. Es ella la fuente fecunda y renovadora. Es ella la base misma de la familia y la civilización... Todo esto quiere decir que no hay dignidad humana donde el hombre es bastante cobarde o bastante vil para no proteger a la mujer. Todo esto quiere decir que no hay familia –que es la célula oficial como afirman y demuestran todos los sociólogos. Ni hay civilización donde la sociedad, donde los hombres no quieren, o no pueden, o no saben defender a la mujer. Es un hecho –perfectamente demostrado por la historia y la sociología– que hay salvajismo donde la mujer no es respetada, y que hay civilización donde ese respeto existe.

El problema que se nos plantea es este: ¿puede la sociedad cubana, pueden los cubanos proteger el honor de sus mujeres contra los elementos de color que han empezado a ultrajarlas? Si pueden hacerlo se salvará en Cuba la civilización cristiana y europea. Si no pueden hacerlo, será Cuba un país inhabitable, infernal, una reproducción terrorífica del África Ecuatorial. Tal es el problema pavoroso que nos han planteado los hombres de color que, en Oriente, se han levantado con el fin de destruir nuestra civilización cristiana y europea".

En un editorial de "La Correspondencia de Cienfuegos", reproducido por el Diario de la Marina el 8 de junio, el honor masculino blanco se interpela con más vigor cuando se les describe a las mujeres blancas como las que llaman a sus hombres a que vayan a vengarlas: "Las mujeres, las débiles mujeres hasta hoy recogidas y atemorizadas, han sacudidos sus femeniles sentimientos y son ahora las que mayor calor ponen en sus arengas del hogar para que se proceda sin piedad ni contemplaciones contra la criminalidad inaudita de los alzados".

Ante la demostración de que la noticia de la violación había sido un engaño mediante una carta que la propia Concepción Ureña envió negando los hechos, la prensa, sin embargo, no cambió para nada la mirada estereotipada sobre el negro como criminal, y se enfocó en el daño causado al honor de la maestra por la divulgación de la falsa noticia. Al mismo tiempo, el periódico sostenía que el problema era que, como resultado de esas propagaciones, se incentivara un racismo de los blancos, que podría colocarles en el mismo plano de inferioridad y animalidad de las "hordas negras". Así en nota del 9 de junio del Diario de la Marina se lee:

"Ya se habían entonado elegías sublimes; ya se hablaba de levantar un monumento a la mártir del salvajismo negro. Ya en telegramas, correspondencias y artículos se había idealizado a

una dulce señorita que bendice a Dios por haberla librado de tamaña afrenta, pero que no agradecerá que se haya rodeado su nombre de aureola tan lesiva de su pudor. Inconveniente grande y obra cruel del reporterismo moderno".

Haciendo referencia a la forma como había manejado la supuesta violación, otro periódico, el Diario de la Marina registró: "En su número del domingo aconsejaba también La Lucha muy plausiblemente calma y serenidad. Y en la primera página del mismo número aparece un grabado en que mientras un rebelde alza un machete y una tea sobre una mujer blanca, otro la fuerza y la muerde en los brazos. Y Liborio con un puño cerrado y el machete en la otra clama: 'Tan solo siendo un villano / se sufre tramando exceso / ¡Al Arma! Pueblo cubano / pues no soportamos eso'. El grabado es para calmar los ánimos más vidriosos".

Mientras en una de las notas editoriales más importantes del periódico, "Batiburrillo" de Joaquín Aramburu, se sostiene: "También El Día se une a El Comercio, y como nosotros piensa que ha sido una enormidad, un tremendo disparate despertar el racismo blanco y pretender rebajar el nivel de gentes cultas y decentes hasta equipararlas a la horda que, según se ha dicho, insulta, mata y viola".

Las reflexiones sobre la virtud que hacía Previsión abrieron un campo muy amplio desde el cual se propuso una lectura republicana y crítica de una serie de fundamentos culturales en los que se basaba la racialización en la República temprana. A partir de la valoración de la virtud, el periódico abrió un campo de reflexiones desde la mujer afrodescendiente, sobre el racismo como factor de empobrecimiento cultural y espiritual de la población cubana afrodescendiente. De igual forma cuestionó las especificidades del racismo hispánico que se desarrolló en Cuba promoviendo una supuesta pureza racial blanca, así como

los supuestos identitarios de la nación que se fundamentaban en ese racismo. Previsión incorporó en sus análisis el papel central del mestizaje producto del cruzamiento interracial mediado por la violencia de la esclavitud, del racismo y de las diferencias entre las uniones legítimas y las ilegítimas; de igual forma, reclamó por el reconocimiento de la conflictiva composición interétnica de la nación trayendo a la memoria la impronta de la violencia sexual patriarcal y racial que se incubó en el esclavismo, mientras demostró mediante referencias históricas la compleja composición étnica de España con el objeto de desmontar las pretensiones de cientificidad del racismo criollo.

En un artículo significativamente titulado "Ellos y Nosotros", el editorialista, cuyo nombre no se puede identificar en el número consultado, ironiza sobre la conversación que sostuvo con un *pálido* (blanco) al que catalogaba como un nostálgico de la época de la esclavitud, pero "sin un centavo para comprarse un blasón". Como en varios otros casos en los que Previsión se refiere a las pretensiones raciales de los blancos cubanos, el artículo sostiene que el interlocutor al que se refería el periodista en realidad era un mestizo que, como muchos cubanos, escondía su "abuelo de Senegambia" y negaba su pasado negro. Como para mostrar el papel político de una noción de pureza que no tenía ninguna base real pero que producía réditos económicos, políticos y sociales, el artículo narra que según el *pálido* los negros eran una "tribu de parias" y que era una gran concesión que se les dejara sentar en un café junto a un blanco. "Según él (los blancos) han cedido tanto que se abrazan y comparten mítines políticos. Como muchos blancos, cree que los negros deben darse por satisfechos con haber alcanzado una media docena de puestos secundarios en las elecciones, y poder vestir al sistema de democracia" (Previsión, octubre 20 de 1909).

Las pretensiones de objetividad de la raza blanca eran también cuestionadas por el propio Surín, quien identificaba al blanco cubano como un "producto del negro modificado". De igual modo, los articulistas de Previsión no dejaron de recordar la composición multiétnica de la misma España, de cara a mostrar la debilidad estructural del racismo hispano en Cuba: en una columna llamada "Cinematógrafo cubano", publicada el 10 de noviembre de 1909, que tenía como objetivo mostrar cómo los medios de comunicación racializaban las noticias, el editorialista, al ironizar sobre las pretensiones aristocratizantes de los españoles en Cuba y sobre los impactos del racismo, dice: "Por ejemplo, MELITÓN, meditado y estudiado es un nombre propio, de un español, que puede tener las mismas intransigencias hoy en la Cuba Libre que en la época de la *ominosa*: puede ser el nombre también de un plantel de educación donde un extranjero negrófobo babea su odio contra los hombres de piel oscura, recordando quizá que su desgraciada patria, esclava de tantas razas lo fue ocho siglos de los negros del continente africano".

En un artículo del 15 de octubre de 1908 se cuestiona las categorías racializadas y se sostiene que el racismo en Cuba funcionaba como un sistema que servía para esconder las relaciones ilegítimas asociadas a la violencia de género inherente al esclavismo y al pos-esclavismo. Desde esa óptica, en la breve nota se criticaba la clasificación racial, se cuestionaban las pretensiones de pureza racial, reconociendo el mestizaje de la nación, y se desvirtuaban las acusaciones de racismo contra las organizaciones afrodescendientes: "¿Quién inventó el famoso calificativo de 'raza de color'? ¿Los pertenecientes a la raza en cuestión o aquellos otros que siempre han pretendido ocultar el fruto de sus amores ilícitos en el cruzamiento con mujeres distintas a su raza? ¿Quiénes son los racistas, los que sufrimos las inconsecuencias

sociales? No... son racistas aquellos señores envanecidos de pertenecer a la clase que se llama *directora* de los asuntos del país, que les ha dado en creerse, porque sí, con el derecho de explotarnos en todo sentido y hasta el fin de la existencia".

La crítica radical al racismo hispánico y al mestizaje asociado a la esclavitud es reflexionada por Pedro Ivonet en una carta a su amigo Miguel Gómez García fechada el 9 de febrero de 1909, en la que le anuncia su desafiliación del Partido Conservador y su afiliación al PIC, porque "es preciso no perder tiempo y sacudir el yugo que pretenden ponernos nuestros sobrinos, hijos de nuestras hermanas, nietos de nuestras madres y bisnietos de nuestras abuelas, que fueron negras africanas; y esta es la ascendencia de los bribones que cuando ven el peligro nos llaman Tío para que los salvemos del atolladero, y en la paz, que nos conformemos con ver individuos que no se sabe de dónde han salido, disfrutando de las jerarquías militares, civiles y políticas que hemos ganado a tiro limpio. Si tenemos la debilidad de esperar unos años más, acabaremos por ser la burla de una sociedad corrompida y el oprobio y baldón de nuestra raza, ¿habremos de consentir con estúpida indolencia el despojo y la ignominia con todos sus vejámenes?" (En: Ramos Cárdenas, 2016, 32).

Desde una clara defensa del humanismo y desde una clara consciencia de la experiencia del racismo, Previsión formuló una crítica radical al poligenismo y a las nociones de atavismo criminal que se sustentaban en la antropología física y colonialista africana. En un artículo publicado en "Batería de Rebote" se rechaza el concepto de hibridación, mientras se resalta la evidente capacidad de cruce entre todos los seres humanos, con el objeto de mostrar que las razas son simplemente "formas distintas de una misma especie", al tiempo que se definía claramente la naturaleza mestiza del ser humano: "Los hombres son unos mestizos en cierto número de razas, que conservan,

por la herencia y por la acción de los medios, su tipo característico y forman una especie única" (Previsión, noviembre 10 de 1909). Mientras, en el artículo "Nuestro Primer Acto", publicado el 30 de septiembre de 1908, retomando a distintos naturalistas, se declara no sólo un monogenismo radical, sino que se recuerda el origen común de la humanidad en África: "La composición de la piel es tan esencialmente la misma en todas las razas que M. Flourens no ha reparado en deducir del examen concienzudo esta consecuencia perentoria: 'Cuando comparamos a la ligera y sin intermediario alguno la piel del hombre blanco con la piel del hombre negro o a la piel del hombre rojo, nos sentimos inclinados a suponer para cada una de dichas razas un origen distinto; mas, si pasamos del hombre blanco al hombre negro o al hombre rojo por medio del kabila, el árabe o el moro, y nuestra atención se fija sobre todo en la parte colorida de la piel en el hombre de la raza blanca, no es ya la diferencia lo que nos pasma sino la analogía...'"; al tiempo que les recuerda a los racistas desde el naturalismo el origen común de la humanidad en África.

De otra parte, las nociones de humanidad, cívica y virtud a través de las cuales Previsión pretendía romper las bases del racismo, buscaban la dignificación de la familia y la mujer negra, y cuestionaban la desinstitucionalización intencional que promovía el racismo en la socialización primaria de los afrodescendientes. En el periódico se expresaron una serie de voces femeninas negras, mediante cartas y colaboraciones que llegaban a la redacción del periódico, en las cuales se revelaba un rico proceso de redefinición de la subjetividad estimulado por los foros antiracistas y democráticos como el que estaba construyendo el periódico. Las voces de las mujeres afrodescendientes se revelaban dispuestas a asumir un lugar ético e intelectual que cuestionaba los estereotipos impuestos por el racismo, al

tiempo que reforzaban un republicanismo en el que se promovía la construcción de una nueva subjetividad negra, anclada en la responsabilidad social.

La lectora Pastora Mena envío algunas contribuciones, entre las cuales había una fechada en septiembre de 1908, en la que se comprometía desde un centro de instrucción al que estaba vinculada, a difundir las ideas de Evaristo Estenoz y del periódico Previsión, "por haber hallado en él conceptos dictados por la más sana razón", enfatizando además la valía del periódico para la formación cívica: "Este Centro, es el más humilde que existe en esta ciudad, y así y todo el único que procura alimentar el cerebro de sus socios y simpatizadores con la savia vivificadora de la instrucción. Aprovecho la ocasión, para ofrecerme a Ud. como la más humilde obrera intelectual y entusiasta admiradora y compatriota invariable".

Poco tiempo después, con fecha 30 de octubre de 1908, la misma Pastora envió una colaboración más extensa titulada por el periódico "Apreciaciones sobre la Agrupación Independiente de Color". En esta sencilla carta, la autora resalta la importancia crucial de la Agrupación Independiente para la creación de una esfera cívica negra; y desde una valoración de su yo enunciativo, como mujer, Pastora controvierte las teorías antropológicas basadas en el innatismo y las sustituye valorando la instrucción, la educación y la virtud cívica como fundamentos del lugar de los afrodescendientes en la república, a la vez que rechaza radicalmente la discriminación a los negros promovida por el innatismo, así como la animalización que se hacía de ellos por el uso instrumental que se promovía tanto en la milicia como en el mundo laboral, y desde imágenes y prácticas derivadas de los supuestos antropológicos esencialistas:

"En la naturaleza hay cuerpos que nacen, crecen y mueren; y hay otros que surgen sin poseer ninguna de las propiedades

mencionadas, y se llaman montañas. Así sucede con la prestigiosa Agrupación organizada con el nombre 'Organización Independiente de Color'... Respeto opiniones ajenas, porque tengo las mías, a pesar de mi sexo, mas, ¿cómo es posible detener al sol en su carrera? ¿Cómo mandar al corazón que detenga sus latidos, ni al cerebro que deje de crear fantásticas imágenes? Hoy más que nunca, el que nada sabe está en el deber de aprender algo para que desaparezcan aquellas frases ofensivas –'ese es un estúpido –no importa que fuera valiente en la lid– cuando sólo sirve para limpiar establos', y sin embargo en las otras razas los hay que tienen poca cultura y sin embargo (sic) tienen grandes representaciones. En las clasificaciones de raza que han hecho algunos naturalistas juzgan con poco desarrollo nuestro cerebro; será por eso que nos colocan siempre en última fila, sin tener en cuenta que la civilización todo lo modifica, y que según el agua contribuye al desarrollo de las plantas, así también el estudio desarrolla la inteligencia, siempre que el individuo conserve en estado armónico todas sus facultades. Hoy Cuba cuenta con hombres de color que abrazan todas las esferas del estudio científico, y eso demuestra que nuestro cerebro es factible del mismo desarrollo y fructuoso cultivo que el de la raza blanca... No podemos hablar con resentimiento de todos los blancos, pero lo cierto es que la mayoría nos tratan con repugnancia y cualquiera de nosotros que tenga alguna educación, no se escapa que a nuestras espaldas digan: 'Lástima que sea de color'. La distinción hiere, porque juntos combatieron, y al repartir las armas, no se buscó que la una tuviera la empuñadura negra y la otra blanca: allí se medía el valor, aquí el color. Pastora Mena".

Igualmente, el periódico Previsión resultaba especialmente atractivo para lectores y lectoras que formaban parte de las sociedades de ayuda, instrucción y socorro que existían tanto

en Cuba como en los Estados Unidos, como lo evidencian las correspondencias enviadas por la Unión Martí-Maceo desde Tampa, que promovía actividades literarias y recreativas entre los cubanos afrodescendientes.

La carta firmada por "Una Bayamesa" con fecha octubre 27 de 1908, empieza resaltando la presencia de la subjetividad femenina negra dentro del periódico, así como su capacidad de estimular en la formación de las mujeres negras como actores políticos, lo cual es el resultado del tipo de problemáticas que asumía el periódico. Así, la bayamesa sostiene que desde que leyó el primer número se sintió "cubana y con derecho como todos los nacidos en este territorio. ¿Y cómo no tributarle a la mujer negra su cordial saludo y alentarlo, en su obra grandiosa, si ella más que nadie sufre las inicuas ideas de los que forman un grupo autócrata? Nosotras no queremos permanecer por más tiempo relegadas al olvido. Aspiramos a salir de este camino estrecho y obscuro (sic); no ser agostadas por los vendavales de la inclemencia en que almas fementidas pretenden seguir oponiéndonos una barrera para la adopción de nuestras prácticas".

La bayamesa reconoce también el papel crucial que cumplía el periódico para el empoderamiento político de los cubanos afrodescendientes y el liderazgo de Estenoz, por tener la valentía de mantener abierta esa ventana de opinión pública subalterna: "Los blancos, usurpando un derecho, a costa de sangre ganado, tienen su excusa diciendo que no tenemos aptitud para el desempeño de los destinos públicos, pero usted que a nada teme, se eleva a tal excelsitud, aún más allá de ese horizonte amenazador y a la vista de inminente peligro, con su aureola prestigiosa, aprovecha esta ocasión para con sabias doctrinas y fe inquebrantables ponernos al nivel de los demás. Si todos los negros se sintieran negros como se siente usted, y sin avergonzarse reclamaran en justicia el derecho que nos corresponde, las

cosas en Cuba marcharían de diferente manera. Prosiga; Ud. es nuestra guía, ya vemos un cúmulo de esperanzas y palparemos si la mujer negra se halla o no al nivel de la blanca. Perdone la molestia que le haya ocasionado leyendo mis insulsas palabras. Que el triunfo esté siempre en su empresa, es cuanto le desea, una bayamesa".

En una carta fechada el 28 de octubre de 1908 y firmada por "una holguinera", la remitente habla desde su experiencia como madre, esposa y como profesional que ha sufrido los estragos del racismo, y desde la reivindicación de su voz femenina reconoce y apoya el papel crucial que prometía cumplir el periódico y el partido: "Señor Evaristo Estenoz: después de saludarle y desearle éxito en la causa que usted defiende, le manifiesto que su nombre me era desconocido hasta el día en que por primera vez pude leerlo en Previsión, el día 30 de agosto próximo pasado. Por lo cual no me cansaré de felicitarlo y desear el triunfo de nuestra raza en las próximas elecciones. El hombre de color debe separarse de los partidos políticos y hacer política aparte así sea por dignidad. Yo lo tendré al corriente de las injusticias que se cometen aquí. Ud. sabrá que yo soy la esposa de un veterano del 68 que combatió en el 95, y que ha recibido varios balazos sin llegar más que a capitán. Sin embargo, en este pueblo hay muchos que, por ser blancos, sin haber otra cosa que majasear en la guerra del 95, habiendo pertenecido los más a las guerrillas españolas en épocas anteriores. Mi madre no tenía más amparo que dos hijos, uno de 24 años y otro de 17, pues bien, la guerra los mató y en la paz habiendo educado a una hija en la noble profesión de maestra, no ha podido ejercerla por el sólo delito de no ser blanca. Sin embargo, las hermanas de los guerrilleros la están ejerciendo. Pero éstas son blancas. Me despido deseándole un triunfo completo. Una cubana holguinera".

En rigor, el periódico había identificado el foro abierto por las mujeres como una de las áreas claves para su propia existencia. En una nota publicada en noviembre de 1909, se resalta el papel crucial que tienen las mujeres negras en la transmisión dentro del hogar de una cultura cívica y política, a la vez que reconoce su función como "guías políticas" de la familia.

"Digno Ejemplo. Es el que vienen dando nuestras mujeres, en todas partes y especialmente en la provincia de Matanzas, donde en pueblos como en Colón el entusiasmo, la compenetración y el deseo de reivindicación ha batido primero en el corazón de nuestras mujeres y estas adelfas del bien, inspiradas por el sentimiento de solidaridad y regocijo que debemos sentir todos, convertidas en guías de sus maridos y hermanos, y en Agentes del Partido Independiente de Color, propagar sus doctrinas y propagar la moralidad haciendo que todos se den cuenta lo conveniente que es para la raza de color, el que se forme un núcleo político capaz de hacer compartir las responsabilidades del poder con los otros partidos existentes; y para que así sea, las propias mujeres inscriban a sus maridos y hermanos y hacen que se inscriban los hombres de color en las listas de la Comisión Gestora del Partido Independiente de Color".

Junto a la valoración de las virtudes cívicas, Previsión propuso una relectura de la familia y de la subjetividad negra a contramarcha de las teorías atavistas. En una importante serie de reflexiones el periódico mostró cómo el sistema racial, para su propio interés, mantenía sumida a la población afrodescendiente en una serie de prácticas desinstitucionalizadas, las cuales, vale recordar, constituían material empírico desde el cual se sustentaban las teorías antropológicas del atavismo. Junto a un análisis descarnado de la relación entre la ilegitimidad de las uniones maritales entre las familias negras y la desposesión que resultaba de la inexistencia de derechos de herencia que

se producían por esa ilegitimidad, Previsión plantea la urgente necesidad de institucionalizar las uniones maritales como una forma de frenar la desposesión que golpeaba a los cubanos afrodescendientes: Así en el número del 25 de noviembre de 1908, una nota del periódico sostiene:

"Se hace necesario que, a semejanza de algunos Estados de la unión, se procure dar un estatus civil semejante al matrimonio a quienes viven en concubinato... Nacen en Cuba más bastardos que en ningún otro país; están sobre todo los lazos de familia tan relajados, que es raro el pueblo, el batey, la colonia, en que no se vea un hombre viviendo maridablemente con tres o cuatro mujeres... Después, buscar un estatus para estos bastardos, fruto de la herencia brutal de la pasada servidumbre. Se hace necesario buscar un medio para que los que se casen habiendo tenido hijos ya con la mujer a que se unen, queden estos ipso facto reconocidos con derecho a herencia. Los representantes de la raza de color deben tener presente que dentro del expediente actual cuesta lo que un pobre trabajador nunca tendrá, reconocer un hijo. El que esto escribe ha recorrido algunos expedientes de esta clase y sabe que lo que menos cuesta reconocer un hijo es media onza oro; así que mucha tierra, mucho dinero que representa el trabajo honrado y laborioso de los negros se ha perdido y se pierde a la muerte de los que lo acumularon; es pues honrado y patriótico evitar esto, al par que debemos dar estado social a la raza de color, por la creación de la familia honrada y legal, debemos buscar su engrandecimiento económico; y lo primero es que el negro sepa que al morir, su herencia va a sus hijos, a su carne y no a las manos de un escribano o abogado listo, o a las manos del Estado".

En medio de la campaña de críticas racistas a los afrocubanos, de la persecución a los ñáñigos, de las teorías atávicas que ligaban la religiosidad afrocubana al crimen (Naranjo Orovio, 1998; Bronfmann, 2002), Previsión mostraba cómo, paradójicamente, al tiempo que se criminalizaba la cultura popular afrodescendiente, los partidos políticos incentivaban y patrocinaban las festividades religiosas populares como lugares de ejercicio clientelar: "Decimos esto porque no pasa un solo día sin que la prensa no nos diga de una fiesta africana; unas veces la Iglesia Romana sirve de apañadora como sucedió en Regla o en Matanzas; otras veces el Alcalde del pueblo y el Juez asisten a las fiestas y aplauden las contorsiones grotescas al son del torpe *tambor* como sucedió en Corral Falso... en fin, en esta provincia de Matanzas, donde aún hay muchos que sueñan con gusto en los tiempos en que el negro hacía azúcar gratuitamente... aquí la cruzada para el desprestigio de la masa negra es escandalosa. Los caciques políticos para alcanzar votos ofrecen dejar salir los *bembes, los ñáñigos;* en Matanzas ha habido domingo que a ciencia y paciencia de las autoridades y con premiso del señor Alcalde ha habido hasta *diablitos* en la calle" (Previsión, octubre 20 de 1909).

En un artículo del 15 de octubre de 1908, Previsión denunciaba el modo instrumental como el sistema racializado reforzaba los hábitos desde los cuales nutría sus teorías atávicas, al tiempo que negaba el empoderamiento civil de los afrodescendientes. En este artículo también se asocia la abyección que atraviesa a todos los estamentos populares con el intencional abandono del Estado: "Dígame: a no ser en épocas de elecciones, ¿Se hace algo en Cuba para elevar al negro? ¿No se consiente el tambor, el brujo, el ñáñigo y todo lo demás para degradar y envilecer al negro? ¿Cuántas leyes ha aprobado la cámara de Cuba tendentes a organizar la familia no ya negra sino blanca también? ¿No sabe el ilustrado articulista que en los campos de Cuba viven en igualdad pasmosa de ignorancia y abyección moral tanto el blanco como el negro? ¿Quiere el

articulista acompañarnos en Matanzas, la Habana, y otras ciudades a casas de madres de santos, blancas de pura cepa isleña? ¿Y si estamos todos en igual nivel moral, por qué el articulista, por el hecho de pedir los negros, lo que de justicia les corresponde, los amenaza con el coco de la anexión?"

La relación del bipartidismo con la cultura popular revelaba cómo el sistema racista exaltaba con fines electorales las mismas imágenes con las que encasillaba a los cubanos afrodescendientes en el atavismo físico y cultural. Las críticas de Previsión al uso instrumental de la cultura popular afrocubana revelaban que, mientras el sistema podía tener ambigüedades respecto a la valoración de los legados populares, evidenciaba su radical incapacidad de asumir los reclamos de igualdad jurídica, civil, económica o política de los cubanos afrodescendientes.

Una de las áreas estratégicas en donde se revelaban con fuerza los efectos perversos de la desigualdad era el ámbito jurídico, y por ello Previsión formuló importantes reflexiones y propuso una serie de reformas encaminadas claramente a neutralizar los efectos de la criminalización que recaía sobre los afrodescendientes.

El artículo ya referido de José A. Jiménez titulado "Somos liberales" del 1 de diciembre de 1908, constituye uno de los análisis más ricos desde un punto de vista claramente republicano y democrático radical, tomando como fundamento una serie de puntos del programa del Partido, entre los cuales sobresale el ámbito jurídico. Jiménez sostiene que en dicho programa sobresale un "liberalismo, más progresista que todos, el cual respira un aventajado practicismo respecto al proletariado". Para Jiménez es fundamental redefinir los tiempos de paz luego del protagonismo que tuvieron los afrodescendientes en la guerra, y proyecta que el Partido ahora en la paz trabaje para que "la cultura progresista del negro tenga toda la uniformidad que la civilización demande".

En el contexto republicano Jiménez enfatiza en la necesidad de "sacar al negro de la abyección en la que se encuentre", lo cual no implica "perjudicar los justísimos derechos de nuestros hermanos blancos"; pero afirma que ningún proyecto nacional podrá hacerse de manera justa sin la participación de todos los que conforman la nación. En sus palabras, "los negros todos, pretendemos ayudar a levantar el digno pabellón nacional con nuestro patrio amor, y con la igualdad social y política; para poder, como buenos cubanos, alcanzar las prebendas con las que la República cubana, premia a sus hijos en concordancia a su dignidad y cultura".

Con la mirada puesta en las modalidades jurídicas que afectaban especialmente a la población cubana afrodescendiente, como ocurría con los juzgados correccionales en los cuales se imponían castigos en procesos sumarísimos y en los que casi todo el proceso quedaba a manos de la voluntad de jueces formados en las estructuras racistas, Jiménez proponía: "El establecimiento del jurado (que) es un avance hacia el progreso y la honradez, todas las naciones civilizadas por humanidad deben implantarlo, pues el pueblo que todo lo sabe, es el que tiene que dictar su veredicto".

Con el convencimiento de que la aplicación de la pena de muerte afectaba de manera especial a los más vulnerables, a través de la voz de Jiménez, el Partido y el periódico proponían un nuevo concepto de justicia en el que el castigo tuviera un componente más correctivo, al tiempo que establecían la necesidad de que el sistema se enfocara más en mecanismos regenerativos que punitivos, ya que estos, como la historia lo demostraba, eran selectivos, apuntaban a objetivos políticos y cobraban la vida de los más desfavorecidos: "La pena capital, el monstruoso oprobio del siglo XX, la menos humanitaria, el castigo más indigno de seres civilizados, debe abolirse radicalmente,

no ambicionamos recordar la pléyade de honrados patriotas como los hermanos Agüero, el venerable y anciano Goicuría y otros, que pagaron con su vida, el triunfo que hoy disfrutamos; nadie debe arrancar la vida, ni al delincuente, pues comete doble crimen... Los legisladores y filósofos progresistas entienden que la justicia, la civilización y la cultura, para difundirla hay que empezar creando; todo el que destruye, se demuestra un consumado decadentista, ni con la indigna pena de muerte se convence a los patriotas, ni se extinguen los criminales; para aquellos libertad y democracia, y para los otros la enseñanza cuadruplicada, y a más abundamiento, la creación de Barcos-Escuelas, la enseñanza reglamentaria y legislativamente obligatoria, la Universidad gratuita para todos los cubanos y cubanas, las escuelas politécnicas gratis, creando Escuelas Militares y Navales, más una ley que garantice en el servicio de las empresas públicas la preferencia de empleados cubanos, y repatriar por cuenta del Estado todos los cubanos que careciendo de recursos pretendieren retornar a su patria".

El último tema de Previsión al que quiero referirme es el de la migración dirigida, que se practicaba en la República temprana con el fin de poblar la isla del mayor número posible de europeos y reducir la presencia de la población negra en la nación. Tanto Previsión como el PIC reflexionaron sobre la migración como un derecho universal que cuestionaba las restricciones a la movilización de la población negra y el direccionamiento genocida del racismo de Estado. La política migratoria de la República temprana se destinaba a poblar la isla de europeos, norteamericanos y españoles; más, paradójicamente, inmediatamente después de la independencia, abría los brazos a la migración peninsular y empoderaba a los españoles que se habían quedado en la isla, al tiempo que debilitaba las condiciones que garantizaban la existencia y permanencia de los cubanos

afrodescendientes en la nación. De manera ocasional se admitía la llegada de población afrodescendiente proveniente de Jamaica o Haití para trabajo estacional en el campo.

En un artículo publicado en la columna "Cinematógrafo cubano", en octubre de 1909, se denuncia cómo la estructura racista de los cubanos permitió el empoderamiento de los españoles que mantuvieron una poderosa e influyente presencia en Cuba, expresada en los medios de comunicación como el Diario de la Marina. Para Previsión y para el PIC, los españoles y los cubanos blancos habían construido un frente común en contra del cubano afrodescendiente para apoyar una política migratoria que eliminara o debilitara la presencia negra en Cuba. Según Previsión, "el Diario Español, que para el pueblo español en nuestra tierra se publica a merced de los que en ella vivimos, trata a los ciudadanos de nuestra raza, que por desgracia tienen que aparecer en los sucesos policiales, en la misma forma que El Triunfo y La Discusión, diarios cubanos, con el propósito, sin duda, de no aparecer disminuido. A la procacidad cubana se liga la procacidad española cuando el objetivo es hacer el blanco de ella al sufrido negro cubano... Tal parece que para el Diario Español Cuba no es libre todavía; que aún impera en nuestra tierra el yugo tirano de sus coterráneos, desalojados de esta perla antillana con la colaboración decidida de los que despectivamente ellos llaman negradas".

El diario también denunciaba procedimientos implementados por el Estado para lograr la transformación étnica de la nación a partir de políticas migratorias. En una nota publicada el 12 de noviembre de 1908, se denunció cómo el gobierno de José Miguel Gómez negociaba la migración de trabajadores agrícolas de España, Portugal e Italia, cuando, según el periódico, tres cuartas partes de la población se encontraba sin trabajo, lo que afectaba especialmente a la población afrodescendiente en

el campo. El 10 de noviembre de 1909, en el editorial "El mensaje", se denunció la calamitosa situación de muchas familias de agricultores, industriales, comerciantes y obreros, especialmente negros, quienes eran sustituidos en los talleres por obreros españoles. En el artículo se reconoce la importancia de la migración, para la transformación industrial y agrícola del país, pero se sostenía que "el peligro es otro. El peligro está en que nuestros titulados Hombres de Estado renuncien o no renuncien a *blanquear* los horizontes so pretexto de la inmigración, y busquen o no busquen nuevos mercados, nuevos derroteros para nuestro azúcar y nuestro tabaco. Esto es preciso que lo vean los espíritus serenos".

El editorial especula sobre las posibilidades que tendría para el país no sólo la aceptación de mano de obra negra, sino que también avizora los beneficios económicos que podrían representar para el país la incorporación de élites económicas negras de otros países: "¿Y si abiertas las puertas de Cuba a todos los habitantes de la tierra, emigran a ella capitalistas negros, industriales negros, comerciantes negros, braceros negros procedentes de los Estados Unidos, de Jamaica y de Brasil ¿No se complicaría el problema? ¿Negaría el gobierno cubano la entrada a los negros americanos?"

En "Cinematógrafo cubano" del 10 de noviembre de 1909 el editorialista lanza una fuerte crítica al Secretario de Gobernación de José Miguel Gómez, quien propuso que los negros que se sintieran afectados por la política de migración del gobierno, se fueran a cortar caña, labor que nunca hacían los blancos, y se pregunta: "¿Por qué el General Gómez no cumple mejor con sus deberes de primer magistrado de la República, ordenando un verdadero catastro de los bienes del Estado cubano? Sabiendo cuáles son las tierras del Estado, ¿por qué no solicita de ellas la repartición a los cubanos que lo soliciten, prefiriendo

a los miembros del ejército libertador? Esta solución no llegará. Los negros cubanos fuimos el 68% del ejército libertador y en ese reparto nos veríamos favorecidos en una proporción *peligrosa* para los preocupados blancos cubanos. Estos prefieren que se dé una *inmigración blanca* y por familias, y darles a los extranjeros esa tierra cubana que viene negándosele a los cubanos con tal que no seamos propietarios de ellas los negros cubanos".

Asimismo, el diario denunciaba los intereses económicos que se movían detrás de las políticas migratorias que creaban mecanismos para evitar pagarles a los cubanos afrodescendientes los salarios dignos que se esperaban en un contexto post-emancipatorio. En un artículo sobre migración y braseros del 15 de octubre de 1908, el articulista sostiene que los negros ahora "no préstanse (sic) a trabajar por dos pesetas, como si fueran antiguos patrocinados, carne humana sin aspiraciones ni necesidades. ¿Qué es lo que persiguen la mayoría de los hacendados?: vender altos precios el azúcar y tener muy barata la mano de obra. Pero pasando el período electoral nuestra agrupación consagrará a este asunto su preferente atención y los braceros de color de las centrales verán colmados sus deseos, formando un poderoso gremio".

Como vimos, Previsión abría un foro de temáticas que representaban un serio desafío a los estereotipos raciales, culturales, sociales e intelectuales sobre los afrodescendientes, desde los cuales se había construido el racismo de Estado. De igual modo, el periódico se proyectaba como un foro público contra-hegemónico desde el cual se cuestionaba al racismo, y se prometía consolidar las bases doctrinales del Partido Independiente de Color. El partido y el periódico reconocieron la experiencia devastadora de la esclavitud, la guerra y las esperanzas que surgieron en ella de construir una democracia racial, así como

la traición y la revitalización del racismo en la República. Pero, como veremos, ante la existencia de un partido y un espacio de consolidación de una esfera pública popular y anti-racial, el sistema optó por cerrar las posibilidades de la política, y prefirió profundizar la ilegalización y la criminalización de Previsión y del PIC, al tiempo que se iban creando las condiciones para la masacre genocida del verano de 1912.

LA CRIMINALIZACIÓN DEL PIC Y DE PREVISIÓN: DISEÑANDO EL CAMINO HACIA LA MASACRE

Desde su fundación, el Partido Independiente de Color fue sometido a una atosigante persecución. En el primer mitin que organizaron la noche del 20 de septiembre de 1908 hubo una presencia masiva de liberales que les abucheaba mientras lanzaban vivas al presidente José Miguel Gómez y al senador Morúa Delgado, quien había iniciado una virulenta campaña por la ilegalización del Partido (Portuondo, 1950:30).

Entre los hitos de la persecución están los encarcelamientos de miembros del PIC y de su directiva, el cierre del periódico y la promulgación de la Ley Morúa que quitó las bases legales al Partido, la cual tomó poco tiempo, aunque estuvo mediada por importantes debates al interior de la Cámara y el Senado: el 10 febrero de 1910, fue aprobada por la Comisión de Justicia y Códigos del Senado la Enmienda a la Ley Electoral, que había sido presentada por Antonio González Pérez, Tomás A. Recio y Martín Morúa Delgado, en la cual se sostenía que no se consideraría ningún partido, grupo o asociación política constituida por individuos de una sola raza o color, ni de una clase con motivos de nacimiento, riqueza o título. El 14 de febrero, luego de días de un intenso debate, el Senado aprobó la enmienda en su totalidad.

En sentido estricto, la enmienda no debería haber tenido aplicación respecto del Partido Independiente de Color, ya que si bien éste enfatizaba en la lucha para cambiar la matriz racial que incidía en las desigualdades que afectaban a la población afrodescendiente, su composición era multiétnica y su base programática era de carácter universal, y buscaba la democratización real de toda la sociedad cubana. Portuondo Linares ofrece una explicación convincente de la Enmienda Morúa: luego de la derrota del PIC en las elecciones de noviembre de 1908, resultado de su corta existencia y de la serie de trampas que le hicieron los partidos liberal y conservador con el objeto de "ahogar" a sus candidatos y a los candidatos negros en general, el Partido, en vez de desmoralizarse, tomó la decisión de realizar una fuerte reorganización interna. Igualmente, otra de las razones de la derrota electoral del PIC se ancló en el campo de las costumbres políticas inherentes al clientelismo, ya que muchos electores tenían comprometidos sus votos con los partidos tradicionales mediante un mecanismo conocido como "empeñar la palabra". De acuerdo con Portuondo, tras la reorganización del Partido, después de la derrota de noviembre, las adherencias crecían de manera significativa, así como el empeño de la palabra de los electores a su favor.

La reorganización del Partido auguraba perspectivas positivas para las elecciones de 1910, cuando se renovarían los municipios, los Consejos Provinciales y la Cámara de Representantes. Y dado que ya cumplía el requisito de haber participado en las elecciones anteriores, como lo exigía la Ley electoral, se encontraba habilitado para participar en los comicios de 1910; y las adhesiones, el proceso organizativo y los amplios compromisos de palabra que lograban pactar, le hacían aparecer como un rival importante en esas elecciones. De acuerdo con Ramos (2016:55) había serias evidencias de que Pedro Ivonnet, un

seguro candidato del PIC, se proyectaba como firme ganador de la gobernación provincial del Oriente en las elecciones de noviembre de 1910.

En ese contexto, Morúa tenía un especial interés en anular al Partido que ganaba cada vez más presencia entre los militantes desilusionados tanto del bipartidismo como de los pocos representantes afrodescendientes, que como el propio Morúa, se habían desconectado de las crecientes necesidades de sus bases y se habían limitado a consolidar sus posiciones y carreras políticas personales. Las agresiones contra los cubanos afrodescendientes, incluidos antiguos combatientes del ejército, iban en aumento y Previsión se había convertido en un medio donde se publicaban cada vez más denuncias que develaban el peso del prejuicio racial y la violación de los derechos, y se describían las alianzas de los criollos cubanos, los españoles y los norteamericanos contra los cubanos afrodescendientes. Previsión denunciaba incluso las violaciones a los derechos que se daban en la misma presidencia, como lo registra una nota formulada pocos días antes de que Estenoz fuera a prisión, en la cual mostró un decreto firmado en enero de 1910 por Gómez que autorizaba la llegada de cincuenta braceros puertorriqueños, bajo la condición de que fueran blancos.

En un ambiente cargado de vejámenes, discriminaciones, encarcelamientos injustificados, obstrucciones al acceso al espacio público y negación de la prestación de servicios a los cubanos afrodescendientes en los lugares de diversión, Previsión publicó un suelto el 30 de enero de 1910, en el cual, con una gran exaltación, dijo:

"Todo hombre de color que no mate instantáneamente al cobarde agresor que lo veje en un establecimiento público, es un miserable indigno de ser hombre que deshonra a su patria y a su raza. El Partido Independiente de Color sólo dejaría de

existir cuando un negro castigue severamente, matando como un perro cualquiera, a esos que vienen a Cuba a humillar a los hermanos de Maceo y el gobierno los alentara y protegiera. Ese día el partido habría terminado su misión evolutiva" (Previsión 30 de enero de 1910, "Al gobierno y a los negros de Cuba"). El Periódico también había arreciado las denuncias contra el gobierno de Gómez. El 6 de febrero de 1910 Estenoz había escrito un artículo en el que condenaba la corrupción que se había instaurado en la presidencia, y el modo como se usaba la lucha contra el PIC con el objetivo de tapar las falencias administrativas del gobierno: "Razón teníamos al decir que esta sociedad tiene el sentido moral perdido. ¿No sería mejor que el General Gómez tratara de probar al pueblo de Cuba que no es cierto que se gasta 70,000 pesos en desmoralizar, en infringir la Constitución? La Ley dice: 'ningún empleado podrá percibir dos sueldos del Estado'. Y, sin embargo, ¿cuántos no están devengando crecidísimos sueldos como empleados y como esbirros? Si esto no es una inmoralidad que el General Gómez consiente, que venga Dios y lo diga, que pruebe la legalidad de esos empleados de la Secretaría de Agricultura que cobran más de un cuarto de millón de pesos sin trabajar y sin que nadie lo conozca".

La radicalización de las publicaciones hizo que Evaristo Estenoz pasara una gran parte del año 1910 en prisión: el 6 de febrero, acusado de violación de la ley de imprenta, fue condenado a sesenta días de cárcel al mismo tiempo que se aprobaba la Ley Morúa. El 11 de febrero recibió una segunda condena de 120 días más en prisión, y fue liberado el 23 de febrero por una amnistía dictada por el Congreso; sin embargo, la persecución continuaría y Estenoz volvería a prisión en abril, hasta octubre de 1910.

Desde la prisión, la dirección del PIC hizo pronunciamientos encaminados a quitarle el sustento a la Ley Morúa, enfatizando

el carácter pluriétnico y político del Partido, y planteando que, por el contrario, la exclusión racial estaba en la forma de organización política y social dominante: "En nuestros comités están afiliados individuos de todas las razas que pueblan esta isla y sus variedades. Étnicamente, somos la expresión más pura del criollismo. Nuestras tendencias están muy claramente especificadas en nuestro Programa: queremos la república igualitaria sin odiosas pretensiones de raza. Queremos que la inmigración sea libre para todas las razas. Claro y manifiesto es nuestro propósito: humano, natural y político". E irónicamente remataba diciendo: "Esa ley que el Senado ha aprobado ya, sólo va dirigida contra los partidos Liberal y Conservador, que tienen la tendencia racista de que la única emigración que pueda venir a esta Isla sea blanca y por familia. Esa ley es contra el presidente de la República, que autorizó a la Guantánamo Sugar Company la importación de cincuenta trabajadores portorriqueños, que tenían que ser blancos, porque de otro color no podían venir a Cuba" (Ramos, 2016:44).

La anulación de la Ley Morúa y la vuelta a la legalidad del Partido fueron expectativas reales que derivaban del impacto positivo que el PIC venía ganando entre los electores, así como de las negociaciones directas con el Ejecutivo y con las discusiones que se daban en la Cámara y el Senado. En rigor, podría decirse que el mismo levantamiento del PIC en 1912 no fue una acción militar, sino una movilización política, sin pertrechos y sin armas, que partía del criterio de que culminaría con la anulación de la Ley Morúa y la legalización del PIC. El gobierno y la dirigencia del PIC mantuvieron permanentes contactos y conversaciones encaminadas a la legalización del Partido, al tiempo que los conservadores habían manifestado su desacuerdo con la Ley. Por su parte, el veterano político Juan Gualberto Gómez se pronunció contra dicha ley, como lo habían hecho

dentro de la propia Cámara Salvador Cisneros Betancourt y Cristóbal de La Guardia, así como González Lanusa y Lino Dou en el Senado.

La enmienda Morúa eliminaba las opciones políticas del PIC de participar en las elecciones, al tiempo que el sistema judicial y policial continuaba la represión en contra de los dirigentes. El 22 de abril, Estenoz, los dirigentes y un significativo número de adherentes al Partido fueron nuevamente encarcelados y condenados al pago de fianzas desorbitantes, que apuntaban a quebrarlos financieramente, acusados de asociación ilícita y luego de conspiración para rebelión. Detenidos, sin embargo, continuaron la lucha por la legitimación, y en una carta enviada desde la cárcel de la Habana pedían a la Cámara de Representantes su intermediación en la liberación de los miembros del PIC, como forma de evitar la deshonra de que el Partido no participara de las celebraciones del aniversario del fin de la intervención norteamericana el siguiente 20 de mayo: "Sr. Presidente y miembros de la Cámara de Representantes. Vosotros sabéis más que nosotros mismos los móviles que nos impulsan a organizarnos en partido político: la República igualitaria sin odiosas pretericiones de raza. No necesitamos benevolencia de nadie, deseamos que el 20 de mayo de 1910 no esté manchado de la labor antipatriótica que se ha realizado en contra de nosotros. Lo deseamos así, porque nuestro dolor sería ilimitado, pues mientras nuestras familias lloran nuestras desgracias ocasionadas por un espíritu injusto e incalificable de odio hacia la exaltación de la raza negra, los enemigos de la revolución redentora que culminó en el establecimiento de esta República, serían los primeros en apurar el champagne en la fiesta de la nación que se verificaría el 21 de este mes. A vosotros, Senadores y Representantes encargados de velar por el prestigio y buen nombre del pueblo de Cuba, nos dirigimos para que os ocupéis de discutir y resolver

nuestra situación presente, para que no se manche la nacionalidad cubana con un acto tan injusto como antipatriótico. Cárcel de la Habana, 16 de mayo de 1910" (Ramos, 2016:51).

A pesar de que no se demostró ninguno de los cargos que se imputaban sobre los miembros del Partido, recién el 11 de octubre serían liberados Evaristo Estenoz, Plácido Pérez y Gregorio Surín, quienes retomaron inmediatamente la campaña contra la Ley Morúa y se dedicaron a buscar los fondos para pagar las fianzas exigidas a los otros miembros del PIC que continuaban encarcelados (Portuondo, 1950:129). La constancia en la lucha contra la Ley Morúa aumentó el prestigio y las adhesiones al PIC, lo cual permite entender la participación tan amplia de sectores populares en el levantamiento de 1912, así como las dimensiones de las bajas que se produjeron. Ratificando su carácter republicano y universalista, y en concordancia con los principios que guiaban el programa de los independientes, los miembros del PIC enfocaron su tarea política en desmontar la Ley Morúa y recurrieron a negociaciones en la Cámara, donde contaban con el apoyo de representantes influyentes tanto del partido liberal como conservador. Sin embargo, las posibilidades de la derogatoria de la Ley Morúa y de la legalización del PIC se cerraron en el marco legislativo a inicios de mayo de 1912, ante lo cual la directiva del Partido se reunió y por mayoría absoluta optó por la vía armada. A pesar de su oposición a la decisión, Evaristo Estenoz viajó al Oriente y el 20 de mayo de 1912 iniciaría la movilización del PIC, que menos de dos meses después se sellaría trágicamente como la cima a la que llegaría la consolidación del racismo de Estado que se dio en la república temprana en Cuba.

RAZA, RACISMO Y GUERRA DE RAZAS: LA PRENSA CONSERVADORA Y LA MASACRE DEL PARTIDO INDEPENDIENTE DE COLOR

La reconstrucción de la masacre del Partido Independiente de Color desde las notas del periódico conservador el Diario de la Marina, muestra cómo el Estado racializado deslegitimó las aspiraciones políticas del Partido y activó la maquinaria racista a nivel sociocultural, jurídico, policial y militar hasta culminar en la masacre. La reconstrucción de los hechos devela cómo el Estado recurrió a su poderío institucional, y permitió el uso de todos los recursos policiales y militares contra el PIC en particular y contra la población cubana afrodescendiente en general. La narración de los hechos desde el Diario de la Marina muestra cómo la masacre del PIC sintetizó la consolidación de citado racismo de Estado.

El criterio necropolítico (Mbembe, 2011) de "guerra de razas", que había sido inventado por las élites blancas del continente después de la revolución haitiana (Lao, 2019; Helg, 1997), operó en Cuba como un dispositivo que justificó las acciones del Estado y de amplios sectores sociales que terminaron con la vida de entre tres mil y cinco mil cubanos afrodescendientes en los meses de mayo y junio de 1912. Al catalogar la lucha anti-racista del PIC como la promoción de la guerra de razas, el poder racializado de la República temprana de Cuba sacó la lucha del PIC del terreno político, y la llevó al campo de las teorías antropológicas que desde mediados del siglo XIX establecían una diferencia radical e insuperable entre los "blancos" y las "razas de color", al tiempo que trasladaba la lucha al campo de los miedos sociales.

El libro *La guerra de razas: negros contra blancos* publicado por el periodista y reportero Rafael Conte y por el veterano José

M. Capmany el mismo año de la masacre, sintetiza los criterios con los que se utilizó ese concepto de guerra: por un lado, las teorías racistas sostenían que blancos y negros ocupaban lugares radicalmente opuestos, que estaban en una confrontación bélica fundamentada en la biología, lo que llevaba a la conclusión de la inevitable necesidad de la destrucción de los negros: "Los cubanos caucásicos y los cubanos africanos luchan entre sí por las mismas razones que desde que el mundo es mundo han tenido para combatir y exterminarse los hombres de distinto origen. Es el problema eterno: desde los tiempos más remotos, toda la historia de la humanidad se ha reducido a una perpetua e implacable lucha de razas. Cuba no ha podido sustraerse a la ley general..." (Conte y Capmany, 2011:s.n). Según estos autores, al comparar la situación cubana con otras experiencias donde se ha dado el conflicto racial como en Europa, la situación en Cuba es más dramática por la imposibilidad de la mezcla racial entre negros y blancos: "Tratándose como se trata de caucásicos y etiópicos, la mezcla es imposible, puesto que ni aun por medio del cruzamiento continuado y científico, puede lograrse la desaparición total de una de las dos razas en provecho de la otra". En este sentido, una vez se declaró el levantamiento del Partido Independiente de Color dentro de la matriz racial, sólo se concluye con la fatalidad de la destrucción de los negros: "Las dos razas que pueblan la República de Cuba se han declarado recíprocamente la guerra, han venido a las manos, han hecho correr la sangre; y de hoy más, el profundo recelo de los blancos servirá de contrapeso al odio inextinguible de los negros. Uno de los dos bandos tiene forzosamente que sucumbir o someterse: pretender que ambos convivan unidos por lazos de fraternal afecto, es pretender lo imposible" (Conte y Capmany, 2011:s.n).

El otro criterio con el que operaba el criterio de la guerra de razas recurría a la memoria del esclavismo, y actualizaba el

miedo social al catalogar a los "negros" como un grupo dispuesto a vengarse de las secuelas de la dominación esclavista. La eficiencia de este recurso estaba en que a la vez que se convertía a los levantados en potenciales asesinos y depredadores sexuales, constituía un eficiente llamado a los "blancos" a organizarse contra los "negros" para su defensa propia y la de sus mujeres. En términos de Conte y Capmany el levantamiento de 1912 era "un brote racista, una protesta armada de los negros contra los blancos, de los antiguos siervos contra los antiguos señores", al tiempo que acusaban a Estenoz, Ivonet, Surín, Lacoste, de recurrir "al criminal expediente de excitarlos a la lucha, propalando las más calumniosas especies contra los blancos, y ofreciéndoles como horribles trofeos de victoria, el saqueo de nuestros hogares, la sangre de nuestros hombres y la honra de nuestras mujeres". En medio de la acusación al PIC de promover la guerra de razas, se les acusaba también de haber lanzado la directriz que después de su triunfo "... los mulatos, que hasta el presente habían sido producto del cruzamiento del blanco y la negra, nacerían de la unión del negro con la blanca" (Conte y Capmany, 2011:s.n).

La guerra de razas como confrontación entre grupos superiores e inferiores, y la clasificación del levantamiento como acto encaminado a la búsqueda de la venganza, eliminaba los contenidos políticos de los reclamos del Partido Independiente de Color a tener derecho a reparaciones de los daños producidos por el racismo y por los legados de la esclavitud como formas de morir en vida, y llevó la confrontación del PIC a la fatal confrontación genocida (Mbembe, 2011).

La forma como se narró el levantamiento del PIC y la masacre de 1912 desde el Diario de la Marina, muestra cómo se construyeron y empoderaron las nociones de raza y de guerra racial, se difundieron las imágenes que promovían el miedo al negro,

y prepararon y utilizaron los dispositivos que se usaron contra los cubanos afrodescendientes en los meses de mayo y junio de 1912. El periódico también permite ver cómo la persecución que se expresó en un primer momento en contra del partido y en contra del periódico Previsión, se fue extendiendo hacia los negros en general.

El Diario de la Marina fue un periódico de línea conservadora que había sido fundado en 1834, y durante su existencia hasta la revolución de 1959, continuó como un importante vocero de los españoles y de las élites criollas en Cuba, y al menos durante el contexto de la lucha contra el PIC funcionó como un foro de expresión de las voces racistas de españoles y criollos cubanos. La perspectiva del periódico ante la masacre del Partido Independiente de Color también estuvo determinada por su oposición al gobierno de José Miguel Gómez, y por el apoyo que daba al candidato conservador Mario García Menocal, quien utilizaría la masacre como plataforma para su campaña política.

El Diario de la Marina asumió la idea de que el Partido Independiente de Color no era más que una "nefanda organización racista"; y desde que se inició el levantamiento, una importante parte del periódico estuvo dedicada a cubrirlo en editoriales como "Batiburrillo", y una columna significativamente titulada "La Conspiración Racista". El Diario construyó unos conceptos de raza blanca y raza española como señal de identidad de una élite que se distinguía de ese modo de la llamada "raza negra" o "raza de color", al tiempo que propendía por estrechar los vínculos entre las élites criollas blancas y los españoles, como pertenecientes a la "misma raza". La exaltación a la identidad española, en términos raciales se expresaba incluso en términos líricos, como lo hace este poema publicado el 25 de marzo de 1909: "Hay que sentir el genio de la raza / Dentro de sí para poder cantar / ¡La raza luminosa que se abraza / sobre los siglos a través del mar! / Hay que clavar el águila latina / En nuestro cielo azul como un blasón / Y con la gracia perezosa y fina / Vencer la pesadumbre del sajón. / Mi raza es de los fuertes y los grandes / La raza que otro mundo descubrió. / La raza que fue a América y a Flandes / Y su inmortal vestigio allí dejó. / El que reniega de su natal suelo / Reniega de su cariño maternal / Reniega de su patria y de su cielo / Y no puede así ser inmortal. / No digáis que os exhumo una patraña / Mi patria, grande como el sol, / vivirá en todos siglos. Soy de España. / Y por eso mi verso es español".

Junto a las exaltaciones hispanistas, el periódico promovía una noción de raza blanca que se identificaba y nutría de códigos culturales que explícitamente marginaban de la memoria nacional la esclavitud y la vida social afrocubana de gran presencia en la memoria y la cultura popular. En un homenaje que se hizo al General Mario García Menocal, quien utilizó la masacre como parte de la plataforma que le serviría para ganar la presidencia de la República en 1913, el periódico sobresaltaba la presencia de músicos, cantadores y guitarristas que evocaban a "los españoles en los parques con sus gaitas, añorando la patria ausente". El articulista proponía desterrar del presente al pasado negro, al cual consideraba una abyección cultural, lo que equivalía a construir una república lobotimizada de los legados negros. De acuerdo con el articulista, los instrumentos y los legados de la música nacional se debían a los criollos blancos y a los españoles, al tiempo que reclamaba extirpar de la memoria los legados afrodescendientes: "No, el tango no es nuestro; el tambor no es nuestro; la marímbola no es nuestra; ni de los blancos ni de los negros cubanos. Eran el doliente recurso, el consuelo triste del esclavo africano. En días de libertad resultan arcaicos esos primitivos exponentes de un estado

de inferioridad y abyección de parte pequeña del país cubano. Chocaría llevar a nuestras fiestas cepos y grilletes; nadie admitiría en regocijos populares la resurrección del mayoral antiguo, con su látigo ensangrentado y sus perros de presa... Pues bien, lo mismo el tambor y el ñáñigo y la rumba callejera. Eso pasó, mancha y recuerdo triste, sobra en fiestas de intelectualidad y en explosiones de sano patriotismo" (el Diario de la Marina, marzo 25 de 1909).

El periódico construyó a la raza blanca como el portavoz de la nación. Al construirse los blancos como el estamento amenazado, la retórica de la guerra de razas hizo concebir al Partido Independiente de Color como un agente exógeno que al amenazarlos amenazaba a la nación. En un editorial publicado el 23 de mayo de 1912, en el cual criticaba la visión de unos veteranos afrodescendientes que se oponían a Morúa y rechazaban calificar de racista al movimiento que realizaba el PIC, el periódico dijo: "Es conveniente poner esto en claro para que todos sepamos a qué atenernos blancos y negros. Si el movimiento no fuera racista no tendría razón de ser la alarma que reina en toda la República. Las familias blancas huyen de los campos y de los pequeños poblados. ¿Será porque no han comprendido la verdadera razón del actual movimiento? ¿O será más bien porque el instinto de conservación les dice que cuando se levantan partidas de hombres de color, y sólo de hombres de color, algún peligro debe de haber para la gente indefensa de la raza blanca? Por lo demás a ese movimiento racista de la raza de color es natural que se responda con la unión de los blancos. ¿Qué harían los negros de Haití o de Santo Domingo si los blancos quisieran formar un partido de blancos y al ver que no se les permitía la realización de tal propósito se sublevasen? ¿No lo considerarían un movimiento racista contrario a los intereses de la raza negra? Pues eso, ni más ni menos, es lo que está ocurriendo aquí. Hay

un movimiento racista, y a este movimiento responde, primero la alarma y después la voluntad decidida de los blancos para defenderse y castigar como se merece a los que quieran hacer una bandera y un programa del color de la piel".

La tesis de la guerra de razas impulsada por los cubanos afrodescendientes se reforzaba permanentemente con una supuesta alianza internacional con afrodescendientes de Haití y Jamaica, a los que se les acusaba incluso de estar organizando una peligrosa alianza militar. Una nota del 25 de mayo dice: "Todo el mundo sabe que tenemos un partido denominado Independiente de Color. Todo el mundo sabe que ese partido se halla integrado exclusivamente por miembros de color. Todo el mundo sabe que en él no se admite el elemento caucásico... La opinión es unánime a este respecto. Lo que hay en Cuba es una convulsión racista. Lo que hay en Cuba es un levantamiento, una sublevación de gentes de color contra la paz pública, contra la paz establecida, contra el gobierno de la República. Ya sabemos que la inmensa mayoría de la raza de color, que sus hombres representativos son opuestos al movimiento y lo reprueban. Pero lo positivo e innegable es que existe una convulsión de la raza de color, es decir, de elementos racistas contra la legalidad. El silogismo es aplastante... los alzados son racistas", y concluye diciendo que los miembros del Partido Independiente, "tienen armas nuevas, máuseres, rifes de repetición. Han tenido dinero para comprarlos o los han comprado en el mercado de Cuba. En Cuba es imposible conseguirlas. ¿Que los negros alzados poseen algunos armamentos flamantes? Llegaron a Cuba subrepticiamente. ¿Que los blancos carecen de fusiles para su defensa, por cortapisas en la compraventa? Ello se debe a la administración cubana y a la administración yanqui".

La acusación al PIC de racista y de promover la guerra de razas cerraba cualquier posibilidad de negociación política, y creaba

la imagen de una confrontación entre una inferior y peligrosa minoría, que amenazaba a los que eran superiores a ella. En este contexto la mayoría poderosa tenía que aniquilar a la minoría peligrosa. El 21 de mayo, el Diario de la Marina hizo referencia a una publicación de La Última Hora, donde se decía que, de acuerdo con los rumores, en "el Castillo de la Fuerza y en la Secretaría de la Gobernación, podemos asegurar que la Guardia Rural ha recibido órdenes severas respecto a los alzados que caigan prisioneros. Hemos oído decir, sin que podamos asegurar su exactitud, que el General Monteagudo ha dado órdenes para que las Fuerzas del Gobierno no traigan a las ciudades a ningún prisionero. Parece que se quiere hacer un escarmiento".

Y unos días después, el 24 de mayo, comentando una nota del periódico El Día dijo: "Las guerras de raza son absolutamente salvajes. Y no las hay ya en ninguna parte del mundo. Y donde las hay, y donde por aberración se producen, es siempre con este incontrastable resultado: que la raza más débil, la raza inferior, o que es considerada inferior, es aniquilada".

Sin embargo, un editorial de la prensa del 23 de mayo evidencia el uso instrumental que se podía hacer de la guerra de razas. En este caso, buscando no perder del todo la simpatía de los cubanos afrodescendientes, se firmó un manifiesto donde se negaba la guerra de razas y se pidió a los periódicos que dejaran de titular los acontecimientos con el calificativo de racismo: "Estenoz y sus secuaces han pretendido representar en su torpe sedición a los de color. Y dijo el comandante Madrigal en la última sesión del Consejo Nacional: se siente un malestar en el país por una alteración del orden público, y lo peor, señores, es que esa alteración, que es producto de la malsana propaganda de contados hombres de una agrupación de los independientes de color, es calificada por toda la prensa como una revolución racista. Yo creo que eso es sembrar de hecho

un estado de división en el país. No es cierto que sea un movimiento de raza, no; y lo demuestra el hecho de que en esta sala la mayoría de los presentes son libertadores de la raza de color".

Las convocatorias dirigidas a los hombres blancos, argumentando la defensa del honor de la familia y de la comunidad, constituían un fuerte estímulo para organizar colectivos bajo premisas raciales y para generalizar el miedo y el odio contra los afrodescendientes. Durante los meses de mayo y junio de 1912 la movilización social contra el PIC fue masiva en distintos puntos estratégicos del país: el 23 de mayo las asociaciones de liberales independientes de Cayo Hueso y San Lázaro ofrecieron mil hombres a Gómez movilizados contra "el levantamiento racista", mientras el General Lara Miret ofrecía otros cuatrocientos, y muchos de los alcaldes procedieron a armar a pueblos enteros, como sucedió en Palacios, Pinar del Río y Real Campiña en Cienfuegos.

Entre los miembros del Estado Mayor que dirigió la ofensiva contra el PIC en Oriente estuvieron el General Jesús Monteagudo y el hijo de José Martí, el coronel José Francisco Martí y Zayas Bazán, quien fue como Jefe de Estado Mayor. Los principales responsables militares fueron José De Jesús Monteagudo, y el cuerpo de voluntarios dirigidos por Manuel Piedra Martell. Las formas como se hicieron las convocatorias a las organizaciones de voluntarios permitieron crear un sentido de articulación entre la acción militar del Estado y la organización defensiva de la sociedad. La edición del 25 de mayo reportaba que se habían hecho presentes mil voluntarios en el Castillo de la Punta, en la Habana, de los cuales habían sido seleccionados seiscientos, como parte de una amplia campaña de movilización y reclusión que estuvo coordinada por el coronel Piedra, quien junto a Monteagudo comandaron las acciones militares contra el PIC. Mientras, el 23 de mayo, el General Monteagudo expidió un

decreto que sancionaba: "Todo individuo que quiera unirse a las expediciones militares que se envían a Oriente pueden presentarse en el castillo de Atares donde se encuentra la comisión de alistamiento. Los funcionarios del ejército proveerán de armas, municiones y raciones a dichos alistados".

La persecución a los cubanos afrodescendientes se volvía sofocante. Entre las medidas que tomaron los partidos se incluían inspecciones internas y se vigilaba y castigaba cualquier vínculo que los militantes afrodescendientes tuvieran con el PIC; y se entregaban certificados y salvoconductos a los que lo rechazaban públicamente, lo que les permitía entran en la categoría de "garantizados". Estos salvoconductos se sumaban a los que muchas administraciones locales habían decidido otorgar a quienes dieran evidencias de no tener ninguna conexión con el PIC, y en muchos casos se convirtió en un requisito para la movilidad de los afrodescendientes. Al mismo tiempo hubo varias evidencias de que esos salvoconductos no funcionaban, si los retenes impuestos por los blancos así lo decidían. Con estas presiones eran habituales las declaraciones públicas por parte de funcionarios afrodescendientes contra el PIC, como sucedió con "el juez municipal de Limonar, señor Barrenas", quien tuvo que desmentir "la noticia de que él haya pertenecido a la Agrupación Independientes de Color, a la cual, dice, ha criticado siempre, por entender que sus miembros son muy ignorantes" (Diario de la Marina, 24 de mayo).

Las presiones y amenazas contra los cubanos afrodescendientes sospechosos de apoyar al PIC contribuyó a la oleada de retractaciones y declaraciones en su contra que se hacían incluso en los órganos legislativos, las cuales en muchos casos se cargaban de patetismo: "El señor Cuesta, en nombre de la minoría de color que tiene asiento en la Cámara, pronuncia un sentido y elocuente discurso de protesta contra los grupos

que se alzaron en armas contra la República, más que contra el Gobierno. Afirma que cuantos aman la patria y no olvidan las doctrinas de Maceo y de Martí saben que nunca debe alzarse la mano del negro sobre el blanco, pues esto sería tanto como ponerla sobre la mejilla de Cuba, y termina con un himno de agradecimiento al progreso que permitió pasar de esclavos a ciudadanos de un país libre e independiente" (Diario de la Marina, 24 de mayo).

Al mismo tiempo, los capitalistas empezaron a dirigir parte de sus fortunas para eliminar la "amenaza negra", como sucedió con empresas navieras privadas que pusieron sus barcos al servicio de la movilización de tropas y pertrechos, como fue el caso de la empresa "Sobrinos de Herrera" que ofreció los navíos "Julia" y "Nuevitas". En La Habana los comerciantes, los industriales y los propietarios organizaron el cuerpo de guardia armada local que puso como condición para su incorporación al cuerpo contar de 21 a 45 años, tener buena salud y buenos antecedentes, ser comerciante, o devengar como trabajador público o particular, y además que pudiera cubrir por sí mismo los costos de los avituallamientos. En el mismo sentido, estaba la oferta de la Comisión de Cámara de Comercio de Oriente de reclutar contra el PIC el número de hombres que fueran necesarios.

El 23 de mayo, el periódico publicó un artículo titulado "El Despertar", en el cual, dirigiéndose a los blancos, se apelaba a "todos los moradores de esta tierra", a romper de manera definitiva lo poco que quedaba del pacto interracial: "Ha surgido un caso de defensa nacional, de defensa colectiva y defensa individual; y el cubano y el blanco que no odiaban ni perseguían al negro, se ven en la triste necesidad de defender su patria, de una agresión (de) los peores elementos de la raza de color".

La cohesión con la que el estamento blanco en el poder respondió al llamado a la defensa en contra de los cubanos afrodescendientes hizo que en la Habana los comerciantes, los industriales y los propietarios organizaran el cuerpo de guardia armada local, que pusieron a las órdenes del gobierno y de las fuerzas militares, costeando ellos mismos los avituallamientos. Al mismo tiempo, grupos de generales en retiro y de bomberos, ofrecieron recursos y armas. Por su parte, el coronel Manuel Piedra Martell abrió un lugar de reclutamiento en la calle Prado, los Veteranos de Palma Soriano ofrecieron sus servicios, y la Juventud del barrio Santo Tomás pidió armas para defender al pueblo y combatir a los alzados, lo que también sucedió en el ayuntamiento de San Juan de las Yaras, Santa Clara.

De acuerdo con Ramos (2016:72), en la persecución al PIC los miembros de las fuerzas militares, de policía y las fuerzas parapoliciales utilizaron claves secretas permanentes, mediante las cuales se emitían las órdenes de ejecución de prisioneros, lo cual, además, se hacía en constante comunicación con las fuerzas armadas norteamericanas.

De otro lado, el Diario de la Marina registró permanentes detenciones de cubanos afrodescendientes con procedimientos que se limitaban a la simple acusación por parte de blancos que dijeran sentirse amenazados por ellos. Era habitual que un blanco colocara una denuncia "confidencial" contra uno o varios afrodescendientes y de inmediato fueran apresados por militares o policías que los ponían a disposición de los jueces. Los casos eran tan absurdos como el apresamiento en Casa Blanca de "los individuos de la raza de color Enrique Durán Pérez, José Macho Sola y Federico Marquetti Berges", por orden del "Juez del Puerto de la Capitanía Capitán Eugenio Silva Alfonso, por confidencias que obtuvo por un joven de la raza blanca, referente a que los dos individuos primeros, habían tenido una conversación

en la que Sola le decía a Durán que se preparase para cuando la noche estuviera bastante oscura, ir por detrás del Observatorio Nacional y disparar contra la fuerza del destacamento de la Cabaña" (Diario de la Marina, 25 de mayo de 1912).

El ambiente de terror que se generalizaba estaba incluso impactando en la Cámara, donde el Diputado negro Generoso Campos Marquetti, quien había estado en contra del Partido Independiente de Color y del Periódico Previsión, empezó una campaña a favor de una amnistía tratando de neutralizar el ambiente criminal contra los afrodescendientes. Su iniciativa encontró una férrea oposición de los liberales y conservadores encabezados por el diputado liberal Orestes Ferrara, quien apostaba por esperar que los acontecimientos desembocaran en el exterminio. Por su lado, el mismo periódico se oponía radicalmente a sus esfuerzos, como lo demuestran los extractos y el análisis que sacó de una nota del periódico El Día publicada el 25 de mayo, en la cual rechazaba los arreglos políticos apelando a la guerra de razas:

"El Día llama al discurso del señor Campos Marquetti 'una oda a la unión de las dos razas, un canto al amor, un himno a la noble, franca, leal inteligencia'. ¿Pero lo es? Una pregunta todavía más grave: ¿Lo puede ser? He ahí un problema serio. Un problema fundamental. ¿Pueden dos razas, fundamentalmente distintas, vivir compenetradas, ligadas, unidas hondamente y de veras? ¿O han de estar siempre en pugna íntima moral o material hasta que rompan? Dos razas como tales no pueden estar compenetradas y estrechamente unidas. Por eso los secuaces de Estenoz e Ibonett en cuanto se declararon racistas comenzaron a desligarse del resto de los ciudadanos de Cuba. Por eso les declararon guerra abierta, primero en la tribuna, en el círculo, en los mítines. Después en la manigua. Declarados racistas no podían vivir con los blancos".

La confrontación racial contra el PIC también vino acompañada de la difusión de la imagen de sus militantes como criminales, brujos y violadores, criterio que era compartido por las instancias policiales, lo cual servía para construir unos expedientes que los describían desde el atavismo. El 22 de mayo, en la columna "La Conspiración Racista", el periódico refirió la detención de quince militantes del PIC procedentes de Quiebra Hacha, en la cual se revela cómo se construyeron expedientes que mezclaban simultáneamente acusaciones de brujería y conspiración: "Anselmo Sandoval manifiesta que es presidente del Partido Independiente de Color constituido en Quiebra Hacha, que el 16 del actual salió de la cárcel de esta villa, donde cumplió condena que le fuera impuesta por causa de juego prohibido; que hace cosa de unos 35 días murió la autora de sus días, y que en manera alguna está complicado en ninguna conspiración contra el gobierno pues aunque independiente de color ni es partidario de tal procedimiento ni si lo fuera habría podido inmiscuirse en el mismo, dado que, como dice, estaba en la cárcel y pesaba sobre su ánimo. Regino Herrera: que fue conservador, siendo en la actualidad independiente, que estuvo preso con Anselmo Sandoval por la misma causa que este... Valentín Velásquez, que por intrigas políticas con las cuales se le quería perjudicar se vio precisado, habrá unos siete meses, a dejar Quiebra Hacha, que regresó a dicho punto tres días antes de su detención por juego prohibido, habiendo estado en la cárcel de esta villa, cuarenta y cinco días, hasta el 17 del actual en que, con gran sorpresa suya, se le detuvo acusándole de conspiración".

Una figura permanentemente asociada con la brujería era Eugenio Lacoste, de quien la prensa casi siempre resaltaba su condición de "tullido" o "baldado". Así, en una nota del 25 de mayo en la que el periódico conservador buscando establecer supuestas complicidades del gobierno de Gómez con el PIC, dijo: "Estenoz llegó a Santiago de Cuba, fue recibido como un príncipe y efectuaron una asamblea que ni la de Guaimaro o de Jimaguayú de nuestras guerras por la Independencia; y al día siguiente –como si las autoridades de Oriente padecieran de cataratas y sordera– se embarcó para la Maya con cuarenta hombres, del mismo modo que pudiera hacerlo en Berlín el generalísimo de los ejércitos alemanes. Pero hay más todavía: en Guantánamo es visto como un Dios un hombre negro, espiritista a decir de algunos, según otros, brujo, que está baldado. Y este santón fue conducido a la manigua por los rebeldes, al sublevarse... ¡Un alzamiento realizado con tanta comodidad, que hasta un Dios impedido de caminar puede irse al campo tranquilamente!"

Otra de las acusaciones contra el PIC era que recibía apoyo de los Estados Unidos de cara a una segunda intervención. En sentido estricto, las informaciones extraídas del Diario de la Marina muestran que la relación que se establecía entre la amenaza de invasión de los Estados Unidos y el levantamiento del PIC tuvo varios cometidos: por un lado, elaborar un discurso nacionalista por parte de representantes del bipartidismo que pretendían construirse como la encarnación del interés nacional en oposición al PIC, al cual se le describía como anticubano, bien fuera por ser visto como parte de una red internacional de negros con Haití y Jamaica, o por estar entregado a los intereses de los Estados Unidos. Esa acusación venía normalmente acompañada de referencias al hecho de que el PIC había sido fundado y reconocido durante la administración norteamericana. En efecto, reproduciendo una nota del periódico La Discusión del 24 de marzo, el Diario de la Marina reportó que ese periódico tenía la copia de un cable que Estenoz había enviado desde Cruces "directamente al Presidente de los Estados Unidos, William H. Taft, pidiéndole protección y acusando al gobierno de Cuba, del cual dicen entre otras cosas, que no ofrece garantías para la

protección de los ciudadanos". De igual forma el Diario recogía un extracto del Periódico la Prensa que decía: "cubanos son los conservadores, cubanos los liberales, cubano el gobierno. Los alzados han renegado de su ciudadanía cubana para ser los parias del norte" (Diario de la Marina, 23 de mayo).

Según el periódico, esas comunicaciones afectaban el patriotismo militar de figuras como el General Machado, a quien le había "impresionado mucho la medida del Partido Independiente, que por segunda vez se dirigen al gobierno norteamericano", y concluye apelando al nacionalismo: "No sabemos qué dirá a todo esto Mr. Taft, pero no quisiéramos que a sus labios asomase aquella sonrisa cándidamente socarrona tras de la cual vino la segunda intervención".

En otros editoriales, la posibilidad de la intervención era utilizada para amenazar a los miembros del PIC y a los cubanos afrodescendientes en general con el argumento de que la llegada de los norteamericanos serviría para "poner en cintura a los negros como en el sur de los Estado Unidos" (Diario de la Marina, mayo 22 de 1912, edición de la mañana). Y en una nota de la misma fecha se hablaba de la posibilidad de que algunos barcos y cañoneros norteamericanos fueran enviados a Guantánamo, y se les advirtió a "los negros alzados contra el gobierno cubano" que "vacilen, o mejor dicho piensen bien, lo que hacen antes de empezar a destruir las propiedades extranjeras afincadas en la República".

Otra importante función que cumplió la amenaza de invasión fue la de presionar al gobierno a que se decidiera lo más rápido posible por la exterminación del PIC. Las amenazas provenían tanto de los cubanos como de los norteamericanos. En tal sentido, eran constantes las notas como la que apareció el 24 de mayo, cuando el Diario de la Marina reprodujo unos "cablegramas de la prensa asociada", donde se anunciaba que, por

informes recibidos por la Secretaría de Estado, se sabía que corría peligro la vida de norteamericanos por "el alzamiento de los negros", ante lo cual el Departamento de Estado había decidido dar la orden de alistamiento de setecientos hombres desde Filadelfia en el barco "Praire". Según la nota, esos hombres embarcarían con dos ametralladoras y cuatro mil proyectiles. Se informaba que iban varios oficiales de infantería de marina, al mando del coronel Lincoln Karmany, a los que se sumaban los cañoreros "Paducat" y "Nashville".

Los distintos usos de la amenaza de la invasión se evidencian en un artículo titulado "Actualidades" con la misma fecha del 24 de mayo, según el cual, además de los 600 soldados norteamericanos dispuestos a embarcar hacia Cuba, había quince mil más que lo harían dependiendo de la evolución de la guerra contra el PIC. Partiendo de la convicción de que éste no era ninguna amenaza real, se jugaba con el tiempo que tomaría su eliminación como factor que podría decidir o no la nueva invasión norteamericana. Así, partiendo del supuesto de que la no eliminación del PIC estimularía la llegada de los norteamericanos, el periódico sostuvo que "es cuestión de tiempo. Si queremos evitar que la comedia se desenlace de la manera tradicional y lógica que dejamos indicada, hay que aplastar la insurrección –como dicen en Washington– a la carrera. Ahora bien, ¿se podrá aplastar así tan de prisa? Importancia descomunal no tiene. A primera vista parece una broma; pero ya sabemos que esas bromas aquí suelen ser muy pesadas. No ganarán ni una sola batalla, no tomarán ni un solo pueblo de importancia. Pero puestos a correr ¿quién los alcanza? Y alcanzándolos ¿Quién los aplasta? Y no aplastándolos ¿Cómo evitar la tercera intervención?"

Para enrarecer aún más el ambiente que justificara el exterminio rápido, el articulista señaló que el jefe de una de las partidas "aplastadas" llevaba en su poder 850 dólares americanos,

sugiriendo pactos entre el PIC y los norteamericanos en su objetivo de invasión. Otro editorial del 24 de mayo que promovía la idea de esos pactos se preguntó: "Y qué harán los alzados ante el anuncio de injerencia amistosa de soldados americanos? Si su objeto ha sido, como se barrunta, provocar la intervención o la ocupación americana, les sabrá a poco la 'injerencia', y seguirán en la manigua corriendo ante las fuerzas armadas, comiendo vaca y lechón, y disfrutando del dinero que parecen haber recibido".

Las noticias y las notas de opinión corroboraban que el Partido Independiente de Color no propiciaba ninguna confrontación armada, y que una vez tomaron la decisión de lanzarse al levantamiento lo hicieron convencidos de que este concluiría con la eliminación de la Ley Morúa y no con su aniquilamiento. El Diario de la Marina registra la gran asimetría entre las fuerzas confrontadas, el cerco que se cerró sobre los dirigentes, y la masacre que resultó del impresionante desequilibrio entre un partido alzado con pocos pertrechos y decidido a no confrontar militarmente las fuerzas del gobierno, y un Estado que hizo uso de toda la maquinaria militar y simbólica para exterminar a los alzados, aterrorizar a la población afrodescendiente y satisfacer la presión norteamericana.

A medida que pasaban los días se reportaba el aumento de las confrontaciones y los abatimientos y las capturas de las fuerzas del PIC, mientras los alzados se limitaban a aparecer en los pueblos en partidas que gritaban consignas contra la Ley Morúa. A medida que se afirmaba el poderío de las fuerzas gubernamentales, la plana mayor del ejército, encabezada por Monteagudo, presionaba para que se suspendieran las garantías constitucionales para cubrir de legalidad la masacre que venía ocurriendo. El 20 de mayo fueron enviados al Oriente contingentes de artillería, infantería y caballería con armas, tres fragatas, una jaula, y varios carros bajo el mando de Gerardo Machado, mientras la única acción de relativa importancia llevada a cabo por el PIC había sido la retención de una locomotora en la zona de las Cruces, y el corte del telégrafo en Sagua.

Las partidas de hombres del PIC que circulaban por los campos eran descritas como aterrorizantes, y se pedía el envío de fuerzas represivas a donde habían sido vistas, mientras las autoridades exigían condiciones que legitimaran el aniquilamiento. El 21 de mayo, Menocal reclamaba por un orden jurídico en el que no hubiera "nada de benignidad que no tendría explicación, pero tampoco nada de suspicacias que puedan tomarse como conspiración los que puedan no estimarse como tales por los tribunales".

De otro lado, varias evidencias muestran las órdenes de aniquilamiento: "De Guantánamo con fecha de ayer se han tenido noticias de haber salido el Capitán don Francisco Pérez, jefe del destacamento, en persecución de Estenoz, a quien debe haber batido ya", mientras que se había dado la orden contra Armenteros para "encontrarlo y batirlo" (Diario de la Marina, mayo 22 de 1912).

Las acciones ofensivas del PIC continuaban siendo insignificantes en términos militares, como lo atestigua un informe presentado por Orestes Ferrara el 23 de mayo, en el cual sostiene que mientras el movimiento ya había sido abortado en Matanzas, Pinar del Río y la Habana, en Guantánamo había partidas de alzados de 300 o 400 hombres sin armas, y las acciones que se reportaban se reducían a que los del PIC se habían apoderado de algunos caballos, de tiendas de campaña y de tacos de dinamita.

De igual manera, tras la aparición de partidas de hombres del PIC, venían las retaliaciones contra las poblaciones donde hubieran llegado. El 23 de mayo se reportó que el comandante Abelardo Pacheco había atacado el ingenio La Esperanza, de

donde se llevó cinco maúsers y un caballo, y luego llegó una columna de guardas rurales que se enfrentó a la población y tomó a presos a varios pobladores ajenos al alzamiento.

A medida que avanzaban las tropas hacia las zonas de combate, los oficiales de las fuerzas armadas reportaban que las partidas de alzados no eran tan numerosas, estaban desarmadas y rehuían los combates. En una entrevista que ofreció el 22 de mayo, el Secretario de Gobierno Provincial de Santiago de Cuba dijo que las partidas numerosas que había en Gibara, Holguín, Baracoa, Guantánamo, Songo, Caney, San Luis, Cobre y alrededores de Santiago, no tenían jefes ni parque. "Cuanto se cuente de combates y tomas de pueblos es pura fantasía. Solo ha habido escaramuzas en Holguín, con una pequeña partida, la que sufrió dos muertos, uno de ellos el jefe". A pesar de esas evidencias las agremiaciones seguían demandando armas u ofreciendo pertrechos para quienes quisieran armarse.

Los entierros de varios miembros del PIC eliminados por las tropas del gobierno, se hacían en los mismos sitios donde caían, como ocurrió con Rafael Lunas, segundo de Simeón Armenteroz, enterrado sin más trámites en la misma finca donde murió. También era habitual que se eliminara o detuviera a campesinos afrodescendientes que portaban sus herramientas de trabajo, acusándolos de andar armados.

Al mismo tiempo se cerraban todas las posibilidades de diálogo. Cuando Pedro Ivonett, ciudadano francés además de cubano, intentó conversar con el Cónsul de Francia, el Secretario de la Gobernación Laredo Brú, dijo que "el cónsul puede, como cualquier ciudadano, hacer cuantas gestiones considere convenientes a fin de conseguir que se restablezca el orden, con sólo la limitación de que el Gobierno no pacta con fuerzas armadas fuera de la legalidad, y máxime cuando está acumulando los recursos necesarios para su exterminio".

Para fines de mayo la decisión del exterminio estaba tomada, lo que descartaba iniciativas como las de la Asociación de Veteranos de la Maya, zona en la que el PIC tenía gran influencia, quienes proponían dialogar con Estenoz e Ivonett, lo cual fue directamente rechazado por el presidente José Miguel Gómez. El gobierno había decidido enviar el mensaje a la opinión pública de que no tenía ningún tipo de compromiso ni consideración con el PIC.

Las bajas del PIC iban en crecimiento y hubo matanzas de trabajadores negros de los ingenios, como sucedió con el hallazgo de seis cadáveres del Central Unidad. La masacre se iba perfilando claramente desde fines de mayo. Para el 25 de ese mes se reportó un enfrentamiento con fuerzas de Estenoz en las cercanías de Guantánamo, en la cual los rebeldes sufrieron unas setenta bajas incluidos cuarenta muertos, al enfrentar una fuerza militar de unos mil doscientos hombres del gobierno.

Para esas fechas, Gómez empezó a enviar mensajes tranquilizadores a los norteamericanos, asegurándoles su decisión de acabar con el PIC, y les puso como prueba el acuartelamiento de más de cuatro mil hombres en solo cuatro días, la exterminación de las partidas en casi todo el país, y haber repartido "más de nueve mil rifles con su dotación de pertrechos"; al tiempo que se declaró listo "a inundar de patriotas y de soldados la relativamente estrecha zona a que ha reducido los alzados", y les ratificó a los norteamericanos su decisión de exterminar a unos "cuantos desgraciados sin razón y sin bandera".

Las peticiones y los ofrecimientos de armas para combatir a los alzados también las hicieron en Santiago distintos grupos organizados que hacían las peticiones al gobernador Manduley, y éste a su vez las transmitía al Presidente.

Junto a la ofensiva militar, aumentaba la criminalización de los levantados, mediante referencias a Haití, a los supuestos

atavismos africanos que conllevaba, y se calificaba de retroceso político a la mera existencia PIC. Amparados en el supuesto de que Estenoz se había declarado presidente de la República, varios diarios hicieron una campaña de ridiculización vertida de acusaciones de salvajismo. En la edición del 25 de mayo el Diario de la Marina reprodujo un editorial de "El Día" que decía: "Cortamos de El Día. Ya tenemos al General Estenoz proclamado Presidente de la República y al General Ivonet nombrado generalísimo de los Ejércitos nacionales. Y los ejércitos de ese General y ese Presidente de la República negra llevan en andas a un paralítico, a un santón que proclama la guerra santa. Escenas de Haití o de la Duquesa de Haití: el General Laconte, el General Simón, el General Lilí, los negros con grandes casacones galoneados y con sombreros de tres picos, las bregas por la Presidencia de la Duquesa de Haití, los fusilamientos y la venta en almoneda de los casacones y los sombreros de los generales muertos. ¿Pero es posible que haya alguien a quienes se les haya ocurrido que semejante aberración podría ocurrir en Cuba? Ya tenemos al General Estenoz de Presidente de la República, ya tenemos al general Ivonet, generalísimo de los ejércitos negros, ¿Sí? Pues ya tenemos ahí a las escuadras y al ejército americano. Era una consecuencia de cajón. Decía Antonio Escobar en la carta en que se excusaba de enviar su retrato al número extraordinario del Diario: Además temo que, si mi retrato se publica, le corten la cabeza y se la peguen a algún uniforme de voluntarios del quinto regimiento. Con lo que no podré obtener la plaza de portero que pienso pedirle a Estenoz cuando sea presidente de la República. Escobar lo dijo en broma. Pero Estenoz lo ha tomado en serio".

Siguiendo la retórica que se había oficializado en varias instancias del país, la prensa, fundamentada en la tesis de la guerra

de razas, describía al levantamiento del PIC como una confrontación de la civilización contra la barbarie. El levantamiento daba argumentos a un sector de la sociedad cubana en pleno contexto republicano y a pocos años de la independencia, para retomar la vocación española de la nación en oposición al atavismo africano.

El Día lo indicó oportunamente, y agregó: "Los alzamientos de raza son por naturaleza malditos: son el grito, la voz de la barbarie. Y a ellos tiene que responder y responde la voz de los cañones que es la voz de la civilización. Y ese es el movimiento, la actividad que se nota ya en todo el territorio cubano: es la civilización contra la barbarie, que se apresta a defenderse de la barbarie. Es la sociedad cubana, con sus adelantos y sus progresos, con sus cuatro siglos de civilización española y sus doce años de vida republicana y libre, con sus perspectivas de estupenda, esplendorosa civilización por venir, que se apresta a defender el reducto de sus aportes y sus acervos contra el brote atávico de salvajes instintos y aficiones: es la libre y linda América que se defiende de un zarpazo de África. Llenábase de indignación el ánimo cuando alguien sospechaba la existencia de mercaderes y traidores que en la sombra empujaban la República hacia la dominación norteamericana. ¡Y ahora hay quienes, con las armas en la mano, quieren africanizar a Cuba! ¡Y hay también quienes (no dudamos de su buena intención) piden la amnistía para los africanistas!"

La eliminación de las herencias africanas de Cuba convocaba también a los supremacistas blancos en pleno auge del racismo en los Estados Unidos. El 27 de mayo quinientos vaqueros norteamericanos manifestaron su disposición a ir a Cuba "a matar negros si el gobierno cubre los gastos", gesto que fue agradecido por Gómez, al tiempo que les decía que no era necesario porque él tenía los suficientes hombres para hacerlo.

A fines de mayo Monteagudo viajó al Oriente, luego de haber distribuido más de diez mil armas que aseguraba servirían para controlar la situación en el país, y de una majestuosa movilización militar; y también lo hizo el crucero Cuba con el estado mayor, la plana mayor de artillería de costas y dos batallones, mientras en el vapor Julia fueron un batallón de infantería, cuatro escuadrones de caballería, y la primera compañía de ametralladoras.

Para tratar de asegurar su sobrevivencia, las entregas de los alzados iban en aumento, como sucedió con Simeón Armenteroz, quien se presentó ante el Juez en Sagua, mientras se esperaba que hiciera lo mismo el dirigente Pacheco, para lograr "la pacificación de las Villas". Mientras tanto, milicias de Paisanos armados se incorporaron a la Dirección General del Ejército, y el General José Lara Miret prometió contribuir con mil hombres para llevarlos al Oriente contra el PIC.

La presión norteamericana sabía de su efectividad y continuaron sus amenazas de enviar cruceros y acorazados, mientras el presidente de los Estados Unidos William Taft le ratificó al Presidente José Miguel Gómez su voluntad de monitorear sin intervenir, y le aclaró que, en caso de que hubiera un movimiento de tropas, sería sólo para defender a los norteamericanos. Por su parte, el legislativo de los Estados Unidos buscó definir la normativa que permitiera definir los casos de aplicación de la enmienda Platt que legitimaba la intervención en Cuba.

* * *

El Diario de la Marina seguía presionando para lograr una solución rápida y violenta. En una nota del 28 de mayo relacionada con la entrega de Armenteros, dijo: "En cambio Estenoz e Ivonett se yerguen. Mas no ha de ser a fe de misericordia y de blandura lo que les haga bajar la cabeza". Y mientras los blancos continuaban armándose, el 28 de mayo salió un pronunciamiento firmado por Ambrosio López Giraldo en el cual se "propone eliminar las restricciones en el porte de armas para los blancos", y crear una milicia de cien mil hombres que se sumen a los veinte mil soldados para eliminar de manera inmediata al PIC y evitar la intervención de un ejército extranjero.

El gobierno por su parte presionaba a las fuerzas armadas, a las milicias y a las bandas armadas para que presentaran resultados que satisficieran a la oposición y a los norteamericanos, mientras se desarrollaba toda una ritualidad en la salida y llegadas de las tropas acompañadas de despedidas y bienvenidas multitudinarias en las que se reafirmaba el sentido de la nación contra los negros levantados. En la Habana, la ya constituida Guardia Local, a través de su comisión organizadora, propuso crear en cada barrio una fuerza de cien hombres encargados de designar los oficiales y los clases. La comisión estaba asesorada por el comandante del cuerpo de artillería Gustavo Rodríguez, y en un corto tiempo recibió cinco mil solicitudes, mientras se esperaba llegar a quince mil. En ese contexto aumentaron las detenciones y asesinatos de negros, y se establecieron toques de queda raciales en varios puntos del país.

Al mismo tiempo, en el periódico algunas noticias retrataron de manera sarcástica la ingenuidad del PIC, y las expectativas que había tenido en sus negociaciones con el gobierno o con los norteamericanos, como se manifiesta en un editorial del 25 de mayo en el que se llamó a la lástima con los del PIC, porque estaban atrapados entre el ataque de Monteagudo o el linchamiento de los americanos: "Estenoz quizá se haya hecho la ilusión de que si venían los interventores lo tratarían como los de agosto trataron a Pino Guerra. ¡Que error tan lamentable!

Pino Blanco era blanco. Los americanos no transigen con gente de color".

Mientras se consolidaba la represión, el Diario, a través del influyente editorial de Batiburrillo de Aramburu, seguía sosteniendo la tesis de que el voto universal era el que había causado el levantamiento por crear expectativas inmanejables entre "gente ignara", y que el levantamiento mostraba lo inapropiado del voto universal, en las manos de esa gente. Y el 29 de mayo reprodujo una entrevista que José Bacardí, del periódico El cubano libre hizo a Estenoz, en la cual, después de que el corresponsal narró la travesía que lo condujo hasta La Maya y de ahí hasta el barrio de Ramón de las Yaguas, donde sería recibido por el Coronel Luna, del estado mayor, el reportero cuenta que Estenoz lo recibió preguntándole: "¿Y cómo usted que es rubio y con los ojos azules no ha tenido miedo de llegar hasta aquí, puesto que usted sabe que nuestro objeto no es más que matar blancos?", y remató su introducción diciendo que le perdonaría la vida a Bacardí por valiente. Según el corresponsal, Estenoz habló contra la Ley Morúa, contra los vejámenes y puso énfasis en la negación de derechos políticos de los negros; describió la forma como los tribunales condenaban a los negros y liberaban a los blancos por motivos raciales, y el modo como los jueces trataban de manera diferente a negros y blancos. Estenoz al controvertir la teoría de la guerra de razas sostuvo que si se hubiera dado tendría lugar en las ciudades, con ataques indiscriminados contra los blancos. Argumentó que la mayoría de sus seguidores eran negros porque éstos eran los más afectados por la ley Morúa, y negó que estuvieran provocando la intervención, y dijo que más bien si ésta llegaba a ocurrir sería culpa del gobierno; (y) como para disipar los rumores de una supuesta alianza con los norteamericanos, dijo que si había una invasión ellos continuarían la lucha.

Cuando Bacardí le dijo a Estenoz que los norteamericanos no los apoyaban y estaban dispuestos a colaborar en su eliminación, Estenoz le respondió que sus contactos con Washington habían sido sólo para mostrar que cumplían los protocolos y darle así legitimidad a su levantamiento. Intentando impresionar al reportero, Estenoz le informó que habían recibido mil rifles y municiones, pero Bacardí no le creyó al constatar las condiciones en las que estaban los hombres del campamento. Al hacer referencia a la campaña sistemática de acusaciones al PIC de violar mujeres blancas, Estenoz dijo que había habido un sólo caso, y que de inmediato fueron tras el culpable, le hicieron un juicio sumario y lo ahorcaron. Negó además tener cualquier pacto con el gobierno. Ante el hecho de que el gobierno estaba armando a los blancos, Estenoz respondió que en el PIC también había blancos, tal y como lo pudo reconocer Bacardí, y para reafirmar el componente multiétnico del PIC Estenoz le dijo que también eran apoyados por indios de Yateras que habían organizado un regimiento. Bacardí cerró su reportaje sosteniendo que creía que los levantados no peleaban, porque en realidad no tenían con qué. Calculaba que habría unos quinientos hombres armados, muy pocos con armas nuevas, fusiles Winchester y veinte balas. La gran mayoría andaban sólo con sus machetes de labranza.

El apertrechamiento militar contra el PIC tenía un componente racista y clasista, como lo atestigua la organización de los "notables" en Pinar del Río, mientras en Santiago, un batallón para cuidar a la población blanca, que había sido "armado por la Cámara de Comercio (...) principió ayer la guardia en las afueras de la ciudad. Presentaba marcialidad y mucho entusiasmo, integrado por jóvenes de la buena sociedad". Al mismo tiempo se acentuaba la restricción a la movilidad de los cubanos afrodescendientes y la exigencia de certificados de honorabilidad que, como vimos, muchas veces no servían de nada.

Para fines de mayo ya estaban todas las fuerzas en Oriente, se hablaba de desavenencias al interior del PIC, y el Cónsul de Francia negaba haber hecho cualquier intermediación a favor de Ivonnet por su condición de ilegalidad.

El terror generalizado contra la población afrodescendiente hizo que los representantes negros Guillén, Valdés Carrero, Campos Marquetti, Lino Dou, Risquet, Cuesta y Audivert pidieran al Presidente que tuviera en cuenta que "el noventa por ciento de los negros rechazaba el levantamiento". Conscientes del racismo que alimentaba la prensa le pidieron a Gómez que no se utilizara la palabra negro al referirse a los sublevados, y que anunciara un bando en el que se les otorgara a los alzados un plazo para entregarse. Ante esa petición el Diario La Marina expresó su desacuerdo y se preguntó si no era el mismo proyecto que Campos Marquetti estaba intentando implementar en la Cámara. El artículo reafirmó su rechazo a esas tentativas, recordando que el presidente de la Cámara Orestes Ferrara había llamado *Ley del Miedo* a la propuesta de amnistía.

En todo el país la vigilancia a la población afrodescendiente estaba generalizada. En una tranquila Santa Clara se dio la orden de vigilar a los negros, y se entró a una fiesta de cubanas afrodescendientes a las que se les acusó de recolectar fondos a favor de Estenoz.

Mientras las tropas avanzaban a sitios estratégicos como Hatillo y Palma Soriano, ciertos reportes de las confrontaciones son al menos sorprendentes, como sucedió en Sagua La Grande, desde donde el Sargento Triana informó que en un encuentro con la partida de Pacheco habían logrado matar uno de los rebeldes, mientras otro se había suicidado colgándose de un árbol. Los desafueros eran tan grandes que el 15 de junio se juzgó y fusiló a Domingo González Pérez, guerrillero a favor de las fuerzas gubernamentales, quien era al parecer español y

estaba al mando de Ramón Garriga, capitán de una tropa movilizada a Oriente, por el sadismo que había mostrado en la masacre de los independientes. González Pérez en los últimos días había cortado las orejas a ocho miembros del PIC, lo que hizo endurecer las protestas de Campos Marqueti, quien a su vez recibía críticas tanto del periódico como de los otros miembros de la Cámara por preocuparse sólo por "los de su raza" y no por los liberales y conservadores que estaban en el campo de batalla. En Campo Florido se reportó que el Cabo Modesto Pérez había recibido noticias de que había "tres negros merodeando", y al ir tras ellos le mostraron el permiso de movilización, y de inmediato llegó una partida dispuesta a asesinarlos, por lo que el cabo tuvo que resguardarles.

El 30 de mayo se reportó el saqueo a una tienda en Ramón de las Yaguas, donde se puede ver que el PIC buscaba todos los modos de dar legitimidad a sus acciones: después de una irónica introducción a la noticia, el periódico transcribió apartes de un recibo que dejó la partida, en el que detallaban los productos que se llevaron y la promesa de pagarlos una vez se normalizara la situación.

A fines de mayo se expidió el Decreto 459 mediante el cual se legalizaron las bandas de paisanos en la Habana y Pinar del Río, al tiempo que se especificó que estaban subordinadas a la autoridad militar o guardia rural.

A medida que iban llegando las tropas a lugares estratégicos hubo un aumento exponencial de las muertes. En medio de los ataques y del terror, en barrios de Santiago grupos de afrodescendientes declararon su lealtad y su apoyo al gobierno. Mientras la Cámara de Comercio y los hacendados blancos se armaban, Monteagudo designó a Ernesto Rosell la misión de defender la ciudad, autorizándole a pedir todos los recursos que necesitara, en las mismas condiciones que las tropas regulares;

en la ciudad se enviaron avanzadas con la misión de proteger todas las entradas, mientras los comerciantes donaban ropas y enseres y se esperaba que en cuatro días los voluntarios dispuestos a perseguir al PIC subieran a mil.

Las acciones de los alzados continuaron su patrón esporádico: mataron a un soldado en un encuentro en Magueicilo, mientras una partida atacó el poblado de Vinet, donde quemaron la carpintería y el taller de una compañía norteamericana. Los reportes oficiales mostraron que los alzados seguían huyendo los combates, mientras las tropas oficiales reforzaron los ataques contra las columnas de Estenoz e Ivonett.

Para fines de mayo el ministro de Haití protestó porque dos ciudadanos de su país habían sido heridos sin tener nada que ver con el levantamiento. De igual manera, los reportes del periódico buscaban animalizar los comportamientos de los alzados. El periódico transcribe una nota de El cubano libre que hace una descripción grotesca de mujeres negras durante el saqueo de una tienda: "Y perfumándose sacaban las piezas de tela y rompían las vidrieras en que había frascos de esencia, destapándolos y vertiéndose el contenido sobre sus cuerpos", mientras dañaban los muebles de "las familias blancas que allí vivían". El periódico reprodujo una nota de El Día que decía que durante la Guerra de Independencia Ivonett mandaba ahorcar a los criollos y a desnudar a las criollas, y otra del Periódico La Patria que lo describía como un saqueador de casas, por lo que había sido sometido a un consejo de guerra. Según la nota, Ivonett cortaba las orejas de sus sentenciados y enviaba desnudas hasta sus pueblos a las mujeres de los oficiales españoles, y remata expresando malestar porque las noticias de los supuestos hechos circulaban después de catorce años.

Los encuentros con las partidas del PIC empezaron a tener un patrón que se repetía: contingentes militares se encontraban con

partidas grandes de militantes del PIC que terminaban en combates desiguales y con numerosas caídas del lado de los alzados. Los reportes hablan de partidas de 400, 500 y hasta mil alzados, y de lo numeroso de las caídas dentro de éstas. El 31 de mayo el periódico reportó que Mendieta atacó a una partida de más de mil hombres en montes de Yarayabo. En esta confrontación sacaron a los alzados desde las lomas de barbero, de donde fueron desalojados bajo una "lluvia de metrallas". Replegados hacia otro punto llamado Guayabales, también fueron desalojados de allí y se dirigieron hacia un sitio llamado Botija y otro llamado San Juan de Wilson. De esa columna dirigida por el rebelde José Rosario, el periódico dice que hubo más de cien muertos, mientras que del lado del ejército no hubo ninguna baja.

El 1 de junio se produjo la acción más significativa por parte del Partido Independiente de Color durante todo el levantamiento: la toma e incendio del poblado de la Maya, a donde llegaron 800 hombres, y enfrentaron a 15 policías del gobierno, quemaron la estación de ferrocarril, cuatro casas, el cuartel general de la guardia rural y la casa de correos. Según el periódico, "los rebeldes durante la acción de la Maya custodiaron el barrio de los negros recomendando cuidado por ser los suyos. Tuvieron dos muertos y numerosos heridos".

Por su lado, en la Cámara se llevó a cabo el último intento que tardíamente habían hecho los congresistas negros, liderados por Campos Marquetti, de conseguir una amnistía. El Diario de la Marina no dejaba de expresar su oposición a esos intentos de solución política y empujaba hacia la rápida solución militar. Apelando al miedo a la supuesta africanización, el periódico copió una nota de La Discusión que sostenía: "Faltaríamos, sin embargo, a nuestro deber, seríamos indignos de nuestros bizarros antepasados, y cometeríamos una baja traición si permitiésemos que Cuba fuese africanizada y llegase a

ser otro Haití, con todos sus horrores para la raza blanca y tolerásemos que se extendiesen las llamas hasta la propia vecindad de nuestras riveras, poniendo en gran peligro o devorando de hecho el edificio de nuestra unión... Y ahora qué opinarán, ¿qué harán los Estados Unidos ante la proyectada transacción del gobierno con Estenoz e Ivonnet? ¿No preverán la africanización de Cuba? ¿No sentirán que 'las llamas se extienden hasta la vecindad de sus propias riberas?'" (Diario de la Marina, 4 de junio de 1912).

Un evento mediático que sirvió para afianzar la decisión de romper cualquier negociación política, expandir el miedo a los cubanos afrodescendientes y legitimar toda acción violenta contra ellas, fue la falsa acusación a miembros del PIC de haber violado y canibalizado a la profesora Concepción Ureña. La falsa acusación vino acompañada de imágenes dantescas que revelaban la profundidad del miedo que buscaban crear las fantasías racistas. El 4 de junio, el periódico reprodujo una serie de notas describiendo en los más descarnados términos el supuesto hecho. Así, en una en la que decían que la maestra Concepción Ureña había muerto a raíz de la violación por parte de "siete negros", dijo: "Copiamos del mismo colega de La discusión: Hoy tenemos que comunicar a nuestros lectores una dolorosísima noticia: la señorita Concepción Ureña, maestra de la escuela del Aceite, en el término municipal del Caney, ha muerto en el hospital de Santiago de Cuba, víctima de las espantosas lesiones que sufrió al ser ultrajada por siete negros de los sublevados... La infortunada joven, además de las gravísimas lesiones originadas por el ultraje, tenía el cuerpo despedazado a mordidas. ¡Descanse en paz la pobre e infortunada víctima de esta criminal y bochornosa revuelta! Y ahora vengan los clementes, los misericordiosos, a pedir amnistía para los rebeldes ante el cadáver de esta desafortunada".

En ese contexto, y ya con la decisión tomada por las distintas fuerzas de llevar hasta el fin el aniquilamiento, en la Cámara se suspendió la discusión sobre la amnistía bajo la fuerte presión del jefe del partido conservador, quien había amenazado que de aprobarse renunciaría a la jefatura del partido, uniéndose a Orestes Ferrara, quien había manifestado su total rechazo a esa posibilidad.

El 5 de junio llegó el Coronel Manuel Piedra Martell al teatro de los acontecimientos, y en medio del aumento de los ataques y de las muertes cayó abatido Tito Fernández, quien había liderado el ataque a la Maya. Declarado el fin de las garantías constitucionales en Oriente, la familia de Ivonett fue desalojada del fuerte de Santa Úrsula donde residían, y la prensa acentuó el llamado a la venganza por la supuesta violación de la profesora Ureña. Y el jueves 6 de junio, el Diario de la Marina reprodujo una nota del triunfo: "Con los criminales empedernidos no se puede entrar en arreglos. Hay que castigarlos de modo ejemplar para que el castigo sirva de lección provechosa a las sucesivas generaciones. Y ese castigo se lo infligiremos solos o acompañados. Del primer modo sería más satisfactorio para nuestro amor propio nacional; pero de una u otra manera es indiscutible que la causa de la civilización ha de quedar vengada. Algo hemos adelantado. Indeciso anfibológico era hasta ahora el lenguaje de la prensa. Ya era hora de que a las cosas se las llamase por su nombre. Y de que no se estuviese midiendo por dosis la cantidad de energía con la que se habían de anatemizar las salvajadas de los rebeldes".

Acusados de atentar contra el fuero del hogar de los blancos, la lucha se definía como una cruzada contra el salvajismo de los militantes del PIC, colocados por fuera de la civilización occidental: "Para el honor y para la gloria de esta empresa no hay grandes peligros, ya que el enemigo se mueve entre la espesura

de los bosques, actuando por sorpresa, esquivando los combates; pero aunque los hubiera, este pueblo digno y heroico, que no sabe tolerar ultrajes a su honra, ahora como siempre, y ahora más que nunca, los arrostraría con la impetuosa serenidad de los que en los campos de Cuba, entre escombros humeantes, con su propia sangre, tiñeron las franjas y el triángulo de la bandera de la patria".

El 7 de junio se reportó la detención de Ricardo Batrell, administrador de previsión, junto a Julio Torres Morales, Gil Pilote Martínez y Flores Días Pandes, entre otros dirigentes del PIC. También hubo Encuentros en Florida, Palmar Boquerón, Manteca y Tetas de Calamenos, donde hubo siete muertos y tres más en Guantánamo. En Songo hubo un encuentro con una partida de cien hombres que salieron en desbandada, lo que dejó un número indeterminado de muertos abatidos en el camino.

Como muestra de la efectividad de la propalación de falsas noticias como las de la profesora Ureña en Regla, hubo intentos de "linchamiento de un negro", y varios grupos de blancos armados se dedicaron a "disparar contra los negros". El mismo día se reportó otro intento de linchamiento en Guanabacoa, donde "el vecindario, predispuesto como se encuentra con los sucesos de actualidad, quiso hacer un escarmiento: aglomerado en el mercado esta mañana a última hora, intentó linchar a un negro que hubo de expresarse en términos bien atrevidos, por cierto, contra los blancos. La intervención inmediata de la policía de Guanabacoa evitó que fuera el primero en dar el ejemplar espectáculo de poner en acción las teorías de Lynch, con el primer partidario de Estenoz, que viene a deshacer aún más en dicha villa los lazos de solidaridad que existían entre ambas razas. Celebramos la intervención de la policía. Pero indudablemente nos vamos americanizando".

Ante la desesperante situación, Gonzáles Clavel, Cortina, Campos Marquetti, Castillo Duany y Juan Gualberto Gómez protestaron ante el Presidente Gómez por la forma como se llevaban a cabo las detenciones sin pruebas fehacientes de complicidad, así como por el intento de linchamiento ocurrido en Regla, ante lo cual Gómez les respondió aprobando las detenciones y diciendo que estaban bien y prometiéndoles que iba intervenir. El mismo día en Regla asesinaron a Alejandro Rodríguez por ser familiar de un miembro del PIC; mientras aumentaban las detenciones de los afrodescendientes y las prohibiciones a que caminaran por los parques, como sucedió en la Habana, donde dispararon a uno por estar en el parque central. Ese día se reportaron diez muertos más en un encuentro con las tropas en la Barbarita y en Alto de Mamón.

El 11 de junio se reportaron varias muertes en Santiago incluida la de Fermín Vera, comandante del ejército libertador, y el 12 de junio en la columna Batiburrillo se menciona que Estenoz había enviado una comunicación a Washington negando que ellos violaran mujeres, que hicieran la guerra contra a los blancos, al tiempo que ratificaban que su organización y el levantamiento perseguían estrictamente fines políticos. De parte del ejército, salió una disposición invitando a los jóvenes que estaban agrediendo a los afrodescendientes en los sitios públicos, a que se incorporaran a las milicias para ir al oriente, y el mismo día salió otra noticia falsa de violación a un grupo de enfermeras, negada por ellas mismas quienes dijeron estar en buen resguardo.

Ese día se reportó sobre nueve muertos del PIC en Dos Palmas, mientras grupos de estudiantes blancos agredían a afrocubanos en Pinar del Río y se reportaron casos de aplicación de ley de fuga a prisioneros negros. Por su parte, los norteamericanos no querían perder su visibilidad e hicieron un desembarco de fuerzas en el Cobre.

El 13 de junio hubo confrontaciones en Yarayabo con una partida de sesenta hombres en Hatillo, al mando de José Rosario Rodríguez, quienes fueron desalojados, sin reportarse el número de caídos de miembros del PIC. En otro combate con una partida de doscientos hombres mataron al comandante Heredia, hirieron a Despaigne y apresaron a Gregorio Surín. Mientras tanto, en Santiago se organizaron partidas con estudiantes de un instituto de segunda enseñanza, y se reportó la muerte por la Policía de un grupo de afrodescendientes que estaban con machetes. En Espartillo hubo diez bajas del PIC, mientras el secretario de instrucción pública entregaba al Presidente Gómez el estandarte de los independientes que le habían arrebatado "al paralítico Lacoste".

Monteagudo puso como fecha para entregarse a los miembros rasos del PIC el 20 de junio, excluyendo a "los cabecillas", a lo cual se opuso la prensa porque la consideraba una señal de debilidad, mientras los representantes Carlos Mendieta, Campos Marquetti y Freyre de Andrade seguían discutiendo la posibilidad de ampliar el plazo de la entrega y que cubriera también a los dirigentes.

En una ofensiva realizada en La Caridad de Veranes, en la que participó José M. Capmany, cercaron a Simón Despagne, quien había prometido entregarse con 250 hombres al capitán Castillo. La entrega fue saboteada por los combates y se reportó que en ese operativo sólo Castillo había matado a más de diez alzados.

El 14 de junio se reportaron encuentros con las partidas de Ivonet y Estenoz que fueron narrados por el propio Monteagudo en una comunicación que envió al Presidente Gómez, según la cual los ataques fueron hechos por tres columnas y en ellos participó el Ayudante General del Ejército, y ocurrieron cuando estaba acampada la columna del ejército y sorpresivamente llegó

una partida de cuatrocientos hombres del PIC, comandada por Ivonet, Estenoz y el Brigadier del Ejército Domingo Romero, quien moriría en el combate y, de acuerdo con Castro Fernández (s.f.), era la mano derecha de Ivonet. Como respuesta se dispuso que el teniente Roselló con veinte hombres del escuadrón M salieran al encuentro, que el Teniente Baños del escuadrón D saliera por el flanco izquierdo; que el teniente Hernández los atacara de frente, y el oficial Julio Morales lo hiciera por el flanco derecho con las ametralladoras.

Mientras el oficial Roselló rompió fuego, las fuerzas con disciplina y metralla sembraron el terror necesario. Entre los restos del combate se encontró la cartera de bolsillo de Estenoz en la cual un permiso para portar armas y el retrato de "una mujer de color", Vicenta García, su esposa. Siendo de noche sólo se pudo constatar la muerte de cinco miembros de los alzados. Se reportaron veinte caballos muertos, y después del combate el Coronel Valiente con fuerzas del batallón J se encargó de cubrir el flanco derecho, mientras el escuadrón D terminaba la persecución.

En este enfrentamiento el ejército tuvo un cabo contuso y tres caballos muertos. Al día siguiente enviaron "el botín de guerra" con las pertenencias personales de Estenoz a Songo. En la tarde se envió otro reporte de un combate que dejó del lado de los rebeldes varios muertos, al tiempo que Mario García Kohly, secretario de instrucción pública, felicitaba el hecho y decía que esperaba que terminaran las operaciones y que los sobrevivientes fueran tratados como bandoleros. Sin embargo, la masacre estaba alcanzando tal proporción que el propio García Kohly, impresionado con lo que estaba ocurriendo, declaró que había que lanzar una campaña de propaganda para "diferenciar buenos negros y malos negros", y contener la violencia de los blancos.

Ante la noticia de que los rebeldes habían decidido dividirse en grupos de cinco o seis hombres, y ante el hecho de que no atacaban, Monteagudo decidió organizar las fuerzas armadas en guerrillas conformadas por pequeños compartimientos de hombres encargados de atacar las menguadas partidas del PIC. Al mismo tiempo, el Diario de la Marina seguía reforzando el odio racial hacia los afrodescendientes relacionando la criminalidad, el ñañiguismo, la ancestralidad y el supuesto atavismo achacado a los levantados. Según la columna Batiburrillo del 14 de junio, "los ñáñigos –dijo el jefe– están en un período de florecimiento atroz. Y agregó que siendo él contrario a la concesión de permisos para bailes y comparsas en estas circunstancias, el señor alcalde autorizó en pocos días cinco guateques de esos, justificando su bondad en exigencias de amigos políticos. Censurable la bondad y pobre el motivo. Conque ¿los ñáñigos en florecimiento? ¿Y qué hacían policías y autoridades? ¿No es ilícita esa asociación? ¡Ah, no hay cosa más socorrida, como vulgarmente se dice, que un día tras otro! He aquí qué pronto ha venido a declararse que los hombres del contoneo lascivo y el arrastrar de chancletas por las calles o los sones del tamborcito, son un peligro para la tranquilidad del vecindario y elementos propicios en cualquiera circunstancia desgraciada del país. Cuando yo celebré que en una fiesta conservadora hubo agitar de sombreros y pañuelos, y no contorsiones de diablito y chancletear como los que he visto en mi pueblo muchas veces, dos veces este mismo año, en fiestas políticas liberales, se me supuso por alguien escarnecedor de la pobreza, y con la animosidad del obrerismo se me amenazó. El ñañiguismo florece, dice un jefe de policía. Los políticos exigen permisos para gueteques y en plena guerra, dice un alcalde. Y los corresponsales en campaña hablan de tambores cogidos a los alzados, de amuletos de brujería y símbolos de africanismo. Levantemos el corazón, cubanos, cuando un paisano nuestro condene regresiones y atavismos, y por amor por la cultura y celo por la patria señale a nuestros pueblos caminos de dignificación".

Ratificando la idea del gobierno de que la efectividad de los combates neutralizaba la presión norteamericana, el periódico señaló que como resultado de los combates contra el PIC habían disminuido las amenazas de invasión, mientras el General López Recio confirmó la debilidad de los alzados, diciendo que no había nada que temer porque los rebeldes tenían pocas armas y escaso parque. Las cifras señalaban que hasta esa fecha del lado del gobierno había un muerto y nueve heridos. Del lado de los rebeldes, sólo en ese día se habían hecho prisioneros a 135 cubanos afrodescendientes y se reportaba que quinientos se habían entregado.

El 15 de junio se reportó la confiscación en el barrio San Isidro de Santiago de toda la documentación del Comité Independiente de Color, que estaba en poder de "la concubina de Antonio Bolaños, nombrada Rosa Enriqueta Caraballo". Bolaños era secretario del PIC y se encontraba preso en Jaruco, por el delito de rebelión. Para esa fecha se reportó la presencia de Ivonet por Ti Abajo, por donde había pasado "con sesenta hombres, descalzos y desmoralizados". En una entrevista que ofreció el detenido Sorin, dijo que la rebelión había fracasado y que en las confrontaciones se reportó un número indeterminado de muertos, y que en el reciente ataque contra el grupo de Estenoz se confirmaron catorce bajas.

A pesar del desbalance y del evidente genocidio en marcha, la prensa conservadora mantuvo su lucha frontal contra cualquier solución negociada. El Diario de la Marina reprodujo un editorial de La Prensa que decía: "El pueblo no quiere leyes de amnistía para los alzados. El pueblo rechaza indignado toda fórmula de arreglo, de pacto con los alzados. El pueblo no permite,

ni aunque se le nombre, la derogación de la Ley Morúa... Aún se elabora entre algunos una ley de piedad. ¿La han tenido, la tienen, los rebeldes con la República?" Y llamó a un castigo total a los levantados con el objetivo de prevenir "futuros levantamientos de raza", lo que sintetizó expresando: "Donde se da duro no se vuelve".

Para esa fecha se reportó la entrega de Lacoste, junto a Zenón Planas, "su hombre de confianza", y se dejó un manto de duda sobre la muerte de Estenoz. También se reportaron golpes a las fuerzas comandadas por el comandante rebelde Felipe Vera, Brigadier del ejército libertador, quien tenía a su cargo 250 hombres; y duros golpes al diezmado campamento de Lacoste, que había estado conformado por 250 hombres, así como a la partida de Heredia en Caney y Daiquirí, que dejó como saldo 45 hombres muertos; y se especuló que Estenoz había recibido un balazo en el pecho en el combate de Jarahueca.

El 17 de junio se entregaron 150 alzados ante el teniente Castillo, mientras en la Habana Campos Marqueti visitó al Presidente Gómez para felicitarle por haber dado la orden de desmovilizar tropas con cargo al tesoro, y avisarle que ese día iba a presentar una ley del perdón, al tiempo que se publicaron las revelaciones de Surín de que entre los levantados había varios blancos españoles.

El 18 de junio se reportó desde Guantánamo que las columnas de Valiente y de Castillo llegaron conduciendo en una hamaca cubierta por una sábana al prisionero Lacoste, "titulado gobernador y apóstol de los alzados". El periódico puso una nota de desconfianza ante el hecho de que "el tullido" hubiera sido "cojido vivo" (sic), así como ante los anuncios de amnistía y perdón. El periódico volvió a repetir la idea de que la rebelión se debía a que la liberalidad de la República dio a "la raza

ignara" elementos que le hicieron llegar a pensar "que el trabajo era para esclavos, y la vagancia un derecho".

El 19 de Junio, el periódico se lanzó en ristre contra las conquistas políticas de los cubanos afrodescendientes, a las cuales achacó la responsabilidad del levantamiento: "La cacareada igualdad civil y el ejemplo de analfabetos encumbrados, hicieron a Lacoste concebir la intención de ser gobernador de Oriente, a Ivonet a comandar las fuerzas de la República, y a Estenoz de presidirla, (y) así sucesivamente a otros despertó la idea de ser senadores, representantes, alcaldes y consejeros". El periódico reafirmó la idea de una Cuba más allá del levantamiento que eliminara oficialmente las pocas nociones de igualdad racial legalmente establecidas, y puso como condición para la existencia de la República que se generara un estado de amenaza permanente por la población afrodescendiente, para poder continuar la igualdad formal: "Cuando el conflicto vino muchos blancos soñaron con una sola cabeza de toda la raza negra, para cortarla, aunque muchos valientes no respondieron al llamamiento del General Gómez. Cuando esto pase, la igualdad civil y el sufragio universal seguirán cultivando la misma semilla".

El periódico seguía llamando a la construcción de una sociedad en armas permanentes contra los afrodescendientes, y proponía convertir en puestos fijos los de cada guardia local que se hubiera organizado, y que estuviera dispuesta a movilizarse en defensa del pueblo cada vez que se sintiera amenazado; mientras, radicalizaba sus llamados a la eliminación definitiva del PIC y se oponía a los últimos y desesperados intentos de salida negociada ante la masacre.

El Diario reprodujo el llamado del periódico El Día a que no hubiera ninguna ley de amnistía "sino una ley de plomo", y criticaba que existieran políticos que no hubieran tenido temor de que Estenoz e Ivonet planearan "destruir los fundamentos

de la República". El secretario de Gobernación Miguel Laredo Bru en tono irónico anunció que la guerra se había acabado, que Ivonett y Estenoz estaban escondidos y serían ahorcados, pero existía el peligro de que les llegara antes el perdón. En ese mismo tono el Diario de la Marina reprodujo un editorial de La prensa titulado "¿De donde partió la desdichada idea del perdón a los alzados?", en el cual se decía que, si bien estas iniciativas habían partido de Campos Marquetti, esta vez había salido del Presidente, quien se la expuso a Freyre Andrade, y este a su vez la había transmitido, sin convencer, a algunos representantes conservadores y liberales. En esta ocasión el periódico sostuvo que el gobierno había decidido que la iniciativa la planteara Campos Marqueti y no el Presidente Gómez, porque éste no quería aparecer débil ante los EEUU.

Las notas extraídas de la prensa mostraban cómo la idea del exterminio de los líderes y movilizados del PIC había calado profundamente en vastos sectores de la sociedad: "Los vecinos de Sagua están empeñados en que el cabecilla Pacheco, jefe de la rebelión en las Villas, no entre vivo en aquella villa". En la nota se sostiene que "el pueblo es contrario a que el gobierno acepte la entrega de Pacheco", y dicen que de suceder esto, "tendrían que matar treinta del pueblo", lanzando la misma exigencia respecto a Estenoz e Ivonet.

Mientras tanto, en las filas del PIC la desbandada continuaba y los jefes de las partidas de Lacoste y Plaza se entregaron. Manteniendo el juego con la amenaza de intervención de los Estados Unidos y minimizando la desgracia que ocurría, el periódico decía que el levantamiento estaba limitado a Santiago, "una provincia distante, y con una población de 36 habitantes por milla cuadrada".

El 20 de junio la prensa reconoció la existencia de "tumultos para salir a cazar negros", mientras Ferrara reafirmaba la

idea de traer migración blanca para reducir las "naturales consecuencias" de la presencia negra en la nación. En esa fecha el periódico celebró el fracaso de los intentos de negociación, y concluyó mediante el extracto de una nota de La Prensa, que "el cubano debe matar al que le oprima o suicidarse... Este repugnante alzamiento merece muerte de sabandija, aplastado, no contemporizado".

Respecto de los combates, ese día no se señaló ninguno, pero se transmitió la sensación de que había una calma chicha, rara, porque no había mucha información, al tiempo que la verdadera preocupación empezó a enfocarse en el hecho de que los líderes Estenoz, Ivonett, Antomarchi, Pacheco, Armenteros y Acea, siguieran vivos. El periódico extrajo una nota publicada en el periódico Patria, que hacía referencia a una biografía que se escribió de Lacoste donde se lo describe como un santón, ferviente opositor a Estrada Palma y un miguelista ferviente. En torno a la división que hubo en el PIC respecto a llamar al levantamiento, Lacoste afirma en la biografía que uno de los jefes se opuso a la revolución, "pero prevalecieron los violentos convencidos de que el gobierno pactaría con los alzados". La declaración de Lacoste, evidencia que el PIC, al llamar al lanzamiento, había partido de la certeza de que habría una negociación favorable en contra de la Ley Morúa, mientras el periódico seguidamente reprodujo una nota del periódico El Mundo que sostenía que si se derogaba la ley Morúa se establecería oficialmente un partido racista.

El 21 de junio se reportó un indeterminado número de bajas entre las fuerzas de Estenoz, que estaban compuestas de alrededor de 450 hombres. Las caídas se dieron en una confrontación con un contingente de cincuenta de ellos al mando del Capitán Quesada y Galguera. La nota reporta que con Estenoz iban unos 75 hombres blancos y tres gallegos que eran dinamiteros

de las minas de Daiquirí. Por su parte, el periódico, presionando por la aniquilación total del PIC, insinuó que la entrega de Lacoste se había dado por un acuerdo que permitiría mantenerlo vivo y escondido. Ese día también se reportaron once muertos en el punto del Alto de Santa Clara.

El 23 de junio se reportó que Estenoz e Ivonett habían pasado la noche del 20 en Achotal con unos 300 hombres, a pie la gran mayoría; iban a camino a Mayarí por Calabaza, pero fueron tiroteados y tuvieron que devolverse a Quemados donde fueron nuevamente atacados. En esta confrontación murieron unos diez hombres y diez más morirían después por la gravedad de sus heridas. Diezmado, Estenoz se movió con unos cincuenta hombres hacia Pinar de Mícara, donde fueron detectados el 27, haciendo gestiones con unos guías para que los sacaran rumbo hacia unos puntos llamados Pilotos y a Sabana La Burra. En ese movimiento Estenoz quedó desconectado del resto, mientras Ivonett huía "de monte en monte", y su muerte se reportó el 28 de junio, en Mícara, donde fueron emboscados por el teniente Sariol: "A Estenoz lo mató el teniente Lutgardo de la Torre a unas cinco leguas de distancia de donde está el campamento de Vega Bellaca, dentro del monte donde está el General Mendieta"; su cadáver fue llevado desde Songo hasta Santiago de Cuba en un tren expreso, y para completar la jornada, el periódico reportó que el Teniente Rosell se encontró con la partida de José Rosario en la cual sólo estaba un hermano y dos tíos suyos, mientras en Guantánamo se dijo que habían aparecido "cuatro negros con cabezas cercenadas". El Diario de la Marina del 28 de junio declaró, con abierta complacencia, que era imposible precisar el número de muertos porque se había generalizado una cacería contra los miembros del PIC.

Muchos años después, el 20 de mayo del 2012, en la culminación de la conmemoración del centenario de la masacre, el

historiador Raúl Ramos Cárdenas recibió del historiador santiagueño Idalberto Aguilar la grabación de un testimonio de Consuelo Calungo Macía, quien, siendo una niña, presenció la muerte de Estenoz:

"–A Evaristo Estenoz, lo mataron en la Veguita. Lo pasaron atravesa'o en una bestia pa' Santiago. –¿Usted lo vio? –Sí, sí, yo estaba debajo de un 'palo' mirando que lo llevaban. –¿Qué edad tenía usted aproximadamente en aquella época? –Muchachita sazona, qué caminadora que era, jejejeje. –¿Por qué supo usted que era Evaristo Estenoz? ¿Quién se lo dijo? –La voz. –¿La gente lo comentaba? –Sí. '¡Ese es Evaristo Estenoz!' –¿Cuántos iban con él? –Pocos. Ahí sí no iban muchos. –¿Eran soldados del Ejército? –Sí. El Ejército, la fuerza estaba en La Veguita. Allá en La Veguita fue donde lo mataron. Una guerra… ¡Como había soldados en esa guerra! ¡Ayyy!… el Ejército, era la fuerza que fue a buscar a los alzados. –¿Hubo muchos muertos? –Mi mamá contaba que los machos (cerdos) estaban comiéndose a los alzados que habían muerto, nosotros estábamos chiquitos y ellos veían bien eso" (Ramos Cárdenas y Aguilar, 2017:39).

Después de la muerte de Estenoz la cacería contra los miembros del PIC se enfocó en Pedro Ivonett, quien sería asesinado unos días después en El Caney, en un episodio que mostraba cómo el racismo de Estado se había propuesto eliminar hasta el último vestigio del PIC. En un cruce de correspondencias se revela la orden de asesinato de Ivonett, proveniente de las más altas esferas del Estado: Una carta firmada por José Aranda, capitán de guerrillas del Caney enviada al Jefe de las Fuerzas Armadas de la provincia de Oriente, Coronel Consuegra, dice: "Señores: enterado de que el Mayor General Monteagudo se ha embarcado y que es usted el jefe de la provincia, le hago saber que tengo en mi poder al General Pedro Ivonnet, al que conduciré esta noche a ese cuartel general esperando de Ud. Hordene

(sic) se recojan todas las fuerzas para que no perturben mi marcha, pues es mucha la ambición. También espero me diga si puedo llevarlo vivo y en caso contrario espero usted haga todo lo posible por venir Usted en persona con un piquete a esperarme en el Rodeo tienda, a un cuarto del Caney (legua) para hacerle entrega, hordéneme (sic) y dele caballos a la pareja para que me alcance en cuanto antes. Villanueva, julio 18 de 1912. Att. José Aranda. Capitán de guerrilla. Caney".

A lo cual, sin mayor preámbulo, el Coronel Consuegra respondió: "Que no llegue vivo de ningún modo. La gloria es suya y nadie puede quitársela. Consuegra. Tte Cor. GR" (Ramos, 2016:86).

El 30 de junio de 1912, a pocos días de haber sido asesinado Evaristo Estenoz, y a punto de exterminar los últimos resquicios del Partido Independiente de Color, el escritor, periodista y poeta Nicolás Aramburu escribió una nota editorial que revela el cinismo con que el poder político y los intelectuales habían criminalizado a los cubanos afrodescendientes para justificar la exterminación del PIC y el genocidio de 1912. En esta nota, sin ningún pudor, el editorialista revela la mentira construida en torno a las violaciones y a la tesis de la guerra de razas; pero lo más cínico del análisis se hace explícito cuando mostró que su verdadera preocupación era no perder al electorado negro, para lo cual sindicaba al liberalismo como principal causante de la tragedia. Los conservadores daban inicio a la campaña electoral sobre las montañas de los cadáveres aun frescos de los afrodescendientes asesinados: "En la Asamblea última del Consejo Nacional de Veteranos, declaró el General Núñez que según informes del general Rego, habían sido falsas todas las noticias de violaciones y ultrajes cometidos por los negros alzados en Oriente contra la población blanca. De donde resulta que la prensa que dio calor a estas falsedades, que excitó las

indignaciones de la población blanca y estuvo a punto de provocar escenas salvajes en la Habana, Sagua y otras ciudades, hizo inmenso daño a la sociedad cubana, partiendo de burdas mentiras. Y que la cosa ya no deja dudas lo demuestra La Opinión en su sección de 'recortes y comentarios', cuando, comentando las frases del Diario, dice que hay que impedir que la opinión se extravíe porque 'aquí no ha habido ni habrá guerra de razas', lo que se comprobará en las elecciones próximas.

Pero los que 'echaron leña al fuego', según expresión del colega, no fuimos los hombres del Diario sino otros que ocupan elevados puestos en la gobernación del país. Y al frente de todos ellos, el jefe de Estado en cuya proclama '¡A las Armas!' se invitaba a 'defender el honor de los cubanos' de las salvajadas de los racistas en sedición... Por mí que cuando el gobernador de mi provincia recorrió su región excitando a que nos preparásemos contra el ultraje de nuestras familias, consideré injustificada la alarma. Cuando un personaje local me aconsejó armarme en defensa de mis hijas, me eché a reír. Aquella noche en mi pobre hogar se tocó el piano, mientras muchos de mis convecinos cargaban los revólveres. Y en público manifesté mi creencia de que en mi villa ningún negro sospechado odiaba a mi raza. Pero era el gobierno quien lo decía por boca del primer magistrado; las ametralladoras se fijaban en el parque central; dos o tres negros morían en las calles; la prensa liberal y la conservadora difundían la alarma y los Estados Unidos recibían esas noticias autorizadas como presagios de espantosa carnicería..."

¿Cómo pudieron ocurrir la masacre y el genocidio contra la población afrodescendiente diez años después del nacimiento de la República de Cuba, en el cual esta población había jugado un papel protagonista? ¿Cómo pudo sustentarse la masacre en el credo de Martí y de Maceo de República con todos y para todos, cuando un sector de los afrodescendientes sólo exigía

desde la política que el credo republicano fuera una realidad? El hecho es que la masacre fue precedida de un racismo de Estado que se creó en los primeros años de la república, en el cual jugaron un papel fundamental las instituciones académicas, jurídicas, médicas, policiales y militares, las cuales, junto a la prensa y la opinión pública, crearon una predisposición social favorable a la masacre y al genocidio racista.

En tal sentido, el racismo de Estado se nutrió de varias fuentes, las cuales se analizan en el próximo acápite:

1. La imagen criminal que se creó durante el colonialismo y la esclavitud en torno al hombre negro libre, perteneciente a los estratos populares y habitante de las ciudades. La criminalización de los negros libres en las ciudades funcionó como mecanismo sustitutivo de la vigilancia esclavista, y se enfocó principalmente contra el asociacionismo que los negros de los estratos populares practicaban en las organizaciones religiosas abakuá y el ñañiguismo. La persecución a los ñáñigos creó un archivo policial que constituyó una de las principales fuentes para una serie de tesis racistas que señalaban a los hombres negros libres como proclives al crimen y como depredadores sexuales.

2. La antropología como disciplina que se nutrió de las imágenes coloniales sobre el África y sobre los presupuestos de las corrientes de la criminalística y la craneometría, que dio los fundamentos a un racismo académico que se difundió ampliamente y trascendió la experiencia y las retóricas de pacto interracial que se conformaron durante la guerra de independencia. Estas tradiciones serian reforzadas a partir del inicio de la República.

3. La apropiación por parte de influyentes pensadores como Fernando Ortiz de las tesis de Lombroso, que generalizó durante las primeras décadas del siglo XX, las teorías de que los afrodescendientes encarnaban atavismos primitivos y criminales. Las tesis de Ortiz ampliaron la imagen del negro criminal desde el ñañiguismo hacia la brujería y hacia los afrodescendientes en general, y tuvieron un impacto definitivo en la conformación de un racismo de corte académico con gran incidencia en la administración pública. Este racismo académico también tuvo una gran difusión en la opinión pública a través de la prensa, como ha podido verse especialmente con el caso del Diario de la Marina.

1º

LA INVENCIÓN DEL "OTRO" EN CUBA:

ETNOGRAFÍA POLICIAL Y ANTROPOLOGÍA RACISTA

En Cuba, apenas iniciada la República las élites crearon un racismo de Estado que buscaba eliminar las tradiciones republicanas populares que sustentaron la vigorosa presencia de contingentes afrodescendientes en las guerras de independencia y en las luchas antiesclavistas, así como en la nación recientemente emancipada (Helg, 1997; De la Fuente, 2014). Dicho racismo eliminó los reclamos de participación igualitaria que había formulado un importante grupo de veteranos afrodescendientes, y restauró las matrices de dominación racial de origen colonial, en un proceso que encontró su expresión climática en la masacre del Partido Independiente de Color; una importante fuente de este racismo fueron una serie de reportes policiales derivados de la criminalización de los abakuá en el período colonial.

Las sociedades religiosas abakuá conformaron una especie de masonería popular con predominante presencia negra, y aparecían como una de las posibilidades más interesantes de

conformación de un asociacionismo popular, a medida que se agudizaba la crisis del esclavismo y se consolidaban los movimientos emancipatorios.

La criminalización del hombre negro libre impedía que administrara su hogar, su cuerpo y su estatus político, lo que le despojaba de su soberanía y le colocaba en condición similar a la de los sujetos esclavizados (Mbembe, 2011). Una vez se disolvió la esclavitud formal y se perdió el estatus del esclavo como instrumento de trabajo y como propiedad del esclavista, el racismo de Estado, en pleno auge de los discursos liberales y de constitución de la soberanía del individuo, entregaba a las instituciones académicas, policiales y jurídicas la representación de la subjetividad de los negros formalmente libres (Mbembe, 2011:18), al tiempo que socavaba los derechos políticos plasmados en la constitución de 1901.

La persecución al hombre negro libre generada en el contexto colonial, se acompañó de preocupaciones de las élites sobre el impacto negativo que podría producir la existencia de redes populares de carácter interracial y popular. Como veremos, la criminalización del hombre negro libre justificó una serie de propuestas sobre el destino de la población afrodescendiente emancipada, que incluían la exterminación física, el destierro, la reducción numérica para debilitar su presencia en la nación, o el despojo de sus derechos políticos adquiridos en la guerra. En la República temprana se forjaron unas imágenes del negro como criminal que fueron asumidas por la academia, la administración civil y la prensa, y de manera paralela se difundieron discursos elitistas que alertaban sobre los peligros que representaban para la estructura de dominación las asociaciones interraciales en el campo popular. Este proceso de criminalización de la población afrodescendiente marcó un claro contraste con las propuestas radicalmente humanistas y republicanas que, como

vimos, constituían los fundamentos republicanos del Partido Independiente de Color y su Periódico Previsión.

LOS ABAKUÁ: CRIMINALIDAD Y ASOCIACIONISMO NEGRO

> *"Llegué a la Habana solo, triste, sin parientes ni amigos. Me enfermé, pero me encontré un ñáñigo que me protegió. Le agradecí el bien que me había hecho y pensé: lo que me ha contado de su religión es bueno. Él me dijo: –Usted es un hombre serio, y lo que le hace falta es Akanarán, madre y familia. Si jura Abakuá y se vuelve a enfermar la Potencia lo atiende, le da lo que necesita. Si se muere lo entierra. No abandonan a los muertos. Todos se lloran en la Sociedad. Y me hice ñáñigo para tener hermanos y familia".*
>
> LYDIA CABRERA

Las organizaciones religiosas Abakuá y los ñáñigos que las integran tienen una importante historia como espacios de socialización primaria entre los hombres cubanos afrodescendientes y en los estamentos populares. En el colonialismo funcionaron como espacios de solidaridad entre los negros libres y pobres de las ciudades, y paulatinamente se fueron ampliando hasta incluir a blancos pobres, y a chinos. Las sociedades jugaron un papel económico fundamental entre los estamentos empobrecidos, porque permitían que sus miembros tuvieran acceso a ciertas áreas laborales que de otra manera les estaban vedadas, al tiempo que facilitaban los contactos de sus miembros con los partidos.

Hay importantes evidencias de la participación de ñáñigos en las insurrecciones antiesclavistas, en la lucha por la

Independencia, y como vimos por las referencias del Diario de la Marina, también tuvieron una visible participación en el levantamiento de 1912. Trabajos recientes y la película *Inocencia* de Alejandro Gil, exploran las historias que se han tejido en la memoria oral sobre el sacrificio de cinco abakuás que murieron intentando detener el fusilamiento de ocho estudiantes de medicina por parte de los funcionarios de la corona española en 1871, como ostentación de poder de un régimen decadente. Este evento es celebrado anualmente por las asociaciones abakuá en la Cuba de hoy como parte de sus largos reclamos por ser reconocidos como parte fundamental de la nación. Los abakuá son también una organización religiosa, y en el periodo colonial y en la república temprana fueron la principal fuente desde la cual se creó la imagen criminal del hombre negro y libre, como eje del racismo de Estado que permitió la masacre de 1912.

La persecución de las organizaciones abakuá creó un archivo policial que constituye una de las fuentes más importantes de la criminalización de los hombres negros, urbanos y pobres y de los afrodescendientes en general. Al analizar el papel de los abakuás en el contexto del asociacionismo general que se dio en Cuba bien entrada la segunda mitad del siglo XIX, se puede apreciar cómo estas organizaciones religiosas constituían una de las pocas posibilidades estratégicas que tenían los afrodescendientes pobres de practicar formas de solidaridad que contrarrestaran la exclusión y el creciente racismo. Sin embargo, las potencialidades políticas que tenían estas redes motivaron su permanente represión y persecución, así como la criminalización de sus miembros.

Para establecer las conexiones entre el asociacionismo popular y la criminalización, aquí se abordan las sociedades abakuá como espacios que ofrecen posibilidades estratégicas de afrontar los desafíos laborales en un contexto fuertemente hostil para

los negros urbanos libres. Como sostiene Ishemo (2002:266), las potencias abakuá son sociedades de ayuda mutua; funcionan con una estructura, un código y un secretismo que recuerda a la masonería, y tienen además una lealtad religiosa que provee los lazos de una hermandad más fuerte incluso que los lazos familiares.

Al aproximarnos a las organizaciones abakuá como asociaciones de ayuda y no como espacios de revitalización de una ancestralidad cultural, se evita usar el término "africanía", que tenía para ese momento unas connotaciones peyorativas, racistas y discriminatorias, originadas en la antropología y en la narrativa colonial sobre África. Como se podrá apreciar en lo que sigue, las nociones de "africanía" impuestas sobre los cubanos afrodescendientes, al menos en el siglo XIX y una buena parte del siglo XX, conformaron una serie de imágenes nutridas del racismo colonial francés e inglés, y funcionaron como reducciones metonímicas que sirvieron para tratar peyorativamente a la población negra y para marginarla de la nación. El concepto de "africanía" en la Cuba colonial y en la temprana república funcionó como un tropo desde el cual se afirmaba el supuesto atavismo criminal y supersticioso del afrodescendiente, y sirvió incluso para colocarlos en una escala biológica distinta de la humana.

Ampliando la noción de "malungaje" de Jerome Branche, se podría decir que el asociacionismo negro religioso popular del siglo XIX e inicios del siglo XX en Cuba, permitió crear espacios donde se establecían nexos afectivos y de solidaridad análogos a los que se dieron entre quienes sobrevivieron la terrible experiencia de la trata. De acuerdo con Branche esos espacios se caracterizaron por "el afecto y la asociación de los malungos... como una especie de principio básico para el imaginario discursivo de la diáspora". En este sentido el asociacionismo más

que reminiscencias y actualizaciones de un pasado, son formas de organización que responden a las exigencias del presente. Su importancia se ve "más en términos de los determinantes sistémicos que ha producido el mundo de vida afro-moderno en sus registros y variaciones trans-locales" (Branche, 2009:32).

Una relectura de las organizaciones religiosas abakuá, que fueron las que sufrieron con mayor vehemencia la criminalización al tiempo que eran relacionadas con las imágenes coloniales sobre África, parte del criterio de que su surgimiento, su permanencia y vigencia en la Cuba colonial, poscolonial y republicana respondía a la necesidad que tenían los afrodescendientes pobres, urbanos y libres de crear mecanismos grupales de defensa contra el racismo y contra la exclusión social, política y económica de las que eran víctimas.

De otro lado, hay que resaltar que, a pesar de la persecución constante, el asociacionismo negro era incentivado por las propias instituciones coloniales, como una expresión de la política favorable al sincretismo religioso, característico de la iglesia católica (Gruzsinski, 1991), y por el beneficio social que ofrecía a la autoprotección de sus participantes. Como lo sostiene Aranzadi (2014), durante la Colonia en muchas ocasiones las expresiones culturales "de los africanos" no eran prohibidas, ya que eran consideradas manifestaciones infantiles, a la vez que eran utilizadas en las procesiones ante las autoridades coloniales en los períodos de fiestas.

Luego de la revolución haitiana y de la emancipación española, y de la abolición del esclavismo en la mayoría de países hispanoamericanos, en Cuba durante el siglo XIX esta institución se reforzó al tiempo que crecía la población libre de color, y la lucha antiesclavista se articulaba cada vez más a la lucha por la independencia de España. A esto se sumó la influyente presencia norteamericana que reforzó el racismo en la República

temprana (Ferrer, 1999; Scott, 2000; Cubas Hernández, 2018). Como veremos, el poder racializado utilizó a las organizaciones religiosas negras no sólo para criminalizar a los afrodescendientes, sino también para deslegitimar su protagonismo en la lucha contra la esclavitud y en las guerras de la Independencia.

Las primeras y más duraderas organizaciones de ayuda mutua entre las poblaciones negras de cuba fueron los cabildos, fundados en el siglo XVI por la corona española, siguiendo el modelo de las cofradías, que ofrecían unos días de esparcimiento a los esclavos en los días de fiesta, y en las cuales se sincretizaba desde muy temprano el santoral cristiano con los rezagos de religiosidad de los esclavizados, a la vez que ofrecían asistencia a los más necesitados y desprotegidos. Los cabildos fueron perseguidos en el siglo XIX hasta ser suprimidos por Orden Real de octubre de 1880, y algunos de ellos se convirtieron en sociedades de Pardos y Morenos, siguiendo las órdenes oficiales que les ponía como alternativa única de supervivencia convertirse en sociedades civiles (Barcia, 141: 1999). Las organizaciones abakuá surgieron en gran medida por las prohibiciones a los negros criollos de incorporarse a los cabildos constituidos principalmente por negros de nación, como se llamaba a los nacidos en África (Ishemo, 2002:264).

La versión más aceptada sobre el origen de las organizaciones abakuá sostiene que fueron fundadas en 1836 y, según Cabrera, éstas eran "sociedades de Recreo y de Socorros Mutuos", y tuvieron "siempre por objeto, en lo social, prestar ayuda económica a sus individuos en momentos de necesidad, con el producto de cuotas mensuales que aseguraban un fondo común; y en lo secreto, protegerlos por medio de una alianza con poderes espirituales, contra lo que llamaremos los peligros imponderables, tales como maleficios o 'daños', ataques de brujos que se valen de fuerzas maléficas para

obstruccionar (sic) la suerte, arruinar la salud y el alma, provocar la enfermedad y la muerte y causar todo género de quebrantos". (Cabrera, 1969:139).

Sin embargo, el historiador tanzano Shubi Ishemo (2002) afirma que a inicios del siglo XIX el cabildo Carabalí Oguella tenía una organización parecida a la de las hermandades abakuá; y cita a Tato Quiñones para sostener que la primera vez que se escucharon los rugidos sagrados del leopardo del tambor ekué fue a principios del siglo XIX, y que habría rastros de organizaciones similares a los abakuá desde fines del siglo XVIII (Quiñones, en Ishemo, 2002:264). Las asociaciones abakuá que en sus inicios estaban compuestas principalmente por negros de nación, aceptaron luego la incorporación de negros criollos, y en 1863 entraron los primeros blancos, convirtiéndose en un inquietante espacio de convergencia de estratos populares multiétnicos.

El fortalecimiento de las hermandades abakuá también se inscribe en la amplia tradición asociacionista que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX: la constitución de 1876 reconoció el derecho de asociación de los españoles; diez años después, fue reconocida la Ley de Asociaciones, y en 1886 se creó el Directorio de las Sociedades de la Raza de Color en un contexto en el cual se emitieron ciertas medidas favorables a los afrodescendientes, con el objeto de detener el creciente apoyo que éstos daban a la independencia (Barcia, 1999:152; Schmieder, 2018).

Varias de las "Sociedades de la Raza de Color", agruparon a un sector de las élites intelectuales y políticas afrodescendientes que se distanciaron de los abakuá, al catalogarlos con los mismos criterios peyorativos de atavismo y salvajismo con los que los catalogaba el poder racializado. Influyentes intelectuales y políticos negros como Juan Gualberto Gómez, de manera permanente expresaban que la independencia de Cuba

y el otorgamiento de derechos a los afrodescendientes no significaban una africanización del país (Schmieder, 427), lo que contrastaba con importantes núcleos de afrodescendientes que reclamaban que se mantuvieran formas sincréticas religiosas como la santería o el palo de monte (Schmieder, 428).

Los abakuá eran la opción más clara de asociación para los sectores populares y para los humildes, dentro de las posibilidades que se abrieron a los estamentos más privilegiados a partir de la Constitución de 1876 (Barcia, 1999:141). La oficialización del asociacionismo estimuló la agremiación de poderosos sectores españoles y criollos, así como de intelectuales y miembros de las organizaciones masonas o espiritistas, e incluso de los pequeños estamentos de las clases medias negras y mestizas, que compartían el criterio de las élites de que las organizaciones abakuá eran expresiones de retraso (Barcia, 1999:152; Schmieder, 2018).

De igual manera, a medida que se iban institucionalizando las organizaciones de élite se acentuaba la persecución al asociacionismo religioso popular, como lo evidencia la declaración de ilegalidad de los juegos ñáñigos el 12 de marzo de 1875, junto a la prohibición estricta de sus reuniones en 1879.

Hay varios antecedentes que permiten mostrar las conexiones entre la criminalización de los abakuá y la persecución a los negros libres y al asociacionismo negro. Como lo sostienen Palmié y Pérez (2005), las asociaciones negras lograron desarrollar un sentido de apoyo entre sus miembros a través del control de ciertas instancias económicas a las que estaban limitados los cubanos afrodescendientes libres: "Al establecerse primero en los vecindarios primordialmente negros de la clase trabajadora de La Habana cerca del puerto, y aprovechando las fluctuaciones en la demanda de mano de obra en varias industrias locales, los titulares de los abakuá pronto comenzaron a maniobrar

en posiciones poderosas como contratistas laborales, controlando el acceso a empleo en muelles de la ciudad, fundiciones, fábricas de tabaco, mercados y mataderos. Combinando la autoridad ritual sancionada místicamente con el poder de otorgar acceso o retener el trabajo estable, construyeron estructuras políticas estrechamente organizadas entre los miembros de sus poderes" (Palmié y Pérez, 2005:219).

Las asociaciones emergieron en los puertos de Matanzas, La Habana y Cárdenas, donde se concentraba el 55% de la producción de azúcar entre 1830 y 1857, y donde estaba el mayor número de esclavos (Moreno Fraginals, 1974, en Ishemo, 2002:265). Por su parte, Cepero Bonilla (1960) muestra los vínculos que existían desde la década de los sesenta del siglo XIX entre la lucha por la Independencia, el problema de la esclavitud y la presencia de un sector multirracial conformado por negros libres y por otros sectores populares. El miedo al negro libre y al asociado se extendió aún más, cuando se evidenciaban contactos interraciales en esferas politizadas, fenómeno que se hacía más explícito a medida que se iban consolidando los movimientos independentistas.

Una de las fuentes de Cepero Bonilla, la Sociedad Republicana de Cuba y Puerto Rico, que había sido fundada en Nueva York con el liderazgo del cubano Juan Manuel Macías y el puertorriqueño José Francisco Basora luego del triunfo de los independentistas contra los restauradores de la corona en 1865 en República Dominicana, revela las tensiones que había en la primera generación de las élites independentistas blancas comandadas por Céspedes, respecto de las relaciones entre la guerra, la liberación de los esclavos y el futuro de los esclavos libres. La sociedad Republicana a la vez que reconocía la fractura del sistema esclavista se mantenía renuente a devolver la libertad a los esclavos, porque era incapaz de aceptar la convivencia de

los blancos con la población negra una vez consiguiera su libertad. En las primeras declaraciones de la Sociedad se planteaba que su "propósito firme y único" era "la independencia de las Antillas y la libertad absoluta de todos sus habitantes, sin distinción de razas ni colores", ya que "negros y blancos... conocen... que se acerca a paso acelerado la libertad universal. ¿Qué falta para que unos y otros resuelvan contra el enemigo común y lo acaben? Muy poca cosa: que se pongan de acuerdo, que deseen de veras sacudir el doble yugo" (Cepero Bonilla, 1960:87). Esta constatación se acompañaba de pronunciamientos encaminados a garantizar la futura exclusión política de los negros libres: "Del estado de ignorancia en que se halla su mayor parte la clase libre de color, nace una convivencia para que no se le dé igual participación política que a la clase blanca" (*Información sobre reformas en Cuba y Puerto Rico*, t. II:141-18) (En: Cepero Bonilla, 1969).

En un informe sobre la Cuestión Política en 1867, se señala explícitamente el riesgo de los acercamientos entre los negros libres y los blancos y mestizos empobrecidos:

"El apartamiento social que existe entre las dos razas se desvanece poco a poco, hasta perderse, cuando se baja en los blancos, de la clase más rica y aristocrática a las clases inferiores, que se ven a menudo confundidas con las de color. Así, por ejemplo: las personas de color no pueden viajar por ferrocarriles, sino en coches de segunda o de tercera clase, van en ellas confundidos con gran número de viajeros blancos; y otro tanto sucede con los ómnibus; y es frecuente esa confusión en los campos donde blancos y negros se reúnen en las vallas de gallos, y comen juntos en la misma mesa, y se tratan, en suma, en recíproca igualdad" (*Ibid*).

De otra parte, en este contexto de crisis del esclavismo y del régimen colonial, el miedo a los encuentros multirraciales populares venía acompañado de propuestas explícitas de

expulsar a los negros de la futura nación. Así, según Domingo Del Monte: "La tarea, el conato único, el propósito constante... de todo cubano de corazón y noble y santo patriotismo, lo debe cifrar en acabar con la trata primero, y luego en ir suprimiendo insensiblemente la esclavitud, sin sacudimientos ni violencias; y por último, en limpiar a Cuba de la raza africana..." (Del Monte, en: Cepero Bonilla, 1969).

La nación liberada de la presencia negra era proyectada por José Antonio Saco, quien en 1864 propuso una serie de medidas de "higiene racial", encaminadas a expulsar a los negros y a evitar que cualquier "individuo de raza africana libre, varón o hembra, libre o esclavo, que saliese de Cuba por cualquier motivo, jamás pudiese volver a ella". De igual modo, proponía la condena a muerte de los delincuentes de raza africana o su presidio en España y África, especialmente en la colonia de Fernando Poo, ubicada en Guinea Ecuatorial, así como la inmediata expulsión de los vagos de color, y que los que no acreditaran medios de subsistencia fueran enviados a la Península para servir en la marina de guerra, en el ejército o en otras ocupaciones, cerrando irónicamente: "Y a Fernando Poo, cuya inmediación a las bocas del Níger le prepara un ventajoso porvenir" (Saco J. A., "Colección póstuma", p. 149. En: Cepero Bonilla, 1969:149).

Respecto de los otros libres "de raza africana", sostiene que habría que reunir fondos y fomentar su emigración voluntaria a la Península, donde serán minoría y podrán dedicarse, sin generar temores, al servicio doméstico, las artes y el comercio, mientras propone que cualquier esclavo no mayor de cincuenta años que se liberase saliera de inmediato de Cuba. Concluye su propuesta sosteniendo que "la libertad es un bien, y la ley al concederlo puede imponer todas las condiciones que juzgue necesarias para la salvación y tranquilidad de la patria" (Saco, J.A., *Op. Cit.*). A estas propuestas se sumaban otras como las de enviar los negros a Liberia, o la desmonetización de los negros libres: "El día en que la caña de azúcar... se aclimate en la tierra del pobre y reparta entre la raza blanca la masa inmensa de salarios que directa o indirectamente absorben las razas de color, ese día quedará resuelta como por ensalmo la hasta ahora insoluble cuestión del trabajo y población en los países tropicales" (Editorial El Siglo, año VI, n.° 33, 7 de febrero de 1867. En: Cepero Bonilla, 1969:115).

De igual forma se consolidaba la imagen de los negros libres como una seria amenaza racial para los blancos y para la nacionalidad, proceso que se revitalizaría a principios del siglo XX, orientado a que la "raza blanca" expulsara a los negros una vez se declarara la inutilidad del trabajo esclavo. La expulsión de los negros se concebía como condición para que Cuba tuviera proyección en el tiempo. Así, en términos del Conde de Pozos Dulces: "Una raza que abandona a otras razas el cultivo de su territorio, se despoja por ese mismo acto de toda legitimidad de posesión, de todo derecho y arraigo a la perpetuidad, sin los que la vida de los pueblos es un accidente transitorio en la historia de la humanidad..." (Pozos Dulces, Conde, "De la cuestión del Trabajo" II, 24. En: Cepero Bonilla, 1969:117).

Saco había definido los contornos de la nación en términos raciales, excluyendo de ellos a la población negra: "La nacionalidad cubana, de la que ya hablé y de la que debe ocuparse todo hombre sensato, es la formada por la raza blanca, que sólo se eleva a poco más de 400.000 individuos" (Contra la Anexión, t 1, p. 224. En: Cepero Bonilla, 1969:113).

El pánico de las élites racistas coloniales no era infundado, ya que las organizaciones abakuá eran interesantes ejemplos de conformación de bloques populares interraciales que representaban formas reales de inserción de los afrodescendientes en la nación.

Además de su importancia religiosa, de la solidaridad interna y la seguridad laboral que ofrecían a sus miembros, tales sociedades habían tenido una importante participación en la historia política colonial y poscolonial. La conspiración antiesclavista e independentista de 1812 fue dirigida por el liberto José Antonio Aponte, perteneciente a "las redes de los negros libres (que) se tejían en los cabildos africanos (mediante) sociedades esencialmente urbanas, en las cuales se agrupaban los africanos libres de acuerdo con sus diversas etnias" (Castro Fernández, 2012, s.p.). Aponte, un claro inspirado en la Revolución Haitiana, dirigía la hermandad del Shangó-Teddum, desde la cual mantuvo contactos con esclavos que tenían prohibido ingresar a las hermandades, y "logró unir a esclavos y libres, negros y mulatos, y personas de diferentes etnias" (Castro Fernández, 2012, s.p.). De acuerdo con Ishemo (2002), los partícipes de la conspiración de Aponte se movían con claves propias de las sociedades abakuá, y utilizaban ceremonias de juramento similares.

Los ñáñigos, por su parte, también fueron perseguidos durante el complot de la Escalera en 1844, (Ishemo, 2002:268). Como habíamos visto, fue clara su presencia en el levantamiento del Partido Independiente de Color en 1912, mientras que su participación masiva en la Guerra de Independencia explica por qué las sociedades abakuá sufrieron una persecución sistemática que se reflejó especialmente en una serie de deportaciones hacia la Isla de Fernando Poo, como táctica de despoblamiento de negros y como evidencia de que el asociacionismo negro se había convertido en un objeto militar. Según Aranzadi (2014), la deportación de ñáñigos hacia Fernando Poo, como castigo de las autoridades españolas por su participación en las guerras de independencia, fue tan grande que permitió incluso la exportación de la religión afrocubana hacia Guinea Ecuatorial, transformando para siempre la cultura de la isla. En plena Guerra de

Independencia, en octubre de 1896, las autoridades españolas deportan 181 ñáñigos; y en diciembre de 1896, llegaron a Cádiz 278, a cárceles abarrotadas de correligionarios; mientras que, en 1898, año crucial de la guerra, fueron deportados 581, al tiempo que las autoridades señalaban el supuesto fin de las organizaciones religiosas negras (Aranzadi, 2014:46). Las deportaciones de ñáñigos a Fernando Poo también son evocadas en el libro de Barnet por Esteban Montejo, quien sostiene claramente que ocurrían por razones políticas: "Yo me acuerdo de un criminal al que se llamaba Camilo Polavieja [...] gobernador por los años noventa. Nadie lo quería [...] Una vez le dio por mandar negros a la isla de Fernando Poo. [...] Los ñáñigos también iban a esa isla. Polavieja mandaba a los ñáñigos porque él decía que eran anarquistas. Los trabajadores que no estaban complicados con el ñañiguismo ni con la revolución se quedaban en Cuba" (Barnet, 1966:90, en: Aranzadi, 2014:46). Muchos de estos deportados se quedaron en Fernando Poo y algunos retornaron luego del proceso de Independencia.

Así las cosas, ¿cuál era la situación dominante entre las grandes mayorías y especialmente entre la población negra a finales de la guerra? Como veremos, a pesar de las grandes expectativas que se dieron en la guerra, la situación de la población negra y de los estamentos populares en el contexto de la posguerra no varió significativamente, y se mantuvo la marginación, lo que estimulaba la continuidad del asociacionismo negro popular. El trabajo de Pablo Tornero "Desigualdad y Racismo. Demografía y Sociedad en Cuba a fines de la época colonial", de 1998, basado en informaciones censales que impuso la administración norteamericana, da pistas para acercarse a la situación de la población negra en las últimas décadas del siglo XIX, y vislumbrar la relación de los estamentos más excluidos con las formas de asociación en la colonia tardía.

En 1898, luego de las guerras de Independencia y de su fuerte impacto demográfico, había en Cuba una población de 1.572.797, de los cuales el 58% era blanca, el 17% mulatos, el 15% negros criollos, mientras había un 9% de emigrantes, blancos y negros y el 1 % chinos. Al ver los porcentajes por sexos, encontramos que, en el total, el número de varones, 815.205, superaba al de las mujeres, 757.292; sin embargo, en el caso de la población de color los varones representaban el 47,6% y las hembras el 52,4%. Como veremos, esta desproporción entre hombres y mujeres de color en una sociedad que históricamente había privilegiado la importación de hombres de color, puede interpretarse como resultado de la confluencia de la participación en la guerra, mayoritariamente masculina, así como de la criminalización de los negros y de las asociaciones religiosas que se traducían en masivas deportaciones a Fernando Poo.

De igual manera, la población negra, enfrentada a las dificultades en el acceso a la tierra y con la memoria de la experiencia de la esclavitud en el ámbito rural, buscaba establecerse en espacios urbanos, lo que sucedió en todas las provincias, con excepciones como Puerto Príncipe (Tornero, 1998:32). Los blancos poseían el 71,9% de las tierras de labor, bien fuera como poseedores o como arrendatarios, y el 84,9% de las áreas cultivadas, mientras las poblaciones de color poseían el 5,1% y arrendaban el 18,5% (Tornero, 1998:39). Hacia fines del siglo XIX, en términos educativos la situación era desastrosa: el analfabetismo total era del 63,9%, mientras el semi-analfabetismo era del 2,1%, el alfabetismo del 32,7%, y sólo un 1,2% tenía educación superior. Al hacer referencia a la población de color, el analfabetismo llegaba al 74%, mientras en ciudades como Matanzas alcanzaba el 86% frente al 45% de los blancos, y en la Habana los analfabetos de color eran el 45% frente al 11% de los blancos. En este contexto, las poblaciones negras ubicadas en las ciudades realizaban los oficios como estibadores, albañiles, carpinteros, panaderos y zapateros, sin necesariamente tener una cobertura gremial en el asociacionismo oficial, mientras las mujeres se concentraban especialmente en el ámbito del servicio doméstico. En cuanto a formación superior, los ciudadanos blancos que contaban con esta titulación eran sólo 14.065 y los de color ascendían a la ínfima cantidad de 515.

El asociacionismo popular negro también tuvo un desarrollo paralelo al asociacionismo oficial reconocido por la Corona, el cual estaba concebido para las élites, pero también funcionó en los estamentos medios de los cubanos afrodescendientes. La cooptación de los pequeños núcleos medios de los cubanos afrodescendientes por el asociacionismo oficial permite entender el rechazo que muchos de estos expresaban a las sociedades abakuá y a sus bases populares.

El asociacionismo negro oficial había sido reconocido el 2 de junio de 1887, cuando se conformó el Directorio Central de las Sociedades de la Raza de Color, bajo la dirección de Juan Gualberto Gómez (Barcia, 1999:150). El Directorio de las Sociedades de Color se oponía tanto a los cabildos como a las organizaciones de los ñáñigos, defendía las clases medias negras y mestizas, "y criticaba costumbres y prácticas arraigadas entre los negros y mestizos más humildes, como los bailes y ceremonias africanos, que consideraban una forma de atraso. Por esa razón censuraba a los cabildos y se oponía a los ñáñigos" (Barcia, 1999:151).

La persistencia del asociacionismo negro entre los estamentos populares tuvo un impacto profundo en la organización institucional de la República temprana, y ayudó a sostener las campañas de criminalización del hombre negro. Como veremos seguidamente, los reportes policiales sobre las organizaciones abakuá en el período colonial tardío y la generalización de la

persecución a la brujería en la República temprana, formaron repertorios documentales que serían utilizados por la antropología, la medicina y el derecho, así como por la administración civil y la prensa, para crear el racismo de Estado que se dio en Cuba en las dos primeras décadas del siglo XX y para madurar las condiciones que permitieron la persecución y la masacre.

LA ETNOGRAFÍA POLICIAL Y LA CRIMINALIZACIÓN DE LOS LIBRES

De acuerdo con Palmié y Pérez (2002), los archivos, reportes e informes policiales constituidos mediante la larga persecución a los abakuá, constituyen una de las más robustas fuentes sobre los cubanos afrodescendientes, pues revelan el papel central de la criminalización y del carácter punitivo de la conformación de una narrativa dominante sobre ellos, como base del racismo de Estado a inicios del siglo XX. El trabajo de dichos autores incluye reportes como los del gobernador Alejandro Rodríguez Arias publicado en 1882, la memoria del jefe de policía José Trujillo y Monagas, el álbum de Víctor Patricio Landaluze sobre tipos y costumbres, que viene junto al artículo "El Ñáñigo" de Enrique Fernández Carrillo; la descripción de las reglas internas de la Potencia Akanarán Efó, conformada por blancos; el informe de Rafael Salillas sobre un capítulo Abakuá integrado por cubanos deportados a Ceuta, publicado en 1901; la monografía de Israel Castellanos "La Brujería y el Ñañiguismo", publicada en 1916, así como el texto "La Policía y sus Misterios", de Rafael Roche (Palmié y Pérez, 2005, 221-222).

De los reportes policiales analizados aquí, el primero corresponde al período final del colonialismo y de la crisis de la esclavitud; y el segundo, a los inicios del período republicano. Al

mostrar la continuidades y discontinuidades de las formas del tratamiento de las organizaciones religiosas cubanas afrodescendientes en ambas fuentes, se podrá constatar la intrigante continuidad de premisas decimonónicas coloniales sobre la población negra en la obra de Fernando Ortiz.

En el estudio crítico introductorio de Manuel Hernández González (2006), se indica que el canario José Juan de Dios Trujillo y Monagas, abuelo de quien sería el tristemente célebre dictador Leónidas Trujillo, se incorporó al cuerpo de policía de La Habana en 1866 como celador del Barrio San Francisco entre los años 1866 y 1869. Procedente de República Dominicana, donde trabajaba de practicante médico cuando el ejército español invadió a ese país en 1861, Trujillo, quien era un hombre habilidoso, tuvo un desempeño notable en la persecución de delincuentes, en ese primer período en el que estuvo en la ciudad. Con una vida azarosa, estuvo ausente de Cuba durante algunos años; en 1873 fue nombrado sub-inspector del tercer distrito, y ascendido a inspector al año siguiente. Involucrado en varios incidentes salió de Cuba en 1875 y regresó en 1877, cuando fue nombrado Segundo Jefe de la Policía de la Habana, validó sus estudios de bachillerato y se tituló en Derecho Civil y Canónico en 1886.

Trujillo, quien tenía un especial interés en su ascenso en la administración colonial, había puesto un especial empeño en la divulgación de sus logros como policía, y en 1882 su empleado Carlos Urrutia recogió los reportes de su jefe y editó en Barcelona la obra *Los criminales de Cuba, y D. José Trujillo. Narración de los servicios prestados en el Cuerpo de Policía de La Habana por D. José Trujillo Monagas, hoy segundo jefe del mismo en la propia provincia, y la historia de los criminales presos por él, en las diferentes épocas de los distintos empleos que ha desempeñado hasta el 30 de diciembre de 1881*. Trujillo se involucró

en la política y enfocó parte de su trabajo policial contra los cubanos autonomistas, como el periodista Niceto Solá y Freixas (Hernández, 2006: 13-26), dato que refuerza la intencional persecución política que hubo en las deportaciones hacia Fernando Poo. El capítulo inicial del libro de Trujillo, "Los ñáñigos, su historia, sus prácticas, su lenguaje", constituye el primer informe etnográfico sobre los abakuá, escrito con un claro propósito de criminalización y persecución.

Trujillo Monagas hizo el reporte de una redada que dirigió el 10 de Julio de 1881, en la cual se apresaron 34 participantes de una ceremonia de juramento de ingreso de nuevos miembros a una organización religiosa abakuá. El operativo formaba parte de los intentos de la policía y la prensa en lograr la "extirpación de los ñáñigos", que había resultado ineficaz porque, según Trujillo, las instituciones se encontraban "sin un verdadero conocimiento de causa, acerca de su origen, sus ideas ni prácticas...", y el reporte que complementó la acción policial buscaba ofrecer datos que permitieran subsanar el desconocimiento de "esa asociación tan ilícita como repugnante" por el sigilo y el secreto que guardaban sus miembros (Trujillo, 2006:257).

Según el mismo Trujillo, su reporte ya había tenido una amplia difusión en la prensa porque había sido publicado en diversos números del periódico La Correspondencia de Cuba, y además había sido previamente enviado al ministro de ultramar. Este periódico, significativamente, establecía una relación entre las categorías de vagos, ñáñigos y asesinos, a la vez que estimulaba la reacción masiva contra las organizaciones religiosas afrocubanas. Estas categorías ayudaron a formar una opinión pública contra los negros durante la crisis del esclavismo y la consolidación de una población libre de color en las ciudades.

De otro lado, Trujillo Monagas consideraba que el conocimiento de las organizaciones de los ñáñigos permitiría formar

"un juicio exacto" de Cuba "en todas sus fases y escalas", porque describía "varias aberraciones que se notan en la conducta y las tendencias de la clase de color, puesto que esta institución tiende a mantenerlas en el centro de las comarcas africanas, aunque sus individuos nazcan y se eduquen en el seno de la culta sociedad en que viven" (Trujillo, 2006:271).

Los reportes policiales también son pistas importantes para identificar la construcción de las imágenes del hombre negro libre como encarnación de la violencia y como un potencial depredador sexual, las cuales dieron sustento a los argumentos que formaron parte de las propuestas de destierro de la población negra durante la crisis del esclavismo y el aumento de la población libre de color en las ciudades en la República temprana, e hicieron parte de las narrativas que justificaron la masacre de 1912. El reporte reiteró que los grupos ñáñigos "son organizaciones criminales formadas de ladrones, industriales, presidiarios cumplidos, desertores de presidio, vagos y salteadores: por consiguiente, existiendo estos hombres en esta asociación, nada bueno puede esperarse de ella, toda vez que por su instituto pueden y tienen el deber de hacerse daño, y bajo este punto de vista tienen que considerarse como inconvenientes, por los desmanes repetidos que cometen" (Trujillo, 2006:271).

El reporte se elaboró como un informe etnográfico, en el cual se sostiene que el surgimiento de la primera agrupación de los ñáñigos ocurrió en 1836, y que en un inicio las agrupaciones estaban formadas principalmente por esclavos de familias pudientes que les apoyaban. Los primeros miembros de las organizaciones eran negros de nación –carabalíes–, luego se aceptaron a los negros criollos, y en 1863 entraron los primeros blancos, quienes "compraron el secreto" a unos iniciados, y una vez aceptados formaron sus propios capítulos, luego de superar la resistencia que ofrecían algunos miembros más ortodoxos.

Trujillo describe además los ceremoniales de iniciación, los ritos que se realizan cuando muere un ñáñigo, transcribe los rezos y los traduce, subraya la importancia de la lealtad y de la venganza cuando alguno de los miembros de los capítulos sufre alguna ofensa; eventos como las fiestas, en los cuales ocurren con regularidad las venganzas, y los nombres de los juegos; y también hace una descripción pormenorizada de los símbolos que utilizan los distintos grupos, e incluye un vocabulario extenso, con una traducción palabra por palabra, y de sentido, de los rezos, cantos e invocaciones que se hacen en los rituales.

El otro reporte policial que forma parte del canon que nutre la criminalización de los cubanos afrodescendientes, es *La Policía y sus Misterios*, escrito en el contexto republicano por el criminalista Rafael Roche y Monteagudo, quien fuera Inspector de Policía del Gobierno del Interior de la Habana a inicios del siglo XX. Este texto fue prologado por Rafael Conte, quien cumpliría un papel clave en la Masacre del Partido Independiente de Color, y junto a José M. Capmany escribió el libro *Guerra de Razas,* ya mencionado, que constituye una de las mayores justificaciones de la masacre al generalizar la idea sostenida por una importante parte del establecimiento, que el Partido Independiente había declarado una guerra de razas en el país.

El reporte de Roche es especialmente útil en tres aspectos: ofrece una descripción etnográfica del ñañiguismo cuya riqueza de los datos contradice la mirada simplista y criminalizante que elabora el propio autor; comparte la estrategia que, como veremos, desarrollará Fernando Ortiz, consistente en ampliar la campaña de criminalización de los ñáñigos hacia la "brujería negra" en general; y ofrece un reporte detallado, pero parcial, de un crimen de una niña, Zoila, atribuido a dos "brujos negros" Bocú y Molina, evento que jugará un papel clave en la conformación de aquel racismo de Estado.

El libro de Roche también recopila información histórica sobre el origen de los ñáñigos en La Habana "de 1834 a 1836", y da cuenta de cómo las organizaciones fueron ampliándose desde la incorporación exclusiva africanos hasta criollos y blancos, señalando su preocupación por la incorporación creciente de "señoritos" a "esas inmundas organizaciones" (Roche, 1908: 15). Siguiendo el modelo propuesto por Trujillo, Roche escribe una etnografía de los ñáñigos desde una posición racial mucho más descalificadora y peyorativa. Por ejemplo, al referirse al lenguaje ñáñigo, lo equipara directamente con lo que califica como el caló, "casi ininteligible hasta para ellos la generalidad de las veces, que en más de una ocasión hemos oído en labios de criminales y malhechores" (Roche, 1908:15).

Curiosamente, en el texto se emplea una compleja etnografía del habla que recoge una rica muestra del vocabulario y un buen número de frases "de origen carabalí bricamo", que se subvalora por una supuesta incoherencia gramatical, y por la falta de conjunciones y artículos propio de una jerga que "nunca llena el objeto ni precisa por lo tanto el concepto, siendo por consiguiente imposible expresar una idea abstracta" (Roche, 1908:17). El texto refuerza la idea de la incapacidad de la abstracción por parte de los afrodescendientes, como una de las más reiterativas imágenes sobre la que se fundamenta una matriz de dominación epistemológica en la que los colonizados son los objetos y los colonizadores los sujetos del conocimiento. Paradójicamente, el mismo Roche introduce la traducción de cada una de las oraciones que recoge, y al mostrar el sentido completo y la complejidad que tiene cada una de ellas, evidencia el sentido deshumanizante de sus elucubraciones en torno al lenguaje utilizado por los participantes de los cultos abakuá.

En el libro de Roche también se develan los intentos durante la Colonia y la República por construir una jerarquía en la cual

las prácticas rituales y religiosas de las organizaciones afrodescendientes pierdan toda legitimidad moral. Mostrando una similitud de criterios con la antropología de Fernando Ortiz, Roche asocia la religiosidad popular negra con las teorías criminales en boga, mostrando la supuesta sencillez e incoherencia con la que los ñáñigos asumieron e incorporaron las tradiciones carabalíes a sus actividades "criminales", y lograron construir un sincretismo distorsionado con las tradiciones católicas. De manera paralela a esa supuesta incapacidad de abstracción lingüística, Roche describe una religiosidad utilitaria anclada en una inferioridad que deriva de aquella imposibilidad de abstracción: "Hemos manifestado ser del origen Carabalí Bricamo, la institución tenebrosa de que nos venimos ocupando. Los fundadores carecían en absoluto de la idea de un Ser Supremo, a quien sustituían por deidades invisibles o genios; no así sus descendientes los criollos, que introdujeron ciertas prácticas que le han dado un carácter de profanación ridícula del catolicismo, echando por tierra la misteriosa idolatría de sus introductores en el país" (Roche, 1908:31).

Marcado por la convicción colonialista del carácter primitivo y salvaje de las herencias doctrinales africanas en la religiosidad popular negra, el libro hace una detallada descripción del ritual ñáñigo, que incluye los distintos cargos y funciones, los pasos iniciáticos, el diseño de los sitios de culto, así como una extensa lista de gráficos que junto a las propias descripciones de objetos y oraciones muestra una complejidad y riqueza que va mucho más allá de los objetivos estereotipantes propios de la persecución policial y de la desvalorización moral, como propósitos fundamentales del texto neo- inquisitorial del etnógrafo-policía.

Con el carácter exhaustivo de la etnografía policial, Roche enumera una serie de eventos en los cuales se involucra a los ñáñigos con supuestas acciones criminales, y muestra cómo se va consolidando la persecución a las organizaciones religiosas

sin la necesidad de que hubiera de por medio ninguna acción delictiva concreta, mostrando cómo se generalizan el miedo y la sospecha, a la vez que construye al negro como un sujeto sin derechos formales. De igual modo, su narración permite establecer correlaciones entre las medidas punitivas y la generalización del "miedo al hombre de color".

Según el reporte, los primeros eventos que involucran a los ñáñigos en actividades criminales aparecen en 1865, casi treinta años después de la fundación de las organizaciones en 1834. Sin embargo, la frecuencia de los reportes de actos comienza a crecer de manera inaudita desde fines de los años 60, cuando la expansión de la figura del hombre negro libre es tan cierta como el fin del esclavismo. Entre los eventos que anuncian el fin de la esclavitud, están la primera proclama de libertad de los esclavos por parte de Carlos Manuel de Céspedes, el 27 de diciembre de 1868, y la declaración republicana de abolición de la esclavitud por parte de Salvador Cisneros Betancourt, Eduardo Agramonte, Ignacio Agramonte, Francisco Sánchez y Antonio Zambrano; más la profundización de la Guerra Independencia, en el decenio entre 1868 y 1878, período en el que se aprobó la libertad de vientres en 1870; el decreto de abolición del 12 de febrero de 1880, sustituido por la figura del patronato en una negociación favorable a los esclavistas y que obligaba a los esclavizados a pagar su propia manumisión, creando el patronato que sería disuelto en julio de 1886, cuando se selló el fin definitivo de la esclavitud.

A partir de 1879, cuando se legalizó la persecución contra toda forma de religiosidad popular afrocubana por su simple existencia, se generalizó y validó la sospecha, y hubo un aumento exponencial de la persecución hasta 1908, año en que se escribió el reporte: la persecución y las detenciones se generalizaron por acciones tan simples como la participación en reuniones; por la

proliferación de acusaciones de vínculos criminales basados en supuestos, como por ejemplo la interpretación de cartas o mensajes como amenazas de muerte cifradas; y por la implementación de "sorpresas", es decir, allanamientos imprevistos en casas en las que se sospechaba que se efectuaban ceremonias o donde se hallaran objetos asociados a los rituales negros, acompañadas de crecientes detenciones masivas de afrodescendientes.

El reporte evidencia el creciente papel del aparato policial en la represión de las asociaciones negras, y la construcción de lo sucio y lo criminal asociados a la religiosidad afrocubana. Así, al informar sobre una "sorpresa" ocurrida el 5 de julio de 1903, cuando se encontraron en un ritual más de "más de 125 personas de ambos sexos, casi en su totalidad de la raza negra", y se detuvo a más de "56 cofrades", y al seguir el protocolo policial de incautar los objetos con los que se realizan los rituales, el reporte contrasta la cabeza de un carnero decapitado "que era hermoso y blanco", con el aspecto sombrío y negro de los otros objetos incautados. El miedo hacia los negros se acentuaba en los informes que describían la confiscación de objetos como tierra de cementerio, cadenas, cuernos de venado, sangre corrompida, "pedazos de cráneos humanos y restos pertenecientes a más de tres cadáveres humanos, según el médico municipal" (Roche, 1908:99).

Allí también se acusó a la "cafrería y a la idolatría africana" por la infección de los campos y ciudades de Cuba, se acusó a los brujos africanos de ser causantes de la ruptura de la armonía conyugal y se describen escenas grotescas de animalización de los cubanos afrodescendientes, al tiempo que se advierte sobre la capacidad que tienen los "brujos" y "ñáñigos" de contaminar a una sociedad en la que hay ignorantes "que habiendo nacido en un país civilizado, aunque carezcan del roce social, se ponen a merced de un refractario ente, conservan invívitas (sic) las creencias y costumbres que adquirieron en las incultas estepas de África" (Roche, 1908:104).

El libro de Roche reconstruye el asesinato de la niña Zoila desde la versión de José Valdez, agente especial de la Policía del Gobierno Provincial de la Habana, afirmando, sin fundamentos, que había sido un crimen dirigido por el "brujo negro" Domingo Bocurt, para extraer sus órganos. Este acontecimiento fue el motivo principal por el cual Fernando Ortiz escribió el prestigioso texto "los negros brujos", uno de los mayores monumentos al racismo latinoamericano.

En este sentido, a partir del papel central que jugó la antropología desde la segunda mitad del siglo XIX, quisiera mostrar el proceso a través del cual los patrones de criminalización de la figura del negro fueron institucionalizándose en la academia y en la administración pública en la República temprana de Cuba. Como veremos, se trata de una disciplina que poco a poco incorporó el determinismo racial en su currículo, en clara coincidencia con los presupuestos de la etnografía policial, y sentó las bases para la ruptura del pacto interracial que se había forjado en la Guerra de Independencia.

ANTROPOLOGÍA Y RACISMO

El tomo XX de la Revista Cubana, Periódico Mensual de Ciencias, Literatura y Bellas Artes, publicado en 1894, publica un discurso que ofreció Aristides Mestre, "La Antropología en Cuba", donde sintetizaba los principales hitos que había tenido ese campo al cumplir 30 años de existencia oficial en el país. Los logros acentuados por Mestre muestran cómo la antropología transitó desde el estudio de una pluralidad temática hacia la construcción del negro como problema, con el objetivo

de definir su lugar en la nación. Aristides Mestre fue médico, antropólogo y naturalista, y tuvo un papel directivo en el área de antropología hasta los años 50 del siglo XX. Su formación la recibió en Francia, Estados Unidos y México como médico y naturalista, y en su discurso subraya las temáticas que asumió la antropología en la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales, desde su fundación en 1861. La genealogía de Mestre señala que, desde sus inicios, la antropología estuvo fuertemente impactada por el darwinismo, y por la promoción de teorías coloniales que buscaban justificar la dominación europea mediante la difusión de ideas como la supervivencia del más fuerte y la subordinación de los inferiores; y también muestra la relevancia que en el currículo tuvo la antropometría que había sido creada en 1860 (Naranjo Orovio, 1998:305). En esta primera etapa la antropología cumplió un papel importante como ciencia auxiliar de la medicina, y los estudios ponían énfasis en la relación entre los grupos raciales y las patologías, temática atravesada por el utilitarismo económico en el contexto del esclavismo, como lo muestra el título "Algunas consideraciones generales sobre la raza negra, su patología y terapéutica", de un trabajo publicado en 1868 por el Dr. Reynés (Pruna Goodgall, 2002:476).

Desde sus inicios la antropología cubana adoptó los enfoques internacionales dentro de los requerimientos nacionales. En el caso del evolucionismo, éste era discutido bajo el liderazgo de la academia madrileña, y se debatían las tesis de Gobineau y su defensa de la superioridad y pureza racial del blanco del norte de Europa. Mientras, la antropología cubana utilizó a Gobineau para redefinir la superioridad de los españoles en tesis como las de Angel Fernández-Caro y Nouvillas, quien veía como factor clave los tipos de mezclas que habían tenido los españoles en Europa y se expresaban en la exitosa adaptación que tuvieron

en la colonización de las indias occidentales (Naranjo Orovio, 1998:307).

De otro lado, mientras declinaba la esclavitud, se favorecía la migración europea, se evitaba la de los negros y la de los asiáticos, continuaban las referencias negativas a Haití y la promoción del miedo a una supuesta guerra de razas organizada por los negros. Un momento clave fue el año de 1874, cuando llegó Montané de Francia, se profesionalizó la antropología y se fundó la Sociedad Antropológica de Cuba en 1877. En el discurso de Mestre se muestra cómo en la etapa en la que se consolidó la antropología, si bien hubo una preocupación por el tema racial y se utilizaron modelos de análisis provenientes de la antropología física lombrosiana, primaba una dispersión temática que iba desde conexiones diversas entre la medicina y la raza, el estudio arqueológico de sociedades precolombinas o de enfermedades portadas por individuos "de color" o asiáticos. De la evaluación que hace Mestre se puede inferir que aún no hay una centralidad ni una sistematicidad en torno al tema negro.

A partir de la refundación de la antropología en 1900, el negro cubano se convirtió en un tema central de la disciplina, y se consolidaron una serie de ejes que fueron decisivos en la formación de Fernando Ortiz, mostrando además el peso que tuvo dicha disciplina en la conformación del racismo de Estado. El nuevo departamento fue establecido en 1900, con una reorganización dirigida por Mestre y Montané; y a partir de ese momento se evidencia el papel central que ocuparía la antropología criminal, y la continuación de líneas como el evolucionismo (Bronfman, 2004; Cubás Hernández, 2018), que serían fundamentales para posicionar el papel subordinado de los afrodescendientes en la nueva nación.

Juan Luis Montané Dardé se había formado inicialmente como médico con una tesis sobre craneología; estudió antropología,

craneometría y utilizó el evolucionismo darwinista que recibió durante su formación con Paul Pierre Broca, Jules Ernest Theodore Hamy, y Jean Louis Armand de Quatrefages (Naranjo Orovio, 1998: 307). Fue el primer jefe del departamento y decano de la Facultad de Artes y Ciencias de la Universidad de la Habana entre 1901 y 1902, fundó el Museo de Antropología, y recibió en 1907 los cerebros de "los negros brujos" Bocú y Molina como parte de la colección antropológica (Bronfman, 2002, 567).

La cátedra de antropología se instauró en la República recién inaugurada y tradujo a la realidad nacional enfoques y teorías neocoloniales como las de la antropología física y el evolucionismo que legitimaban la superioridad racial de blancos y europeos en el orden mundial. La cátedra incluía cursos de antropología física y de la teoría evolucionista aplicada a la historia global. Montané estaba a cargo de cursos como craneología, con nociones de topografía cráneo-cerebral, craneometría o la capacidad craneana a través de los siglos en las diferentes razas actuales, craneografía, o deformaciones patológicas y etnias; así como evolución de las civilizaciones, prehistoria en las Américas y formación y clasificación de las razas humanas con examen de las características étnicas. Desde la cátedra también se administraban los cursos de antropología criminal dictados por los profesores de antropología, dactiloscopia y antropometría a los estudiantes de derecho; se hacía uso de los instrumentos de medición craneana donados por los norteamericanos; se daban cursos sobre Broca, Topinard y Quatrefages y Lombroso; y el currículo combinaba categorías legales, médicas, etnográficas y siquiátricas (Bronfman, 2002; Cubás Hernández, 2018).

Una serie de temas develaban la articulación del positivismo con las nuevas políticas de administración poblacional y pública, como sucedía con materias dedicadas al matrimonio, al divorcio, la pubertad, la consanguinidad, la impotencia,

análisis de cultos sobre la muerte, a la vez que se hacía una permanente aplicación de las teorías de Lombroso en visitas a prisiones, hospitales y asilos (Bronfman, 2002). A la vez se debatía sobre la criminalidad, frecuentemente contextualizada en torno al ñañiguismo y la brujería, que serían oficialmente introducidos como asignatura por Aristides Mestre, al tiempo que proliferaban acusaciones de brujería y de crímenes rituales a los cubanos afrodescendientes (Bronfman, 2002:568).

A partir de 1906 el departamento enfocó la antropología general para el área de Artes y Ciencias (Cubás Hernández, 2018:97), mientras en derecho se introdujo la antropología jurídica positivista que incluía antropometría y dactiloscopia, y en medicina, Eusebio Hernández introdujo la eugenesia positivista. Mestre, quien dirigió el departamento a partir de 1916, se encargaba de los cursos de antropología, y Montané enseñaba la teoría lombrosiana, y un abanico amplio de publicaciones se encargaba de difundir y retroalimentar teorías raciales que cubrían la antropología, la sociología, el derecho y la medicina, como sucedía con las Revista Bimestre Cubana, Cuba y América, Azul y Rojo (1902), Derecho y Sociología, Vida Nueva (1909), y La Reforma Social (1914) (Cubás Hernández, 2018:98).

El proceso de institucionalización del racismo en la antropología encontró un apoyo fundamental en las obras que Fernando Ortiz escribió en las dos primeras décadas del siglo XX, las cuales ayudaron a consolidar un discurso racial inspirado en Lombroso y en la apropiación de narrativas coloniales sobre África, que se irrigó por el aparato académico y tuvo un impacto en las ramas de la medicina, el derecho, la administración policial y la administración pública. Las obras de Ortiz muestran también la profundidad de sus vínculos con el racismo estructural, una vez se contextualizaron en el ambiente de la masacre del Partido Independiente de Color.

EL ATAVISMO RACIAL DE LOMBROSO

Cesar Lombroso tuvo un gran impacto en el pensamiento social y jurídico de Cuba, desde finales del siglo XIX, y al menos durante las tres primeras décadas del siglo sus obras tuvieron una gran difusión y un gran impacto en influyentes pensadores como Fernando Ortiz e Israel Castellanos. Lombroso se dedicó a estudiar la "naturaleza de los criminales", y sostuvo que existían los criminales atávicos que reproducían "en tiempos civilizados características no solo de salvajes primitivos, sino también de tipos aún más bajos que se remontan a los carnívoros" (Lombroso, (1911) 2009:210).

Sus teorías se formaron en el contexto de la difícil unificación italiana, y aplicaron de forma particular las teorías biológicas darwinianas para explicar desde matrices raciales la difícil anexión del sur de Italia al proyecto de Garibaldi (Pavez Ojeda, 2009:2); también sirvieron para crear la noción del criminal nato que sería una base importante para la estigmatización de los estamentos marginalizados en Europa, y para la consolidación de la teoría de la inferioridad racial, que sería útil para el neocolonialismo en plena expansión, y para resolver problemas interno-coloniales como los de Cuba.

Lombroso creó la idea del criminal nato nutrido de las ideas de la recapitulación de Haeckel, para quien el desarrollo embrionario de cada especie (ontogénesis) repetía la historia de toda la especie (filogénesis), o, dicho de otro modo, que "cada uno de los estados que el individuo de una especie atraviesa a lo largo de su desarrollo embrionario, representa una de las formas adultas que apareció en su historia evolutiva" (Prieto Villanueva, 2017:195; Da Re y Maceri, 2008). Para Lombroso, el criminal representa una detención del proceso evolutivo idéntico al que habrían sufrido distintas sociedades, incluidas las del sur del

Italia. Por lo tanto, en su perspectiva, mientras en las sociedades modernas el crimen es una excepción encarnada en el criminal nato, en las sociedades "primitivas" es la norma, tesis que, como veremos, es asumida en su totalidad por Fernando Ortiz.

La correlación entre el uso de los elementos ontogenéticos y filogenéticos y su traslado a una explicación racista a partir de analogías que proceden de las propias fantasías de Lombroso, son claramente descritos por su hija Gina, cuando narra la forma como llegó a formular la tesis del criminal nato: "Siendo un joven médico del Asilo en Pavía, se le pidió que hiciera un examen posmortem de un criminal llamado Vilella, una especie de Jack el Destripador italiano, quien por crímenes atroces había propagado el terror en la Provincia de Lombardía. Apenas había abierto el cráneo, cuando percibió en la base, en el lugar donde se encuentra la cresta o cresta occipital interna en individuos normales, un pequeño hueco, al que llamó fosa occipital mediana. Este carácter anormal se correlacionó con una anomalía aún mayor en el cerebelo, la hipertrofia del vermis, es decir, la médula espinal que separa los lóbulos cerebelosos que se encuentran debajo de los hemisferios cerebrales. Este vermis se agrandó tanto en el caso de Vilella, que casi formó un cerebelo pequeño e intermedio como el que se encuentra en los tipos inferiores de simios, roedores y pájaros..." (Lombroso 1911, 2009:7).

A partir de esta singular experiencia y de estas conjeturas, Lombroso formuló una serie de tesis en una época en la que se promovían las analogías entre los animales, los delincuentes y las "razas inferiores". Así, la "malformación" de Vilella le permitió explicar la existencia "de las enormes mandíbulas, los caninos fuertes, los zigomae prominentes y los arcos orbitales fuertemente desarrollados que tan frecuentemente había comentado en los delincuentes, ya que estas peculiaridades son

comunes a los carnívoros y salvajes, que rasgan y devoran carne cruda" (*Ibid*)

A partir de su esquema analógico, Lombroso creó una serie de supuestos y fantasías asociativas, como el tamaño de los brazos de los delincuentes, de los "salvajes" y los de los simios, la barba escasa en los delincuentes, el pie prensil, las líneas en la palma de la mano, las mejillas, el desarrollo de los incisivos medios, la nariz aplanada, la forma del cráneo, el tamaño de las órbitas, la nariz aguileña (compartida por "los delincuentes y las aves rapaces"), la proyección de la parte inferior de la cara y las mandíbulas, el prognatismo, "que se encuentra en los negros y los animales", además de características como los huesos epactales, "comunes en los indios peruanos". Toda una clasificación de formas y analogías que le permitirían mostrar "el origen atávico del criminal, que reproduce física y psíquicamente cualidades funcionales de antepasados remotos" (*Ibid*).

Desde este marco traslada las características físicas a los comportamientos sociales de los "salvajes", a los que describe como "hombres sin pudor, que se prostituyen con gran facilidad, que viven en promiscuidad, que cometen fácilmente homicidios, matando niños, viejos, mujeres y enfermos, que roban y cuyas penas son terribles", además de practicar el canibalismo, tatuarse, gustar de amuletos y vivir en la superstición (*Ibid*).

Como veremos seguidamente, Fernando Ortiz trasladó la tesis del innatismo criminal de Lombroso hacia los africanos y sus descendientes, principalmente a partir del tratamiento de la religiosidad afrocubana sintetizada en la figura del negro brujo. Las tesis expuestas por Ortiz en la República temprana sirvieron para criminalizar a los afrodescendientes y colocarlos en una condición antropológica marginal y distinta a la nación. Mediante la antropología Ortiz construyó una imagen del negro llena de atributos esencialistas que justifica el despojo de los

derechos civiles, políticos y económicos que los cubanos afrodescendientes reclamaban en la República temprana; y utilizó las teorías de Lombroso, los reportes policiales contra el asociacionismo negro y el evolucionismo colonialista de la antropología africana, para fundamentar en dicha república la criminalización de los afrodescendientes, y afianzar su imagen como sujetos de intervención punitiva. Al mismo tiempo construyó una imagen esencialista del cubano blanco como el que tenía la potestad de conocer y describir el alma del negro, como correlato de su capacidad de ejercer las acciones punitivas contra los cubanos afrodescendientes.

Ortiz emuló en Cuba los trabajos de Raimundo Nina Rodríguez, quien sostenía que el negro brasilero tenía un carácter degenerado que explicaba su tendencia al crimen, reforzada por la influencia de la presencia yoruba en Bahía (Palmié, 1998:539), y creó una antropología del cubano afrodescendiente equiparable a la de un objeto susceptible de intervención policial y clínica hacia la deportación, el encarcelamiento, la persecución y la muerte, acciones que se dieron de manera creciente en la República temprana y se sintetizaron en la masacre de 1912.

FERNANDO ORTIZ, RACISMO BIOLÓGICO, CULTURAL Y RELATIVISMO

Fernando Ortiz fue la figura intelectual más influyente en la primera mitad del siglo XX, en campos disímiles como la antropología, el derecho, la medicina y la administración pública. Terminó sus estudios de Derecho en la Universidad de la Habana en 1898, al año siguiente se trasladó a Barcelona donde obtuvo el título de licenciado en Derecho en 1900, y se doctoró en la Universidad de Madrid en 1901. Desde temprano tuvo

conocimiento de la obra de Cesare Lombroso, tanto en su formación en la Habana, como a través del contacto académico que tuvo en España con criminólogos positivistas como Rafael Salillas y Constancio Bernaldo de Quirós, autor de la obra *Mala Vida en Madrid*, prologada por Lombroso y de gran influencia en Ortiz. Sus primeras obras estuvieron influidas también por autores como James Frazer, Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Manuel Sales y Ferré, Armand Corre, Emile Durkheim, Marcel Mauss, Enrico Ferri y Herbert Spencer (Bronfman, 2004: 46; Cubás Hernández, 2018:110).

En las dos primeras décadas del siglo XX escribió dos obras encaminadas a mostrar que la presencia de los cubanos afrodescendientes era el factor más importante para la existencia de la delincuencia en el país: *El Hampa afrocubana. Los negros brujos*, publicada inicialmente en 1906, y el *Hampa afrocubana. Los negros esclavos*, publicada en 1917; y publicó mucho más tarde una tercera obra de la misma colección sobre el hampa afrocubana, llamada *Los negros horros*.

Antes de analizar los textos es necesario hacer algunas precisiones: en el caso del primer libro, he trabajado con una edición del año 2001 del Instituto Cubano del Libro, así como en una versión digital en PDF accesible en línea, de la Editorial América de Madrid, de 1917, como puede colegirse por la fecha que aparece en las advertencias preliminares realizadas por el autor. De otro lado, he trabajado *Hampa afrocubana. Los negros esclavos*, editado por la Revista Bimestre Cubana de 1916. Por razones que desconozco, en la edición de 1917 del primer libro falta el capítulo IV "Los Negros en Cuba" que aparece en la edición de 2001, mientras el capítulo I titulado "La mala vida cubana", se repite en *Los negros esclavos* con el nombre "Introducción al estudio de la mala vida cubana". Cuando hago referencia al capítulo compartido cito la edición digital de *Los negros brujos*

de 1917. Considero que la repetición de la introducción se entiende por la declaración del propio Ortiz sobre sus tres primeras obras como una. En efecto, en las "Advertencias preliminares" de *Los negros esclavos*, en las cuales polemiza y denomina "hampa intelectual" a los que achacan de racista a su obra, sostiene que el fin de su estudio es buscar la redención social de los negros desheredados, en la misma línea de tutela en la que la siquiatría de los italianos Esquirol, Pinel y Morel buscaba la redención de los locos, los enfermos y los niños; y sostiene que dicha obra es la versión ampliada y refundida de la primera parte de *Los negros brujos*, a la vez que trabaja en *Los negros horros* como prolongación de la segunda parte de éste último (Ortiz, 1916:VII). La repetición de un capítulo entero en los dos libros ratifica la intención del autor de consolidar en la República la ecuación entre negros cubanos, hampa y brujería, y, como veremos, el tutelaje y la acción punitiva contra los negros como dos caras de una misma moneda.

Las dos obras de Ortiz, la primera escrita a ocho años de la declaración de Independencia, y la segunda a menos de cuatro años de ocurrida la masacre del Partido Independiente de Color, fueron elaboradas en consonancia con los reportes policiales de José Trujillo Monagas y Rafael Roche y Monteagudo. Hay que subrayar entonces que la etnografía policial que criminalizó el asociacionismo de los negros libres de los estratos populares desde el período colonial hasta la República alimentó la obra de Ortiz, junto a la antropología criminal de Lombroso y la antropología colonial africana. En rigor, Ortiz utilizó para sus libros además de las publicaciones de prensa, una serie de reportes que recibía de manera permanente de parte del jefe de policía del pueblo de Palos, Mariano Gato, y del oficial de policía del pueblo de Abreus, Miguel Talleda; en los cuales los informantes le describían los rituales, hacían traducciones de

palabras y frases, y le ponían al día en incidentes locales de brujería (Bronfman, 2002:564; Naranjo Orovio, 2016).

En *Los negros brujos* Ortiz investiga la relación entre la criminalidad y los supuestos hábitos culturales de las religiones afrocubanas, motivado por uno de los tantos desafortunados incidentes que evidencian la consolidación del racismo en la sociedad cubana así como la ruptura de los pactos interraciales que se habían producido en medio de la Guerra de Independencia de España: durante los primeros años de la República se dio el inédito caso de una ola de acusaciones contra los brujos negros, a quienes se les sindicaba de estar tras supuestos infanticidios de niños y niñas blancas sacrificados para utilizar partes de sus cuerpos en ritos que eran achacados a prácticas religiosas africanas. En ese contexto, el 11 de noviembre de 1904, apareció el cadáver de la niña blanca Zoila Díaz, e inmediatamente empezó una campaña encabezada por el influyente periodista Eduardo Varela, también blanco, para encontrar al culpable. Hay que resaltar que, de acuerdo con detallado informe del policía Roche y Monteagudo, Varela no sólo fue un publicista que promocionó la criminalización de los "brujos", sino que fue una parte activa en la fabricación de pruebas contra los procesados.

En el caso de la niña Zoila, Varela manipuló a la opinión pública contra los afrodescendientes y promovió la idea de que había sido asesinada para usar su sangre y su corazón en actos de brujería negra. En este ambiente se encarceló a un grupo de cubanos afrodescendientes entre los que estaban el lucumí Domingo Boucaurt (a quien indistintamente también se llama Bocú), y Víctor Molina, acusados de haber incitado y ejecutado el crimen. Ante la falta de pruebas los acusados fueron liberados, lo que hizo que Varela presionara a la opinión pública a través del periódico El Mundo, hasta conseguir que se reabriera el juicio y se los condenara a muerte.

La culpabilidad atribuida a Bocú y Molina de los crímenes de los niños en la campaña mediática que se dio entre 1904 y 1919, ampliaba la persecución de los ñáñigos, específica del período colonial, hacia una categoría más imprecisa, generalizada y estereotipada: los negros brujos. Recordemos que, en el contexto colonial, el ñañiguismo había sido perseguido como asociación ilícita desde la expedición del código penal de 1879, mientras la brujería permanecía asociada al curanderismo; y en el contexto republicano, la persecución a la brujería se oficializó al ser clasificada como perjudicial para la salud, lo que fue consolidado durante la invasión norteamericana (Bronfman, 2004). La utilización de los reportes de policías diseñados en la persecución a los ñáñigos por parte de Ortiz aparece como una astucia intelectual que le permite conectar la tradición persecutoria contra los ñáñigos, a la campaña de la prensa contra los brujos negros, y fundamentar una amplia doctrina que deslegitimaba las demandas políticas y económicas de los republicanos afrodescendientes.

La introducción compartida en ambos libros señala la aproximación esencialista de Ortiz a la noción de raza, y establece unas diferencias insalvables entre los grupos étnicos que conforman la nación. En su clasificación lo primero que llama la atención es que sólo los blancos reciben la categoría de cubanos en sentido estricto. Y a su vez, en esta categoría diferencia los blancos españoles de los blancos cubanos, y se les identifica como la única fuente reconocida en los conflictos políticos: "La raza blanca se dividió durante el siglo XIX en dos partes: cubanos y españoles, aparte de escasos individuos de otras nacionalidades, y ambas se odiaban mutuamente y se trataban como enemigas. El blanco nativo, por lo común, y especialmente el intelectual, fuera del ejercicio estricto de su profesión, veía sus energías obstaculizadas por las autoridades españolas,

sin otra válvula que la constante conspiración política" (Ortiz, 1916:30).

La otra división importante que establece al interior de la "raza blanca" es la que se da entre las élites y los estamentos populares. Según Ortiz, el proceso de conformación de la nacionalidad cubana se daría desde finales del siglo XVIII, y el entramado poblacional estuvo constituido por unas élites que sobrepasaron las dificultades de la colonización y pudieron ofrecer "las costumbres gentiles y la esplendidez de la hidalguía castellana, que trasmitieron a sus descendientes, y que formaron la estratificación básica del carácter de las antiguas familias cubanas, así como de otros muchos caracteres de nuestra psicología" (Ortiz, 1916:23).

Mientras que del otro lado del espectro social se halla el proletario, peligrosamente cercano a los negros por estar "descubierto contra todo factor degenerativo que pudiera contagiarlo y en contacto forzoso y constante con las otras razas, que insensiblemente iban influyendo en su psicología" (Ortiz, 1916:26).

Las imágenes de Ortiz sobre el cruce interracial señalan el peligro de la "africanización" de los blancos en su contacto con los negros en los estratos populares, al tiempo que sanciona positivamente las relaciones sexuales entre hombres blancos y mujeres negras, especialmente mulatas, y afianza la imagen del hombre negro como un depredador sexual al que hay que vigilar y controlar. Así, fundamentado en las teorías del antropólogo De Quatrefages, sostiene que las mujeres de las "razas inferiores" tienden a entregarse a los hombres de "razas superiores", mientras es inusual que las mujeres de "razas superiores" se entreguen a hombres de "razas inferiores". En este cruce se construye "la voluptuosidad mulata... la sacerdotisa más fervorosa de la deidad que la trajo al mundo, del amor libre". La sexualización de la mulata es el resultado de que ésta encarna

un nuevo sujeto, que ha hecho que la raza negra "despierte de su secular somnolencia y (salga) en parte del subsuelo social en que la retenía su falta de cultura". Sin embargo, la aparición de la mulata se ha hecho al precio de que la raza blanca se africanizó en los estamentos populares, y se produjo un estrato "gris, para expresarlo gráficamente, (donde) vegetan con preferencia los parásitos de la mala vida cubana. La prostitución vergonzosa, la mendicidad abyecta, la criminalidad habitual y organizada, la superstición absurda, la ignorancia crasa, la impulsividad salvaje se barajan como las razas en este subsuelo de Cuba" (Ortiz, 1916:34). Otras contribuciones nefastas a la construcción de este estrato popular serían el bandolerismo de los blancos pobres, y la embriaguez por el opio y la homosexualidad de los chinos (Ortiz, 1916:35-36).

De inmediato Ortiz define la "raza negra" con una serie de características que serán determinantes en el resto de su obra. En primer lugar, los cubanos afrodescendientes son sujetos exógenos a la nación: "La raza negra, de repente y en un país extraño, se halló en una condición social extraña también para los más de sus individuos: la esclavitud, sin patria, sin familia, sin sociedad"; en segundo lugar, están atravesados por el atavismo de su "impulsividad brutal comprimida frente a una raza de superior civilización y enemiga, que la sometió a un trabajo rudo y constante al que no estaba acostumbrada" (Ortiz, 1916:27). Este atavismo, veremos, determinará los enfoques que Ortiz construye sobre los cubanos afrodescendientes, tanto desde la perspectiva de la antropología criminal como desde la antropología colonial; y haría que los cubanos afrodescendientes estén fatalmente atrapados en unos rasgos identitarios que apenas varían en el contexto de la emancipación, y se mantienen a pesar de las pretensiones que tienen de pertenecer a la nación y de haber liderado los procesos políticos recientemente sucedidos: "Cuando

el negro fue libre, su libertad le sirvió para subir algo en la escala de la cultura, habiendo perdido varios girones de su psicología africana en los zarzales de la esclavitud, pero no pudo salir de su ambiente restringido y separado del blanco" (Ortiz, 1916:27).

La obra de Ortiz establece una conexión entre la criminalidad, la raza y la religión afrocubana, sustentada en el supuesto de que "la raza negra es la que bajo muchos aspectos ha conseguido marcar característicamente la mala vida cubana comunicándole sus supersticiones, sus organizaciones, sus lenguajes, sus danzas, etc. y son hijos legítimos suyos la brujería y el ñañiguismo, que tanto significan en el hampa de Cuba" (Ortiz, 1916:36).

Según Ortiz, los esclavos negros estaban atrapados en una "impulsividad brutal comprimida", y la sociedad cubana formaba una pirámide descendiente que iba desde los blancos civilizados ubicados en el vértice, hasta el último escalón ocupado por los negros llegados del continente africano. En varios acápites la obra promueve la justificación del esclavismo, como cuando sostiene que los descendientes de los africanos en Cuba estaban inmersos en una brutal y salvaje violencia a la que volverían si fueran restituidos a su lugar de origen (Ortiz, 1916:14).

Ubicados en las antípodas de la civilización, los negros cubanos son descritos por Ortiz como lascivos, polígamos, proclives a la prostitución, caníbales y violadores de sepulturas (Ortiz, 1916:38). En otro de los pasajes donde justifica la esclavitud y el problema que representaba para las élites blancas la necesidad del restablecimiento del control entre los negros libres, Ortiz mira con escepticismo la emancipación, al sostener, de manera especulativa, que la ausencia de tutelaje hacía que la criminalidad fuera hasta siete veces mayor entre los negros libres que entre los negros esclavos. En su perspectiva, el tutelaje propio de la esclavitud habría impedido "que el negro, apenas salido de África, cayera sin freno alguno, libre, en el ambiente corrompido de la sociedad de entonces", para sostener inmediatamente que el ambiente libre "permitía y estimulaba las tendencias delincuentes de los ya originalmente criminales, e interpretaba como delitos ciertas manifestaciones que en África eran consideradas como perfectamente lícitas" (Ortiz, 2001:62). Ortiz formula taxativamente que "la raza blanca, pese a la naturaleza del ambiente, que era favorable a toda tendencia criminosa y antisocial, ha sido menos criminal que la raza negra colocada en análogas o en iguales condiciones sociales; esto es, que los negros libres" (Ortiz, 2001:62).

Las herramientas antropológicas utilizadas en ambos libros producen varios resultados pragmáticos: la utilización de los gentilicios africano o afrocubano sacan de la nación a un estamento poblacional constitutivo de ella y lo convierten en una minoría epistemológica asociada a la otredad. Como sostiene Palmie (1995), Ortiz, basado en fuentes generales como Reclus, Lubbock, Tylor, Frassser, Ratzel y fuentes más específicas como Ellis, Bouche y Crowther, impuso categorías coherentes como nación yoruba, cuando la etnogénesis de ese grupo estaba lejos de implementarse en la misma África (Palmié, 1995:87-88).

En el modelo de Ortiz, el cubano, identificado como el blanco, aparece como el ciudadano por derecho de la isla, el propietario o el que tiene el derecho de narrar; mientras el gentilicio de afrocubano otorga a los afrodescendientes una ineludible condición de extranjeridad asociada a su proveniencia africana y a su pasada condición de esclavitud. La provisionalidad de la presencia de los afrodescendientes en la nación les convierte en objetos que pueden ser clasificados antropológicamente, narrados o descritos, pero también encerrados, castigados, ajusticiados, expulsados o masacrados. Ortiz consigue la conversión en objeto antropológico, y la desnacionalización

del cubano afrodescendiente, combinando teorías del atavismo físico y del esencialismo cultural. Este doble proceso da eficacia a la eliminación de los derechos civiles y políticos de los cubanos afrodescendientes, al tiempo que ratifica la imagen de los blancos como la autoridad que puede hablar sobre ellos como el otro accidentalmente ubicado en la nación: "Además, *si para los cubanos no es difícil conocer las características de la vida de la raza negra en Cuba*, tal como hoy se manifiesta, no así para los extranjeros, ni aun para los mismos cubanos cuando se trata de remontar la investigación a tiempos que fueron, en los que hay que descubrir las antiguas manifestaciones más genuinamente africanas del alma negra" (Ortiz, 1916:16).

A través del uso de la autoridad etnológica, Ortiz otorga al blanco tanto la condición de nacional cubano por antonomasia, como la de poseedor de la autoridad para describir al negro en tanto raza objetualizada. Mientras la raza negra está en una fatal condición de provisionalidad y accidentalidad en la nación, el blanco, sujeto nacional por antonomasia tiene el poder de hablar "de la raza negra *en* Cuba". De igual modo, si se recuerda que al hablar de las "manifestaciones más genuinamente africanas del alma negra" Ortiz se fundamenta en Lombroso, en las coloniales sobre el África y en los reportes policiales cualquier referencia a una autenticidad negra no hace más que acentuar su carácter extranjero respecto a la nación.

Otra imagen potente del cubano afrodescendiente como un objeto antropológico alejado y distinto de la nación, es la figura del brujo negro como amoral y opuesto a la religión. Para Ortiz la diferencia fundamental entre la religión y la brujería es la incapacidad de la segunda, de distinguir entre el bien y el mal. En este sentido, el gentilicio afrocubano asociado a la brujería se convierte en una radical constatación de la marginalidad del negro respecto a la nación. Según Ortiz, el negro brujo, en

oposición al católico, es un fetichista que encarna simultáneamente la ancestralidad primitiva y la herencia de la esclavitud: "El afro-cubano, aun cuando llegue a decirse católico, sigue siendo fetichista. Sería pueril pretender que el negro nativo de África, que llegó a Cuba trayendo impresas en su cerebro primitivo las aberraciones fetichistas, y que fue precipitado apenas llegó (y para ello fue traído) al abismo de la esclavitud, tan profundo en lo económico como en lo intelectual, se hubiese despojado de sus propias creencias religiosas para vestir el ropaje del catolicismo" (Ortiz, 1917:42).

El "fetichero", conocido en Cuba como brujo, representa la forma más primitiva de religión, es el eje de la superstición y presa de la amoralidad: "El culto brujo es, en fin, socialmente negativo en relación con el mejoramiento de nuestra sociedad, porque dada la primitividad (sic) que le es característica, totalmente amoral, contribuye a retener las conciencias de los negros incultos en los bajos fondos de la barbarie africana" (Ortiz, 1917:361)

El concepto de amoralidad opera como un dispositivo a través del cual se margina a los afrodescendientes del presente sociopolítico que estaban construyendo, ya que son configurados antropológicamente como portadores de una racionalidad fetichista que les imposibilita entrar de lleno en las categorías éticas y morales que presupone caracterizan a la comunidad política moderna. Y aún más, el gentilicio afrocubano asociado a la brujería extiende como una fatalidad los estereotipos asociados al África a todos los cubanos afrodescendientes, y permite que la identidad "blanca" aparezca como poseedora esencial del presente. En este caso, la antropología de Ortiz no sólo le niega la coetaneidad (Fabian, 1983) a los afrodescendientes, sino que construye a los blancos como los habitantes esenciales del presente y de la comunidad política llamada nación:

"El brujo afrocubano, desde el punto de vista criminológico, es lo que Lombroso llamaría un delincuente nato, y este carácter de congénito puede aplicarse a todos sus atrasos morales, además de a su delincuencia. Pero el brujo nato no lo es por atavismo, en el sentido riguroso de esta palabra, es decir, como un salto atrás del individuo en relación con el estado de progreso de la especie, que forma el medio social al cual aquél debe adaptarse; más bien puede decirse que al ser transportado de África a Cuba fue el medio social el que para él saltó improvisadamente hacia adelante, dejándolo con sus compatriotas en las profundidades de su salvajismo, en los primeros escalones de la evolución de su psiquis. Por esto, con mayor propiedad que por el atavismo, pueden definirse los caracteres del brujo por la primitividad (sic) psíquica; es un delincuente primitivo, como diría Penta. El brujo y sus adeptos son en Cuba inmorales y delincuentes porque no han progresado; son salvajes traídos a un país civilizado" (Ortiz, 1917:368).

Para concluir su tesis, Ortiz definía al negro brujo como un antisocial y supersticioso que representaba "uno de los tipos más repugnantes y dañinos de la mala vida cubana", además de delincuente, estafador y lascivo, concubinario, polígamo y parásito social (Ortiz, 1917:418).

Junto a la provisionalidad del cubano afrodescendiente en la nación, que justificaba la expulsión o la eliminación, existía también un grupo redimible a través de la prisión. Estas reflexiones eran importantes para Ortiz, quien desde temprano defendía la necesidad de elaborar un nuevo código penal en el cual pondría un especial énfasis en el combate al parasitismo y la vagancia construidos racialmente. Así, sostiene que había una diferencia jerárquica entre el brujo africano, ingenuo e incorregible, y el criollo cubanizado, a quien describe como el vivaracho que se aprovecha de los incautos. Mientras con los brujos africanos no

habría nada que hacer sino eliminarlos socialmente mediante el aislamiento perpetuo, los brujos criollos podrían pasar por la corrección penitenciaria: "En los reos de parasitismo brujo habría que distinguir las dos categorías a que me he referido ya: la de aquellos brujos fanáticos, que son tales por el convencimiento que tienen de llenar una función social, y si embaucan a sus creyentes y perciben sus *oyás*, lo hacen sin ánimo preconcebido de explotarlos, o sea los brujos de buena fe, los brujos criminológicamente natos, por decirlo así; y otra categoría, la de los brujos por hábito, que se han hecho tales y siguen siéndolo porque encuentran en la brujería un fácil modo de vida, un medio como tantos otros de explotar la ignorancia de las gentes. De los primeros, entre los cuales se contarán con preferencia los viejos africanos, no hay que esperar mutación alguna en su sistema de ideas: son brujos y morirán tales, son incorregibles. Los segundos, principalmente criollos, podrán abandonar sus prácticas supersticiosas según el arraigo de su hábito parasitario, y deben ser equiparados a los demás delincuentes habituales, que pueden ser corregibles" (Ortiz, 1916:385-386).

Además de la diferencia del tratamiento entre los brujos incorregibles y los corregibles mediante distintos medios como la prisión, el aislamiento o la tutoría, Ortiz establece una conexión entre la brujería y la vagancia como elemento agravante de la pena. Si recordamos la desposesión que venía sufriendo la población negra rural en el contexto post-independentista, y la masiva llegada de pobladores negros a las ciudades (Tornero, 1998:32) se reconoce la operatividad política de la acusación de vagancia. En términos de Ortiz: "La eficaz represión no podrá obtenerse sino a medida que evolucione el vigente régimen criminológico hacia fórmulas más conformes con los descubrimientos y principios científicos contemporáneos. Pero al menos un avance en ese sentido, que no es muy difícil, es la

consideración legal del parasitismo brujo como un delito especial sometido a determinada pena; y, además, dado que no se quieran aplicar criterios punitivos especiales a ciertos delitos caracterizados por la brujería, considérese a ésta como circunstancia agravante ciertamente, con fundamento tan justo como el que motivó, por ejemplo, la agravante de ser vago el culpable, pues no hay duda de que el parasitismo brujo es tan antisocial, por lo menos, como el de la vagancia" (Ortiz, 1916:390-391).

En su texto *Los negros esclavos* Ortiz aprobó la masacre de 1912 y borró de un tajo cualquier reconocimiento político a la participación de los cubanos afrodescendientes en la Guerra de Independencia y en la lucha contra la esclavitud. Para Ortiz, al igual que para Conte y Capmany (1912), la masacre probaba que la historia política de los levantamientos de los negros sin la dirección de los blancos era sólo una serie de fracasadas intentonas de liberación, y de insurrecciones guiadas por la impulsividad, marcadas por la ausencia de caudillos, de armas y de medios de defensa y ataque (Ortiz, 2001:39). Una vez los cubanos afrodescendientes fueron despolitizados mediante la criminalización, la masacre fue reducida a una serie de juegos fatuos, afortunadamente controlados por las armas: "Después de la Independencia (1912), muchos negros dirigidos por un politicastro aventurero llamado Estenoz, se sublevaron contra los blancos, principalmente en Oriente; pero la rebelión, descabellada, fue domeñada por las armas. Siendo externamente una violenta protesta contra la ley que, inspirada por un político de color, Morúa, prohíbe, inconstitucionalmente, la formación de partidos políticos racistas. En todas las insurrecciones puramente negras de Cuba no se observa sino el estallido de una potente impulsividad largo tiempo comprimida, pero nada más: sin verdadero plan, sin caudillos directores, sin eco suficiente en los demás esclavos, sin armas ni medios de ataque y

defensa eficaces... Consecuencia de ello fue la inmediata represión de las intentonas, que tuvieron la duración de los fuegos fatuos y escasa trascendencia" (Ortiz, 1916:435).

A partir de los años 30 Ortiz abandonó el lombrosianismo y asumió el culturalismo. En ese trayecto construyó una serie de reflexiones que desembocarían en sus tesis de la transculturación de las herencias de blancos, negros, asiáticos y judíos, en la cual los afrodescendientes siguen ocupando un lugar exterior y periférico a la nación, mientras lo blanco e hispánico ocupa el lugar central. Sus tesis oscilan entre un culturalismo esencialista atribuido a blancos y negros, y un proyecto de integración que mejorará a los afrodescendientes ubicados en un lugar inferior, de acuerdo con una gradación moral inspirada en corrientes espiritualistas como el Kardecismo (Díaz Quiñones, 1997).

El texto más representativo del tránsito de Ortiz desde el tema racial hacia el culturalismo relativista, es el *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*, editado por primera vez en 1940, en el que utiliza ambiguamente los conceptos de cultura y raza al referirse a los hispanos y a los afrodescendientes. Para Ortiz, la transculturación son las "complejísimas transmutaciones de culturas", claves para entender al pueblo de Cuba por su profundo impacto en la vida social. Al describirlas, al referirse a los españoles habla sobre cultura, mientras respecto a los africanos utiliza el concepto raza: "Después, la transculturación de una corriente incesante de inmigrantes blancos. Españoles de distintas culturas, desgarrados de las sociedades ibéricas peninsulares y trasplantados a un Nuevo Mundo, donde tenían que reajustarse a un nuevo sincretismo de culturas. Al mismo tiempo, la transculturación de una continua chorrera humana de negros africanos, de razas y culturas diversas, procedentes de todas las comarcas costeñas de África, desde el Senegal, por Guinea,

Congo y Angola, en el Atlántico, hasta las de Mozambique en la contracosta oriental de aquel continente" (Ortiz, 1987:93).

El *Contrapunteo* construye a la nación mediante una minuciosa descripción química, natural y social del tabaco y el azúcar como los dos componentes claves de la economía cubana de una parte del siglo XX, al tiempo que asigna en ella lugares opuestos a negros y blancos. Al referirse a la migración de antillanos que se había convertido en una práctica implementada desde el gobierno de José Miguel Gómez, Ortiz describe la "importación de braseros baratos, especialmente, de color" como una "inmigración, que envilece el tipo de los jornales para todo el proletariado de Cuba, baja el nivel de vida de la sociedad cubana y desequilibra sus componentes raciales, retrasando la fusión nacional" (Ortiz, 1987:54).

Al comparar la producción tabacalera en manos blancas y la azucarera en manos negras, racializa la diferenciación laboral: "En la producción del tabaco predomina la inteligencia; ya hemos dicho que el tabaco es liberal cuando no revolucionario. En la producción del azúcar prevalece la fuerza" (Ortiz 1987:56). El contraste entre el tabaco y el azúcar le lleva a definir al guajiro blanco, emprendedor, ocupado y arraigado a la tierra como el representante más auténtico de la cubanidad, mientras describe al trabajador rural negro anclado al ingenio, con una parte de su tiempo en la desocupación, desarraigado y dependiente de los poderes extranjeros, quienes son en su mayoría los propietarios de los ingenios o constituyen destino final del azúcar en el mercado exterior.

"La vega no pasó nunca de ser un sitio rural, como una huerta... no formó latifundios y fomentó la pequeña propiedad. Para el ingenio se requería una hacienda; para la vega bastó una estancia. Los dueños de ingenio se llamaron hacendados y moraron en las ciudades; los de las vegas quedaron en vegueros, monteros, sitieros o guajiros y no salieron de los bohíos. El cultivo del tabaco requiere un ciclo anual de constante trabajo, realizado por un personal muy perito y especializado. El tabaco se fuma mucho para matar el tiempo, pero en la tabacalería no hay tiempo muerto como acontece en el azúcar. Esto y la circunstancia de ser la vega un fundo pequeño, han hecho que el veguero se pegue a su tierra, como el estanciero de antaño, y que la explotación agrícola pueda ejecutarse con pequeños núcleos familiares. Sólo cuando esto no puede lograrse se requieren los braceros, pero en pequeños grupos, nunca en las cuadrillas y centenares de trabajadores que exigen los cañaverales. La vega, repetimos, es vocablo de simple topografía; la colonia es voz de compleja ordenación político-social" (Ortiz 1987:56-57).

Mientras los cubanos afrodescendientes desde la guerra de la independencia criticaban las políticas migratorias porque formaban parte de su expulsión y desarraigo, Ortiz miraba la disminución demográfica de los afrodescendientes como un hecho positivo y como una proyección futura de la nación. "El siglo XIX fue señalado en Cuba por la transformación del régimen del trabajo, mediante la supresión de la trata negrera y, mucho después, por la abolición de la esclavitud y su sustitución por el salariado... El cese de la trata coincidió con la introducción de la máquina de vapor, que aumentó la capacidad de los ingenios y la producción de azúcar, y el cese de la esclavitud (1880) fue simultáneo por el arribo de los raíles de acero y la extensión de los ferrocarriles, que ampliaron el agro de los ingenios. Entonces hicieron falta braceros baratos, y España, a medida que se acababan las posibilidades de la trata clandestina y no teniendo otros obreros esclavos que traer, ni más chinos ni yucatecos, importó trabajadores blancos de sus propias tierras europeas. Y así fue disminuyendo la proporción negra de la población cubana. En el actual reparto de la población de

color por el territorio cubano, puede observarse la mayor densidad negra en las viejas comarcas azucareras; no en las tabacaleras, las cuales fueron pobladas con preferencia por blancos inmigrantes canarios y antiguos guajiros" (Ortiz, 1987:58-59).

El concepto transculturación construye las categorías blanco y negro mediante contrastes como arraigo/desarraigo, interno/externo, superior/inferior. De acuerdo con Díaz Quiñones, Ortiz asumió el espiritismo cientificista de Allan Kardec, quien defendía la existencia de un evolucionismo formado por una escala diferenciada de espíritus, idea que Ortiz traslada a su noción de élites y a su proyecto de nación. Según Kardec, unas almas transitan de la imperfección a la perfección y pasan de un estadio en el que priman la materia, el mal, la sensualidad y la codicia a otro donde priman la ciencia, la prudencia y la bondad (Díaz Quiñones, 1997:77). Al pensar en las influencias religiosas en la nación, Ortiz diferenció entre el fetichismo africano, al que consideraba amoral, el cristianismo como una religión moral, y el espiritismo, que sería una amoralidad religiosa, sin dogmas ni ritos y próximo a la ciencia y al conocimiento (*Ibid*).

Según Díaz Quiñones, un pasaje de la transculturación que evidencia la influencia de Kardec en Ortiz sostiene que "los negros trajeron con sus cuerpos sus espíritus... pero no sus instituciones, ni su instrumentario... No hubo otro elemento humano en más profunda y continua transmigración de ambiente, de cultura, de clases y de conciencias. Pasaron de una cultura a otra más potente, como los indios; pero éstos sufrieron en su tierra nativa, creyendo que al morir pasaban al lado invisible de su propio mundo cubano\ y los negros, con suerte más cruel, cruzaron el mar en agonía y pensando que aún después de muertos tenían que repasarlo para revivir allá en África con sus padres perdidos..." (Ortiz, 1987:96).

Al reafirmar la dicotomía entre negros y blancos a través de una antropología que al tiempo que propende a la integración diferencia los sujetos que la componen, Ortiz hace un uso *sui géneris* del relativismo cultural. En su contrapunteo, los afrodescendientes son marginados del presente de manera análoga a como lo hace en los trabajos explícitamente racistas. Se les desapropia de los legados de su acción política en la construcción de la nación, se les culturaliza y se les niega la coetaneidad respecto a los blancos, lo que reafirma su lugar como sujetos a ser narrados y clasificados y no como sujetos que narran y clasifican.

El uso del relativismo en Ortiz es una muestra del impacto global que tuvo esta corriente, uno de cuyos efectos más perniciosos fue haber supuesto que el racismo desaparecería al declarar que las razas no existían. Mientras Boas y sus seguidores invalidaban la pretensión de cientificidad de la raza y expandían una "etnografía primitiva" en sociedades de pequeña escala, el propio concepto de raza y sus usos permanecían inexplorados (Shanklin, 1998:671). De igual forma, los estudios etnográficos de pequeña escala contribuyeron a crear una dicotomía entre los grupos estudiados –preferentemente, indígenas y negros– y los Estados nacionales, reforzando la idea de que estos vivían en una temporalidad distinta a la del presente político y su marginalización de las historias nacionales (Fabian, 1983; Figueroa, 2009). Autores como Darnell (2009) y Bloch (2005), señalan que el relativismo evita la formulación de problemas universales por su excesivo apego a las especificidades particulares, y según este último la recuperación de los universales es una tarea urgente para la antropología y para los sujetos con los que trabaja. Como veremos con Alejo Carpentier, el relativismo cultural ha tenido un impacto muy profundo en la cultura y puede coexistir con presupuestos provenientes del racismo biológico.

ALEJO CARPENTIER Y LA ESTÉTICA DE LO EXÓTICO: RELATIVISMO CULTURAL O RACISMO SUBLIMADO

ÉCUE YAMBA Ó: RELATIVISMO, RACISMO Y NOVELA

Desde inicios de la década del 20, cuando la tragedia de la masacre del Partido Independiente de Color se recubría en el manto del olvido, las teorías eugenésicas empezaban a coexistir con unas nuevas imágenes en torno a la figura del negro que se consolidaba en los ámbitos de la estética y del folclor. La criminalización que había tenido fuerza en las décadas anteriores y que se había expresado en las feroces campañas contra los ñáñigos, contra los brujos y contra los militantes del PIC, y que había encontrado su máxima expresión en la masacre de 1912, empezó a convivir con una producción negrista en la cual pintores, folcloristas y narradores, blancos casi todos, introdujeron la temática negra transformando el lenguaje estético sin cuestionar la estructura racial que se había organizado a nivel estatal durante las dos décadas anteriores. En este contexto, la figura de Alejo Carpentier cumplió un papel protagónico, a través de una obra construida dentro de una vasta empresa cultural que impactó la cultura universal mediante múltiples recursos como el ensayo, el cuento, la novela, la música y el teatro, y en cuya producción estética la figura del negro mantuvo una presencia permanente (Sosa Rodríguez, 1984-1985; Cairo, 1988).

Por ello es preciso hacer lectura crítica de la novela *Écue Yamba Ó* (1986) y del relativismo cultural como la matriz dominante de su escritura. Al analizar críticamente el relativismo cultural se puede explorar el papel que juegan los cubanos afrodescendientes en el tiempo histórico y en el presente narrativo de la novela, en el cual se silencia la masacre del Partido de

Color, y se mantienen los criterios de la criminalidad y el atavismo religioso como las únicas respuestas que los cubanos afrodescendientes ofrecieron ante sus necesidades sociopolíticas en la Cuba republicana temprana.

La novela narra la vida y muerte de Menegildo Cué, un cubano afrodescendiente, cuya genealogía se traza desde su bisabuelo Juan, esclavizado y "bozal de los buenos", pasando por el abuelo Lui, quien habría participado en la Guerra de Independencia, cargando los aperos a sus antiguos amos, y su padre Usebio, quien pasó de ser un pequeño propietario proveedor de la industria azucarera a sufrir el despojo de su heredad por parte de la expansiva industria azucarera norteamericana. El bisabuelo, el abuelo y los padres de Menegildo habrían testimoniado la masacre del Partido Independiente de Color, evento silenciado en la novela a pesar de sus pretensiones de realismo etnográfico.

La vida de Menegildo, nacido en diciembre de 1915, se narra en los ciclos de la niñez, adolescencia, madurez y muerte, insertos en momentos rituales como uno de los rasgos culturales más representativos del atavismo con el que se caracteriza a los cubanos afrodescendientes: en su más tierna infancia, gateando entre animales, abre sus ojos al mundo cuando se encuentra y tropieza con el altar de su madre; en su adolescencia, una tormenta lo obliga a presenciar sin querer lo más atávico de los rituales haitianos vinculados a la muerte; luego acude a los rituales para conseguir el amor de Longina, una joven cubana que vive en un campamento con un haitiano, Napoleón; y después los rituales le servirán para sanar las heridas que recibió de su rival. Se venga de Napoleón y va preso a la ciudad, donde afianza los vínculos con su primo Antonio, inserto en la corrupción política, quien, con sus influencias, logra sacar a Menegildo de la cárcel. Una vez afuera, vive con Longina. Influido por Antonio,

Menegildo se hace ñáñigo mediante un ritual, y muere en una confrontación con una hermandad rival.

La fecha del nacimiento de Hermenegildo y la coincidencia con los eventos del Partido Independiente de Color se deducen por las evidentes referencias a las fiestas decembrinas, y porque la novela menciona la llegada de los haitianos "dos años antes" del nacimiento de Hermenegildo, al referirse a "la nueva plaga consentida por un decreto de tiburón" (Carpentier, 1986:8), sobrenombre con el que era conocido el presidente José Miguel Gómez (1909-1913), quien autorizó la campaña de exterminio de los independientes de color así como la entrada de haitianos para satisfacer la demanda de la industria azucarera, mediante decreto expedido el 10 de enero de 1913.

La presencia de los padres y abuelos de Hermenegildo evocan el tiempo de la esclavitud, el de la emancipación y el de la Guerra de Independencia contra España, y la sustitución del colonialismo español por la nueva dominación imperial norteamericana. Ese tiempo también cubrió la fundación, persecución y exterminio del Partido Independiente de Color cuya cronología va desde el bisabuelo Lui, esclavo bozal, al abuelo Juan, quien apenas sufrió la esclavitud porque por la bondad del amo se dedicó sólo a "desempeñar tareas domésticas que se reducían muchas veces a la de jugar con los niños blancos" (Carpentier, 1986:47). Luego vendría el padre Eusebio, quien perdió la tierra durante la consolidación de la presencia norteamericana y de la producción de azúcar; y Hermenegildo, desplazado del campo a la ciudad, pierde la inocencia, se hace lumpen y, víctima de la marginalización, se inicia como ñáñigo hasta que muere en medio de sus acciones criminales.

En un pasaje de la novela, el abuelo Luis evoca frente a Hermenegildo el tránsito de la esclavitud al presente en un acápite que muestra lo descarnados que fueron esos tiempos. Sin

embargo, la perversidad recae en los mayorales, al tiempo que se describe la fatal resignación de los esclavos y la aparición de la figura del amo bondadoso, quien emancipó a su antiguo esclavo. En un gesto de reconocimiento a su amo, el bisabuelo Juan se hizo mambí, y en la guerra cargó sus aperos; y para ratificar su condescendencia, luego de la Independencia, el antiguo amo entregó a Juan un pedazo de tierra además de su apellido, como forma de dignificarlo. Esta memoria se refuerza mediante la presencia del supuesto atavismo africano presente en el hecho religioso. Así, mientras el bisabuelo "Juan Mandinga, bozal de los buenos, había nacido en Guinea, como los santos del viejo Beruá", la esclavitud se rememora desde el viaje negrero "sin más comida que galletas duras, sin más agua para beber que la contenida en unos cofres hediondos", y se la evoca como un "régimen... implacable. Las hembras de la negrada trabajaban tan rudamente como los hombres. A las cinco de la madrugada llamaba el mayoral, y los que no hubiesen cubierto turnos de noche tenían que salir hacia los cortes o la casa de calderas, bajo la amenaza del látigo... Por cualquier falta le meneaban el guarapo, y, ¡ay, niño!, silbaba la 'cáscara de vaca' o el matanegro sobre las espaldas contraídas. El cuero y el bejuco levantaban salpicaduras de sangre hasta el techo del tumbadero... Y, a veces, cuando el delito era mayor, se aplicaba el 'boca-abajo llevando cuenta' y el supliciado tenía que contar en alta voz los azotes que recibía. Y si se equivocaba, ¡ay, niño!, el mayoral empezaba de nuevo. ¿Quién comprendía que muchos bozales sólo sabían contar correctamente hasta veinticinco o treinta? Nadie. Los gritos desgarraban las gargantas: Ta bueno, mi amo; ta bueno, mi amito; ta bueno..." (Carpentier, 1986:46).

En la época esclavista los mayorales, "doblando siempre el espinazo ante el amo, descargaban sus secretos rencores sobre el siervo de carne obscura", y provocaban castigos indignos

contra los esclavizados que en no pocas ocasiones los llevaban a la muerte. El bisabuelo Juan Mandinga, sin embargo, "fue de los pocos que no pudieron quejarse por aquellos años durísimos. Con sus dientes limados en punta y cauterizados con plátano ardiente, supo caerle en gracia al amo. El amo de aquel ingenio no era como tantos otros. Se le sabía afiliado a la masonería. Leía unos libros franceses que hablaban de la igualdad entre los hombres. Hizo destruir varios calabozos destinados a la negrada. A menudo regañaba al mayoral cuando le sorprendía castigando a un negro con excesiva rudeza" (Carpentier, 1986:47).

La bondad del amo también se manifiesta: "Cuando nació el hijo de Juan Mandinga, lo eligió para desempeñar tareas domésticas que se reducían muchas veces a la de jugar con los niños blancos..." y así, "cuando estalló la guerra, fue de los primeros en alzarse contra los tercios españoles. El padre de Luí le cargó las escopetas y la tienda de campaña. Y al terminarse la esclavitud, en recuerdo de los días tormentosos de la manigua, el amo regaló al viejo esclavo aquel trozo de tierra que sus hijos labrarían... hasta verse obligado a venderlo al Ingenio norteamericano..." (Carpentier, 1986:47).

La relación del amo y el esclavo, mediada por la bondad, hace que la novela, a partir de las palabras del antiguo esclavo, no cuestiona la esclavitud como tal, sino sólo cuando es ejercida por los malos amos. De igual modo, las palabras atribuidas al antiguo esclavo dicen que la rebelión se justifica sólo cuando los amos sean malos. Así, en un pasaje donde se hace unas referencias inexactas a la rebelión de José Antonio Aponte, a quien en la novela se le llama erróneamente Juan Antonio y se le califica de cabecilla de los esclavos a pesar de haber sido libre, se dice: "¡Juan Mandinga sí que había visto cosas...! A pesar de su fidelidad al amo, descifró, como todos sus semejantes, los secretos toques de tambor que anunciaban próxima sublevación en las

dotaciones vecinas. Pero nada dijo acerca de ello, deseando que, por una vez, los mayorales conocieran los furores del humilde que se subleva. Los jefes de aquella rebelión fueron bárbaramente pasados por las armas, como aconteció muchos años antes con aquel heroico Juan Antonio Aponte, cabecilla de esclavos, cuyo cadáver, descuartizado, se expuso en el puente de Chávez para escarmiento de las negradas... Y después de sofocado el levantamiento, cuando el amo, adivinando que Juan sabía algo sobre el asunto, le preguntó: '¿Y tú, ¿qué opinas de los atropellos cometidos por tus hermanos?', el negro le respondió valientemente: 'Mi amo, tóos no son como uté, y cuando e río crese e porque hay lluvia. Si la tiñosa quiere sentalse, acabarán por salirle nalgas...' El amo le había contemplado con muda sorpresa, pensando que, en el fondo, las palabras del esclavo anunciaban el ocaso de un indefendible estado de cosas. Y cuando devolvió la libertad a Juan Mandinga, le autorizó a llevar su propio apellido para que su prole no fuera mancillada por un nombre forjado en mercado de negros..." (Carpentier, 1986:47).

La fatalidad, la falta de conciencia y la lejanía de los cubanos afrodescendientes con su historia y su desapego a la política del presente se afirman al final del acápite, con la reacción inconmovible de Menegildo ante la memoria del abuelo: "El viejo Luí se acaloraba con el relato. –Sí, niño. Lo tiempo eran malo pa la gente de colol. Por salás que estén las cosas ahora, no é lo mimo. ¡Las zafras por é suelo! ¡Los pobres siempre embromaos y pasando hambre! ¡Lo colono pagando poco y regateando e resto! ¡Pero, a pesar de to, no hay desgrasiao que pueda pelarle el lomo a uno! ¡Pa eso hubo la guerra! ¿E tiempo de Eppaña? ¡Pal cara...! Menegildo no se conmovía con estas evocaciones. El monólogo del abuelo, harto conocido, le era tan indiferente ahora como la monótona trepidación del Central" (Carpentier, 1986:47).

La descripción del involucramiento pasivo y forzado de los cubanos afrodescendientes en la política nacional es compensada por una imagen culturalmente desmesurada en torno al atavismo religioso, la violencia y la descomposición social. De acuerdo con Sosa (1984-1985), la bibliografía cubana que Carpentier utilizó para escribir *Écue Yamba Ó* estaba conformada por el folleto de Trujillo Monagas, los textos *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista médico legal*; *La jerga de los ñáñigos* de Israel Castellanos; *Brujería y criminalidad en Cuba*, del antropólogo Aristides Mestre; y *La Policía y sus misterios en Cuba*, de Rafael Roche y Monteagudo. A esta lista habría que agregar los trabajos de Fernando Ortiz con los que Carpentier estaba muy familiarizado.

Como vemos, la bibliografía era la dominante en las esferas letradas, y fue clave en la formación del racismo de Estado en las dos primeras décadas del siglo XX, y también ayudó a forjar en *Écue Yamba Ó* una imagen estereotipada de los negros afrodescendientes articulada a la ritualidad y la criminalidad. La confluencia de elementos etnográficos provenientes de las narrativas coloniales procesadas por Ortiz, junto a la criminalística lombrosiana activada en los archivos persecutorios, fueron las mismas fuentes con las que Carpentier construyó al cubano afrodescendiente como el otro cultural.

En *Écue Yamba Ó*, la vida de Hermenegildo está determinada por su atavismo y oscila entre el tiempo del ritual, la marginalidad y la criminalidad. De acuerdo con la novela, Hermenegildo es analfabeto por decisión de su padre, lo que invisibiliza los reclamos de los cubanos afrodescendientes por la educación, que como vimos, ocuparon un lugar estratégico en las luchas por la emancipación y la independencia, así como en la fundación del PIC y el levantamiento de 1912. Eusebio, el padre, expulsó al guardia rural que fue en búsqueda de Hermenegildo

para escolarizarlo alegando que le "resultaba insustituible para ayudarlo en las faenas del campo, y desplegó "tal elocuencia en el debate que el soldado acabó por alejarse tímidamente del bohío, preguntándose si en realidad la instrucción pública era cosa tan útil como decían algunos" (Carpentier, 1986:15).

El rechazo a la educación de Menegildo por parte de su núcleo familiar es complementado por una serie de atavismos que rememoran la animalidad y lo primitivo; y como contraprestación a su analfabetismo, Menegildo era "doctor en gestos y cadencias. El sentido del ritmo latía con su sangre. Cuando golpeaba una caja carcomida o un tronco horadado por los comejenes, reinventaba las músicas de los hombres. De su gaznate surgían melodías rudimentarias, reciamente escandidas. Y los balanceos de sus hombros y de su vientre enriquecían estos primeros ensayos de composición con un elocuente contrapunto mímico" (Carpentier, 1986:16). También un atavismo primitivo describe su enamoramiento de Longina: "Mil lirismos primarios iban naciendo en las íntimas regiones de su tosca humanidad" (Carpentier, 1986:38).

Las representaciones animalizadas de Menegildo coinciden con referencias similares en la novela a los negros en su conjunto. Así, en una descripción de la celebración del santo de Eusebio, "sus compinches invadían el portal del bohío, preludiando un templar de bongóes y afinar de guitarras con ásperas libaciones a pico de botella... Los sones y rumbas se anunciaban gravemente, haciendo asomar hocicos negros en las rendijas del corral" (Carpentier, 1986:16).

La novela promueve la idea de que los negros viven la cultura y el ritual, pero son incapaces de explicarlos. Esto permite que el narrador omnisciente, aplicando el método del etnólogo que interpreta los datos etnográficos, utilice un lenguaje docto explicativo, opuesto al lenguaje manejado por los

negros, atrapados por la vida y la cultura: "Estaba claro que ni Menegildo, ni Salomé, ni Beruá habían emprendido nunca la ardua tarea de analizar las causas primeras. Pero tenían, por atavismo, una concepción del universo que aceptaba la posible índole mágica de cualquier hecho. Y en esto radicaba su confianza en una lógica superior y en el poder de desentrañar y de utilizar los elementos de esa lógica, que en nada se mostraba hostil. En las órficas sensaciones causadas por una ceremonia de brujería volvían a hallar la tradición milenaria –vieja como el perro que ladra a la luna–, que permitió al hombre, desnudo sobre una tierra aún mal repuesta de sus últimas convulsiones, encontrar en sí mismo unas defensas instintivas contra la ferocidad de todo lo creado" (Carpentier, 1986:29).

En la operación lingüística que diferencia a quienes viven la cultura de quienes pueden narrarla y explicarla, se construye una dicotomía en los modos de hablar de los negros y el narrador: mientras los negros hablan desde el lenguaje de la vida cotidiana y la ancestralidad, el narrador utiliza un lenguaje neutro y un modo explicativo. En esta dicotomía también se ratifica la diferencia entre el sujeto blanco que institucionaliza y tematiza, y el negro que en la novela oscila entre un objeto antropológico y un objeto estético, construido bajo los parámetros de una cultura surrealista radicalizada (cfr. Birkenmaier, 2006).

En este procedimiento se superponen herencias de la antropología física como parámetro desde el que se narra, mide y criminaliza al negro con elementos de una cultura esencialista que lo exotiza y lo convierte en objeto de representación estética y cultural en el contexto nacional y global. En *Écue Yamba Ó*, el narrador asume el papel del etnólogo que establece la diferencia entre los negros que viven el mundo de la magia, y los blancos que la narran y la explican. Si recordamos que Carpentier está en París durante la redacción final de la obra, las explicaciones

etnológicas de la "cultura negra" a través del narrador, contribuyen a su construcción autoral a la vez que legitiman su posicionamiento sobre América Latina frente a los surrealistas.

En un acápite de la novela, cuando Hermenegildo participa de un ritual, el narrador, asumiendo la voz autorizada del etnólogo, sanciona desde la cultura la diferencia insalvable entre blancos y negros: "Entre los hombres existían vínculos secretos, potencias movilizables por el conocimiento de sus resortes arcanos. La pobre ciencia de Salomé desaparecía ante el saber profundísimo del viejo Beruá... Para este último, lo que contaba realmente era el vacío aparente. El espacio comprendido entre dos casas, entre dos sexos, entre una cabra y una niña, se mostraba lleno de fuerzas latentes, invisibles, fecundísimas, que era preciso poner en acción para obtener un fin cualquiera. El gallo negro que picotea una mazorca de maíz ignora que su cabeza, cortada por noche de luna y colocada sobre determinado número de granos sacados de su buche, puede reorganizar las realidades del universo. Un muñeco de madera, bautizado con el nombre de Menegildo, se vuelve el amo de su doble viviente. Si hay enemigos que hundan una puntilla enmohecida en el costado de la figura, el hombre recibirá la herida en su propia carne. Cuatro cabellos de mujer, debidamente trabajados a varias leguas de su bohío –mientras no medie el mar, la distancia no importa–, pueden amarrarla a un hecho de manera indefectible. La hembra celosa logra asegurarse la felicidad del amante empleando acertadamente el agua de sus íntimas abluciones... Así como los blancos han poblado la atmósfera de mensajes cifrados, tiempos de sinfonía y cursos de inglés, los hombres de color capaces de hacer perdurar la gran tradición de una ciencia legada durante siglos de padres a hijos, de reyes a príncipes, de iniciadores a iniciados, saben que el aire es un tejido de hebras inconsútiles que transmite las

fuerzas invocadas en ceremonias cuyo papel se reduce, en el fondo, al de condensar un misterio superior para dirigirlo contra algo o a favor de algo... Si se acepta como verdad indiscutible que un objeto pueda estar dotado de vida, ese objeto vivirá" (Carpentier, 1986:29).

Una vez se ratifica la diferencia ontológica entre el blanco y el negro, a este no le queda otra opción que la de una espuria relación con la nación, con la política y con el presente. Menegildo sale de su comunidad natal por tres razones: la pérdida del pedazo de terreno del que sobrevivía; su pelea con Napoleón, el haitiano amante de Longina a quien casi mata; y la influencia de Antonio, el primo funámbulo, ñáñigo y asociado a las redes del clientelismo y del crimen. La figura de Antonio, emblemática para Menegildo, encarna el ideal de ascenso para el negro que sale de la comunidad rural y se enfrenta al mundo urbano: buen conocedor de la prisión donde estuvo un año ocho meses y veintiún días, era además "rumbero, marimbulero, politiquero, sostén de Comités de barrio, y de los primeros en presentarse cada vez que el régimen democrático necesitaba comprar '¡vivas!' a peso por cabeza en favor de algún pescao gordo que aspiraba a ser electo... Era ñáñigo, reeleccionista, apuntador de la Charada China, y tenía una pieza que trabajaba para conseguirle los diez y los veinte. ¡Ese sí que se reía de la crisis y del hambre que mataba a los campesinos en el fondo de sus bohíos!... El negro Antonio se decía más versado que nadie en una vasta gama de 'asuntos generales'" (Carpentier, 1986:57).

Antonio sintetiza el vínculo clientelar y delictivo de los cubanos afrodescendientes con la comunidad política. Limitados a la satisfacción de los intereses inmediatos, para los negros la política es el cumplimiento de órdenes emitidas por los patrones de arriba, de cuyo contacto se jactan cuando se les acercan en

pago de favores relacionados con la corrupción. En la visita que hizo a Hermenegildo, Antonio se daba ínfulas del papel clave de los negros en la consolidación de la corrupción política: "Para festejar la llegada de Antonio se pidieron tragos. Menegildo, que nunca 'le entraba' al ron, salvo cuando tenía catarro, apuró su copa como una purga... Después... la conversación derivó hacia la política. Había quien votara por el Gallo y el Arado. Otros confiaban en Liborio y la Estrella, o en el Partido de la Cotorra. La lucha se había entablado entre el Chino-de-los-cuatro-gatos, el Mayoral-que -sonaba-el cuero, y el Tiburón-con-sombrero -de-jipi... Antonio filosofaba. Al fin y al cabo, la política era lo único que le ponía a uno en contacto directo con la 'gente de arriba'... También admitía que cada año la cosa andaba peor y la caña se vendía menos. Pero, por otra parte, sostenía que cualquier dotol vestido de dril blanco y escoltado por tres osos blandiendo garrotes, así fuese liberal o conservador, era un elemento de trascendental importancia para el porvenir de la nación, desde el momento que soltara generosamente el manguá (dinero) que adquiere sufragios... Apoyado en un saco de maíz, escuchaba anécdotas de fraudes electorales que evocaban las siluetas de matones especialistas, enviados con la misión de 'ganar colegios de cualquier manera'... Y en tiempos de reelección, ¿no se había visto a los soldados dando planazos de machete a los votantes adversos...? ¡Había que orientar la opinión del pueblo soberano...!" (Carpentier, 1986:59).

Trasladado a la cárcel de la ciudad después del intento de asesinato de Napoleón, la entrada de Menegildo presagia un destino violento marcado racialmente. "La campana de la locomotora abanicó el humo. Y los frenos mordieron las ruedas en una vasta estación repleta de gente... Colonos vestidos de dril blanco y guajiros esqueléticos despidiendo a una prima cargada de niños. En el centro del bullicio, varios descamisados daban

vivas a un político con cara de besugo que abandonaba aparatosamente un vagón de primera, calándose la funda del revólver en una nalga. Menegildo surcó el gentío, –¡Mira, mamá! ¡Ahí llevan a un negro preso! Otras voces repitieron como un eco, en distinto diapasón: –un negro preso, un negro preso. Menegildo se mordió los labios. ¡Era cierto! ¡Negro y preso! Y sin volver la cabeza hacia el batallón de niños descalzos que se iba formando detrás de él, apretó rabiosamente el paso, fijando la mirada en el suelo" (Carpentier, 1986:67).

En la cárcel, un narrador omnisciente describe la aplicación de la medición antropométrica corporal, facial y craneana a la que fue sometido Hermenegildo siguiendo los protocolos de la antropología física. El tono con el que se narra no deja de ser irónico, si se toma en cuenta que ya para fines de los años veinte la criminología iba perdiendo su esplendor: mientras el narrador describe toda la parafernalia de la medición antropométrica, Hermenegildo, ingenuamente, exclama que por primera vez se siente reconocido en medio del protocolo racista que le es aplicado. En la cárcel "cada cicatriz, cada matadura de su cuerpo fue localizada sin demora. Su retrato, en pies y pulgadas, capacidad craneana y enumeración de muelas cariadas, quedó trazado con pasmosa exactitud. Improntas, fotografías de frente y de perfil. Nunca el mozo pudo sospecharse que el encarcelamiento de un delincuente exigiera la movilización de tan complicado ritual. A pesar de su desconcierto, comenzaba a admirarse de la importancia concedida a su persona. ¿Quién hasta ahora –excepto Longina– le había consagrado nunca un momento de atención? No había pasado en toda su vida de ser un negro más en el caserío, un carretero más de los que hacían cola junto a la romana en tiempos de molienda. Ahora se le palpaba, se le pesaba, se le retrataba. Recordando el retrato ampliado al creyón que adornaba el bohío de Tranquilino Moya, Menegildo preguntó cándidamente si al salir de la prisión le darían aquellas fotos. Una orden breve lo dejó sin respuesta. –¡A la galera!" (Carpentier, 1986: 69).

La afirmación de la subjetividad en la cárcel, el crecimiento personal y el descubrimiento casi feliz de su vocación como delincuente ñáñigo reflejan cómo Alejo Carpentier naturaliza la biografía de un afrodescendiente en el ineludible destino de la violencia. En sentido estricto, su experiencia en la cárcel marca el nacimiento del negro brujo de Fernando Ortiz: "Cuando, aquel sábado, el negro Antonio vino a la prisión para ver a Menegildo y traerle dos cajetillas de cigarros y una lata de arroz con jaiba, quedó maravillado de la transformación que se había operado en el carácter del primo. Unas pocas semanas de obligada promiscuidad con hombres de otras costumbres y otros hábitos, habían raspado la costra de barro original que acorazaba al campesino contra una serie de tentaciones y desplantes. Después de haber maldecido mil veces el instante en que apuñaló aquel haitiano de rayos, sentía la necesidad, ahora, de blasonar de su valentía... Con los dineros ganados en la charada acababa de comprarse una resplandeciente camisa de cuadros azules y anaranjados. Hablaba reciamente y gesticulaba con arrogancia. Antonio, hallándose frente a un hombre digno de estimación, sentenció: –¡Cuando sagga, te va a tenel que metel a ñáñigo! ¡Naiden podrá salarte má! –Ya ta pensao –respondió Menegildo–. Ñangaíto, el del Sexteto Botona, tiene una libreta del Juego, y me está enseñando lengua. ¡Con toj Abonecue no hay quien puea! ¡Etá uno protegió pa toa la vía! –¡Yo voy a sel tu ecobio! –exclamó Antonio, bajando la voz–. ¡Tú va a sel de la Potencia del Enellegüell! Te tiene que conseguil cuatro peso y un gallo negro. ¡Ya verá que con lo hermano nunca te faltará ná!" (Carpentier, 1986:75).

Agradecido con Antonio, Menegildo reniega del pasado en el que estuvo atascado a los bueyes y a la carreta, y se entera

de que por las influencias de su primo estaba pronto a salir de la prisión. Antonio le recuerda en una frase el valor que tiene la religión afrocubana en la corrupción política, y en el ascenso clientelar: "–¡La influensia! ¡Ná má que la influensia! ¡Con el eppiritismo, la politica y e ñañiguismo, va uno pa'rriba como volador de a peso!" (Carpentier, 1986:75).

La novela describe el ambiente urbano donde se mueven los negros como un espacio caótico, marcado por el juego de azar, el trago, la prostitución, la violencia y el clientelismo, y al tiempo que muestra la marginalidad se cuestiona a los sujetos que pretenden salir de ella, al describirlos como presumidos y arribistas. Además, la novela ridiculiza a los sujetos negros que cuestionan el orden existente y quieren salir del lugar donde se encuentran. En el solar donde viviría Menegildo con Longina luego de salir de la prisión, la novela sostiene sardónicamente que "sólo dos inquilinos hacían figura de ricos en aquella cuartería: Cándida Valdé, la mulata caliente, cuyo alquiler era pagado por un 'peninsular', dueño de tren de lavado, que había adornado la habitación con un baúl de tapa redonda guarnecido de calcomanías, y Crescencio Peñalver, negro presumido, que se desgañitaba cantando arias de ópera apenas la ducha comenzaba a gotear sobre su cabeza –cuando un capricho del 'acuedulto' no dejaba a la ciudad entera sin agua–" (Carpentier, 1986:80).

Crescencio Peñalver vivía de las mujeres soñando inútilmente con embarcarse a Milán y cantar "Otelo" en la Escala pretendiendo seguir los pasos del 'ilustre Gumersindo García –Limpo', pariente suyo, según decía, y que su imaginación había creado con tal relieve, que más de un cronista de las Sociedades de Color citaban su nombre entre las figuras egregias de la raza" (Carpentier, 1986:80). Este personaje prefigura al músico, al pintor y al poeta criollos que en la novela *Los pasos perdidos* tienen un encuentro con Mouche y parecen pantomimas envidiosas de

la modernidad, y que son igualmente despreciadas por el narrador (Figueroa, 2009). Peñalver, ansioso de cambiar su condición "miraba con arrogancia a sus vecinos, ya que toda oportunidad le era favorable para exhibir un recorte del Semáforo, impreso con caracteres de punto desigual, en que se calificaba su interpretación del cuarteto de Rigoletto –que cantaba en solista– de 'comparable a la de Gumersindo García –Limpo'" (*Ibid*).

La descripción de la vida de Menegildo una vez sale de prisión sirve como un tópico que sintetiza la vida holgazana del negro en los arrabales: despreocupado, atrapado en el presente, sexualizado, vinculado al ñañiguismo que le provee seguridad a cambio de sus actividades semiilegales, y alejado de cualquier preocupación intelectual o política: "Ahora que la ciudad lograba borrar en él todo recuerdo de la vida rural, con las disciplinas de sol, de savias y de luna que impone a quienes pisan tierra, el mozo se adaptaba maravillosamente a una existencia indolente cuyas perezas se iban adentrando en su carne. El cuarto estaba pagado con la venta de los gallos malayos. Longina planchaba para el amante de Cándida Valdés. Mientras hubiera para lo superfluo, nadie pensaba en los problemas esenciales, que no tardarían en plantearse. Carente de toda conciencia de clase, Menegildo tenía, en cambio, una conciencia total de su facultad de existir... Y ni siquiera un escrúpulo de vagancia lograba inquietarlo, ya que, desde el día de su iniciación, los 'ecobios' ñáñigos le daban de cuando en cuando la oportunidad de demostrarle a la gente del solar que trabajaba, y que el niño que comenzaba a crecer en el vientre de Longina estaría al amparo de penurias" (Carpentier, 1986:91).

El fin de Menegildo es previsible. Después de su iniciación en el ñañiguismo, su participación en la comunidad está determinada por su entrada a un mundo de violencia marcada por los instintos primarios de la venganza, el honor, la masculinidad

y la fuerza. Su entrada al ñañiguismo, descrita por la novela con gran rigor etnográfico, cierra toda posibilidad para el joven negro que no sea la violencia y la marginalidad. Para afirmar este destino Menegildo muere luego de la iniciación en una confrontación con una banda rival. Pero la novela afianza la continuidad del atavismo cuando Longina, embarazada, va hasta la casa de su suegra donde nace un nuevo Menegildo.

Como lo documenta Julio César Guanche (2017), en la década del 20 continuaba la discriminación de la población cubana afrodescendiente que sufría problemas en el acceso al trabajo, se mantenía la propagación del miedo a los negros a quienes se les acusaba falsamente de cometimiento de crímenes, y continuaban los linchamientos y las restricciones al acceso a espacios públicos. La situación empeoró durante la crisis de 1929 que golpeó especialmente a los cubanos afrodescendientes, y en plena década de los 30 la criminalización se hizo evidente con el asesinato del estudiante mulato José Prevoyer en Trinidad, en el año 1934, como amedrentamiento por haber utilizado un espacio público (Guanche, 2017:219-221).

En los años 20, luego de que la masacre del Partido Independiente de Color había clausurado toda posibilidad de existencia de una organización política que luchara directamente contra el modelo racial vigente, la figura del negro empezó a ocupar un lugar estético en el que las premisas del racismo biológico y criminal sufrieron una especie de sublimación cultural. El análisis contextual de la escritura de la novela *Écue Yamba Ó* permitirá ver como en la década de los 20, el tratamiento de la figura del negro experimentó una transición desde los proyectos que planteaban su aniquilación o su disolución por una supremacía blanca, como idea central del racismo de Estado en la República temprana, hacia una forma de incorporación estética, que lo describía como un sujeto culturalmente exótico en

la nación. El nuevo lugar asignado al cubano afrodescendiente por parte de un influyente sector de la cultura ratificó el papel de recurso cultural y estético, y sirvió para la construcción autoral de varios intelectuales y creadores que conformaban la nueva nación de las letras y las artes. Como veremos, la construcción cultural y estética del negro también sirvió para mitigar la angustia de un sector intelectual en una República atravesada por la corrupción y la crisis económica y espiritual.

CARPENTIER, EL NEGRO, LOS INTELECTUALES Y LA CRISIS DE LOS AÑOS 20

En enero de 1924 apareció el primer número de la revista Archivos del Folclore Cubano, que tenía como fin la recopilación, entre otros, de cuentos, consejas, refranes, proverbios, "y por último el estudio descriptivo, encaminado a un fin de verdadera terapéutica social de ciertas prácticas morbosas, como los actos de brujería y ñañiguismo, en que, en forma tan expresiva se manifiesta la baja vida popular" (Archivos, 1924:78). La revista, dirigida por Fernando Ortiz, contó en su primera Junta de Gobierno con el independentista Emilio Roig de Leuchsenring, con los pedagogos Alfredo Miguel Aguayo y Ramiro Guerra, el diplomático Francisco Zayas, hermano del entonces presidente Alfredo Zayas, y entre los socios fundadores también estaba el médico y antropólogo Israel Castellanos.

Previamente, el 18 de marzo de 1923, se había creado el Grupo Minorista en medio de la crisis política que vivía el Gobierno de Zayas, atravesado por una creciente corrupción, una crisis económica ligada a los precios internacionales del azúcar y la consolidación de la presencia norteamericana. En este contexto ocurrió La protesta de los 13, desencadenada por la compra por

parte de Zayas del Convento Santa Clara, y pocos meses después se dio el fracasado movimiento Nacional de Veteranos y Patriotas, en un ambiente de corrupción que no alcanzaba a ser contenido por las fuerzas progresistas en disputa.

El surgimiento de los dos grupos culturales y políticos puede considerarse un claro ejemplo de la convivencia que tenían los promotores de discursos explícitamente racistas como Ortiz y Castellanos, militantes de izquierda como Rubén Martínez Villena o Juan Marinello, y académicos como Emilio Roig de Leuchsenring. Los aglutinaban las preocupaciones en torno a la experiencia neocolonial que vivía la nación y que se expresaba en la presencia norteamericana, la corrupción política imperante y el estrepitoso fracaso de las promesas democráticas que se habían forjado en la República.

En este ambiente, los intelectuales de los años 20 promovieron y asumieron lecturas de la crisis nacional desde una pluralidad de ideas que incluía las críticas profundas a la modernidad realizadas por Owaldo Spengler, cuyo libro *La Decadencia de Occidente* circulaba profusamente en entregas periódicas de la Revista de Occidente, de José Ortega y Gasset, así como las reflexiones sobre la nación mejicana posrevolucionaria de José Vasconcelos, la defensa del particularismo latinoamericano desarrollada en el arielismo de José Enrique Rodó, y la promoción del latinoamericanismo racista y aristocratizante de José Ingenieros. Varios de estos intelectuales también asumieron la tarea de estudiar y promover la figura y la obra de José Martí, poco conocida en la nación a pesar de su gran trascendencia en ella (cfr. Pogoloti, 2010). Varios de los intelectuales esperaban que la cultura ayudara a resarcir las heridas de una nación que, a pocos años de su independencia de España, sufría los efectos de la presencia norteamericana y de la descomposición interna como evidencias de su condición de colonialismo interior y capitalismo periférico.

A partir del ascenso de Gerardo Machado al poder y de la consolidación de su régimen dictatorial, un grupo de intelectuales como Rubén Martínez Villena, Jorge Mañach, Juan Marinello, Emilio Roig de Leuschsenring y Alejo Carpentier, entre otros, firmaron el Manifiesto Minorista, en el que ratificaron la vigencia del grupo creado unos años antes. El Manifiesto mostraba el papel primordial que los minoristas le asignaban a la cultura, pero a la vez reconocía la importancia de la militancia política para poder hacer una oposición efectiva a Machado. En medio de la declaración de la oposición a Gerardo Machado, Carpentier fue detenido junto a un grupo de minoristas, el 9 de julio de 1927 y estuvo en prisión siete meses, tiempo que aprovechó para la redacción del primer borrador de *Écue Yamba Ó*. Según él mismo le cuenta a Toutouche, su madre, también participó en la organización del Grupo ABC, que se oponía a Machado desde una visión distinta a la del Partido Comunista, y luego de su llegada a París, había sido jefe de propaganda de esta organización (Carpentier, 2010:359). González Echavarría expresa sus dudas sobre la militancia de Carpentier en el ABC, al tiempo que afirma que estos episodios sólo revelan sus contradicciones políticas, pues habría confesado en ese entonces que no era capaz de distinguir entre un socialista y un radical (González Echavarría, 36). Más allá de esa polémica, lo que importa resaltar es que, a pesar de su activa oposición a Zayas y Machado, tanto en sus declaraciones como en su obra en general Carpentier expresa una visión escéptica respecto de la política, que tendrá profunda significación en su producción estética, su perspectiva de los cubanos afrodescendientes, y su construcción autoral. Unas declaraciones que Carpentier daría unos años más tarde evocando la convulsa situación que se vivía en el período de Zayas y Machado, en la que no hace ninguna referencia a su papel en el ABC, pero sí a la postura del Grupo Minorista, son interesantes

ya que muestran su escepticismo político y la gran valoración que daba a la cultura y a la estética como un elemento que marca en gran sentido a la totalidad de su obra:

"Al calor de la abortada revolución de Veteranos y Patriotas (1923), que fue típico ejemplo de pronunciamiento latinoamericano, sin cohesión, ni dirección, ni ideología concreta, algunos escritores y artistas jóvenes que se habían visto envueltos en el movimiento, sacando provechosas enseñanzas de una aventura inútilmente peligrosa, adquirieron el hábito de reunirse con frecuencia, para conservar una camaradería nacida en días agitados. Así se formó el Grupo Minorista, sin manifiestos ni capillas, como una reunión de nombres que se interesaban en las mismas cosas. Sin que pretendiera crear un movimiento, el minorismo fue muy pronto un estado de espíritu. Gracias a él, se organizaron exposiciones, conciertos, ciclos de conferencias; se publicaron revistas; se establecieron contactos personales con intelectuales de Europa y de América, que representaban una nueva manera de pensar y de ver" (Carpentier, 1987:456).

Como veremos, su posicionamiento ante los cubanos afrodescendientes sería uno de los principales vehículos desde los cuales afrontaría sus inquietudes estéticas e ideológicas, combinando elementos provenientes de la criminalización que habían construido Fernando Ortiz, Israel Castellanos y la antropología cubana, el relativismo cultural y un escepticismo frente a la modernidad incubado en Spengler. Estas tradiciones se reflejan desde su primera obra, *Écue Yamba Ó*, escrita en el momento de vigencia del vanguardismo y del surrealismo.

ALEJO CARPENTIER, RELATIVISMO CULTURAL Y ETNOGRAFÍA

El 27 de enero de 1923 Alejo Carpentier escribió en la revista Discusión de la Habana, una reseña del libro *Batouala* de René Marán, novela que se desarrolla en plena explotación cauchera por parte de Francia en el Congo; y aunque Marán escribe un prólogo en el que denuncia al colonialismo como fuente de hambruna, destrucción y horror, el corpus de la novela describe a la "tribu" Ubangui como la expresión de una cultura cercana a la naturaleza animal, en la que los nativos están atrapados en la pereza, la ritualidad, la venganza y la infidelidad. Por su lado, la lectura que hace Carpentier de *Batouala* muestra cómo el joven intelectual, cubano-francés se apropia y difunde las imágenes del sujeto colonizado africano, elaboradas por un escritor que tenía a su favor varias condiciones que permitían reconocer la autoridad de su palabra: Marán era un diplomático negro, proveniente de Martinica, quien a pesar de su conciencia acerca del horror del colonialismo francés, privilegiaba su lealtad con Francia por sobre la crítica al colonialismo, y había escrito la novela que le había hecho merecedor al premio Gouncourt en 1921. De acuerdo con el propio Carpentier, el premio recibido por Marán había hecho de la novela un gran éxito editorial y en la Habana era ampliamente leída.

En su reseña "Boatouala -R. Marán", Carpentier dice que, aunque Marán "escribe en un francés 'salvaje', desquicia el idioma y disloca las frases, salpimentándolas con locaciones locales, casi impronunciables... al lado de esto, su libro tiene grandes cualidades; por su originalidad se separa de lo común. Marán se nos muestra un novelista consciente, ya que no atenúa los colores de algunas escenas que contrarían, por su brutalidad, la amorosa defensa que hace de las costumbres de ciertas

tribus africanas. Analizando la psicología de los salvajes, los comprende, y transcribiendo sus conversaciones con todos sus gritos y rodeos, nos permite ver algunos aspectos ignorados de estas mentalidades rudimentarias" (Carpentier, 2012:32).

Tanto la novela de Marán como la reseña de Carpentier muestran una fácil transición entre las teorías que sostienen el atavismo biológico, y las que se inclinan por un determinismo cultural, como paradigma que se construye desde inicios del siglo XX a partir de una de las premisas del relativismo en su crítica al evolucionismo: cada cultura constituye un mundo orgánico autónomo e independiente que debe compararse en sí mismo; y en esa dicotomía, "el salvaje africano" y la "civilización europea" constituyen dos mundos esencialmente separados. Tanto la novela como el estudio crítico de Carpentier asumen un dualismo en el que el uso de dicotomías como Europa-civilización, África-salvajismo, construye un esencialismo cultural que deja de lado la experiencia colonial y el papel determinante que tiene en las dramáticas transformaciones culturales y en los conflictos políticos que ocurrían en la sociedad colonizada. *Batouala* y la lectura de Carpentier promueven la idea de que la experiencia colonial en África se reduce a una dicotomía cultural en la que la civilización intenta imponerse y los nativos se resisten desde una cultura atávica, abriendo una de las ideas persuasivas de la antropología modernista. Su argumento oscila entre un culturalismo y un racismo de base biológica que se evidencia en el uso del concepto de atavismo:

"(Marán) echa en cara a los colonizadores todas sus brutalidades e injusticias, aunque sin contrabalancear sus reproches por nada, pues apenas nos lanzamos en el curso de su novela vemos algunas costumbres de los salvajes, que destruyen de antemano toda apología que de ellos se quiera hacer. En el fondo, este libro nos hace concluir que el salvaje es tan incomprensible para el europeo, como el europeo para el salvaje. Según Batouala, el médico blanco, el 'doctorro' es simplemente un hechicero; el soldado, un bandido, y el misionero, un enemigo a quien hay que llamar 'mi padre' y que pronuncia exorcismos ininteligibles sobre el lecho de los agonizantes. En cambio, según el colonizador, Batouala es una simple bestia a quien hay que tratar como tal, explotándolo lo más posible. Nunca se entenderán, y el europeo es el culpable de esto: se empeña en inculcar una civilización buena para él, a razas que no se pueden adaptar a ella por principios atávicos. Tratando de imponer sus leyes se hace odiar; tratando de imponerles su religión, las embrutece, e imponiéndoles sus costumbres, las degenera" (Carpentier (1923), 2012:34).

En una sugerente lectura de las influencias de Marán en Carpentier, Paul Miller (2012:2) da crédito a la afirmación de Carpentier de que la novela *Batouala* había tenido una amplia recepción en La Habana y había influido en autores como Nicolás Guillén, Fernando Ortiz, Emilio Ballagas, Juan Marinello y en él mismo. Para Miller, en la lectura de Carpentier sobresale una visión maniquea en la que el colonizador y el colonizado están radicalmente separados. Miller señala irónicamente que la descripción que hace Marán está condicionada por la contradicción entre el deseo de meterse en la cultura nativa, y una incomprensión lingüística que se traduce en una observación distanciada, con Marán tomando notas azarosas de conversaciones entre nativos en un lenguaje que no entendía, observando las escenas nativas que ocurrían ante sus ojos, desde una baranda y desde un sillón (Miller, 2012:3). Como veremos, la lectura de Carpentier de esta aproximación a los nativos confirma la distancia ontológica de los reportes policiales que él bien conocía sobre los ñáñigos, que se habían escrito buscando la extirpación de los "atavismos africanos" y que tenían como

nota característica la inclinación hacia el estudio casi exclusivo de la "ritualidad ancestral" y la peligrosidad de los ñáñigos.

Aunque como veremos, en el caso de Carpentier, si bien la función principal no es la extirpación cultural, la marginación de los cubanos afrodescendientes se profundiza al construirlos como sujetos exóticos que funcionan como materia prima para la estética en el nuevo lenguaje nacional.

Según sus propias declaraciones, el interés de Carpentier en el tema "afrocubano" se consolida a partir del conocimiento que tiene de la obra del compositor y músico Amadeo Roldán, quien llegó a la Habana proveniente de París en 1919. Desde su llegada, Roldán inició su experimentación con los ritmos afrocubanos y en 1926 estrenó "La Obertura sobre temas cubanos", una de las primeras experimentaciones académicas musicales enfocadas en lo negro (Carpentier, 1987:460).

De acuerdo con una serie de artículos que Carpentier dedicó a la obra de Roldán, la tesis de la separación y la incomprensión radical entre ambas culturas se matiza en el proyecto de construir una nueva estética nacional. En esta labor, artistas profesionales y metropolitanos como Roldán, con una sólida formación europea, son llamados a participar activamente en las representaciones culturales negras, a recopilarlas, traducirlas y transformarlas hasta que pudieran ser incorporadas al pentagrama nacional. Así, en el artículo "Una Obra Sinfónica Cubana", publicado en la Revista Social en 1926, dedicado a "La Obertura sobre tema cubanos", sostiene que la pieza "está inspirada en motivos genuinamente criollos, extraído uno de ellos del tradicional Cocoyé. Mas, no cabe el error acerca del verdadero carácter de la obra. El concepto que del folklorismo tiene Roldán es totalmente ajeno al vulgar sistema que consiste en sublimizar algún don, o en escribir una rumba para gran orquesta. Análogamente a Falla, Roldán cree que la inspiración

popular debe utilizarse haciéndola sufrir un intenso trabajo de elaboración, purificándola, modificándola en ciertos aspectos, a fin de transformarla en una materia ligera, dúctil, apta a (sic) dejarse imponer los moldes de la forma, sin la cual no puede existir verdaderamente la obra" (Carpentier, 1926, 2012:37).

Según el propio Carpentier, una vez conoció la obra de Amadeo Roldán a inicios de 1926, ambos entraron en una febril lectura de los textos de Fernando Ortiz, empezaron la aplicación del método etnográfico y la traducción estética de la información centrada en los elementos rituales del ñañiguismo. Así, en un artículo que escribió en 1939 desde Paris, en memoria al compositor recientemente fallecido, Carpentier evocaba: "Roldán y yo, acompañados de unos pocos hombres que opinaban como nosotros, conocimos entonces un período de 'enfermedad infantil' del afrocubanismo. Devorábamos los libros de Fernando Ortiz. Cazábamos ritmos a punta de lápiz. Papá Montero y María La O se hacían seres vivos y provocaban en nosotros una admiración análoga a la que Sigfrido y Brunilda provocaron en la mente de Méndes y Elemiro Bourges. Yo soñaba con la creación de un museo del folfklore en que se exibieran objetos tan humildes como las alegrías de coco que se ofrecen en las vidrieras de bodegas pueblerinas. ¡Abajo la lira, viva el bongó!... Apenas sabíamos que un juramento ñáñigo iba a tener lugar en las cercanías de la Habana, abandonábamos cualquier compromiso, cualquier obligación para asistir a él..." (Carpentier, 1939, 2012:94).

La relación entre trabajo etnográfico y traducción estética la habría también compartido con Lydia Cabrera, cuñada de Fernando Ortiz y otra de las figuras claves de la incorporación estética de los afrocubanos a la cultura nacional. En un artículo dedicado a comentar los "Cuentos Negros" de Lydia Cabrera, publicado en Carteles en 1936, Carpentier sostiene que Cabrera

es la única mujer que ha estudiado con el rigor del etnógrafo las leyendas y los mitos cubanos, y manifiesta que en 1927 se había encontrado con ella en un juramento ñáñigo, cuando él estaba buscando información para su libro *Écue Yamba Ó*. Con el mismo tono con el que se expresa respecto a Roldán, Carpentier resalta el papel central de la estetización que realiza Cabrera en el diseño de su texto literario: "... sería un error pensar que la escritora se ha contentado con transcribir ese folflore en sus narraciones. Con notas acumuladas en cuadernillos de colegiala –notas referentes principalmente a los cuentos congos y lucumíes, "cuentos con música", cuya tradición está casi perdida en Cuba– ha construido relatos personalísimos, enriquecidos por suntuosas visiones de paisajes y costumbres criollos" (Carpentier, 1936, 2012:86).

Si tomamos en cuenta que la historia de los registros etnográficos vinculados a la extracción de información policial estaba atravesada por la clandestinización que sufrían las asociaciones negras, sin duda que la rigurosa tarea que en ese sentido hicieron policías como Trujillo Monagas y Roche, debió estar acompañada de rechazos y prevenciones por parte de los participantes de los rituales, y por el desarrollo de estrategias de la policía que garantizaran la recopilación más detallada posible, de cara a sustentar las persecuciones. En el artículo de evocación a Amadeo Roldán, Carpentier narra un momento de tensión que ocurrió en una de sus participaciones en una ceremonia ñáñiga que describe de forma pormenorizada en la novela: "Un día, acompañados de Tata Nacho (cantante mexicano, muy popular en la primera mitad del siglo XX), nos hallábamos Amadeo y yo en Regla, asistiendo a un prodigioso ballet ñáñigo, que desenvolvía sus figuras rituales, sin interrupción desde la noche anterior (fiesta que he descrito detalladamente en cuatro capítulos de mi novela *Écue Yamba Ó*). Roldán no cesaba de tomar notas

en un diminuto cuaderno de hojas pentagramadas. De pronto, observamos que un ambiente de malestar y hostilidad se entronizaba en la fiesta. Un extraordinario diablito encarnado y azul acababa de ocultarse en el cuarto fambá. Los tambores habían callado. Los fieles nos miraban con dureza... En ese momento, ellos explican que quieren sacar unos danzones, pero son prevenidos por los partícipes del ritual... –Si no quieren que se forme una tragedia, guárdense la libreta y el lápiz, aquí nadie tiene que venir a sacar danzones... esto no es cosa de choteo... nadie los ha llamado aquí" (Carpentier, 1939, 2012:94).

Al enfatizar en el rechazo de los participantes del ritual a la toma de notas por parte de los intelectuales sin tomar en cuenta la conflictiva historia de recopilación de información etnográfica por motivos policiales, el artículo asume la presunción colonialista, reforzada en ciertas etnografías, de que el rechazo se produce porque los practicantes de rituales afrodescencientes viven una cultura atávica que por esencia rechaza la escritura. Al evadir la conflictiva historia de persecución y clandestinaje, y al suponer un rechazo esencialista a la escritura de parte de los ñañigos, la etnografía carpenteriana lo que hace es naturalizar la dicotomía entre el intelectual metropolitano que narra y el negro como objeto de la representación y como habitante de un reino de la cultura sin mediación abstracta. En esta operación la cultura produce una diferencia tan esencializada como la que producía el racismo biológico y cultural entre negros y blancos en las décadas precedentes, cuando existió un racismo de Estado.

Las evocaciones de las experiencias etnográficas de Carpentier en la Habana durante una parte de 1926 y 1927, muestran cómo se fue definiendo la compleja incorporación de lo afrodescendiente a la nación cubana durante la crisis de los años 20 y 30. En 1928 Carpentier sale de la Habana y se ubica en París, donde termina la versión definitiva de *Écue Yamba Ó*,

donde lo negro, mediado por Cuba o por las Antillas, cumple una función clave en su construcción autoral. Como veremos, Carpentier construye la idea del negro en la Cuba post-independentista, desde una matriz antropológica que da continuidad a la imagen del negro como la otredad radical, al tiempo que le sirve para construirse a sí mismo como autoridad estética y cultural. En la construcción de un esencialismo culturalista Carpentier se convierte en el sujeto que representa y crea, mientras el cubano afrodescendiente deviene en objeto cultural. Como veremos, las consecuencias de este culturalismo, a pesar de las similitudes que tiene con respecto al racismo biológico, son más difíciles de criticar, ya que se hacen desde el espacio sublimado de la cultura y desde una perspectiva como el relativismo, que presupone que la exotización es un proceso de reconocimiento y respeto del otro.

El análisis contextual de *Écue Yamba Ó* muestra que la exotización de los cubanos afrodescendientes produce una serie de efectos que contradicen el supuesto respeto a los otros que promueve el culturalismo relativista. Entre otros efectos, la exotización reduce metonímicamente la descripción estética a elementos rituales entendidos como manifestaciones de atavismo cultural. De igual manera, el culturalismo inventa una noción de ancestralidad que ubica a los afrocubanos en el pasado, produciendo así lo que Fabian (1893) denomina la negación de la coetaneidad, lo que deslegitima o invisibiliza los reclamos políticos, económicos y sociales hechos en el presente, y cosifica a los afrodescendientes al construirlos como la materia prima cultural procesada por el artista o por el intelectual metropolitano.

En las *Cartas a Toutuche* se pueden ver algunos de los criterios a partir de los cuales Carpentier construyó la autenticidad de lo negro; pues allí las preocupaciones más sublimes de la estética se opacan cuando se revela una prosaica operación

encaminada a construir los atavismos necesarios para satisfacer las aspiraciones de un público ávido de consúmo de una ancestralidad auténtica.

"TOUTUCHE, NECESITO EL OBJETO MÁS ESPANTOSO, BÁRBARO Y FEO QUE PUEDAS ENCONTRAR"

Las *Cartas a Toutuche*, constituyen un compendio de comunicaciones que Alejo Carpentier envió entre 1926 y 1937, a su madre, la rusa Ekaterina Vladimirovna Blagoobrázova, conocida como Lina Valmont, y a quien cariñosamente llamaba Toutuche. Las cartas fueron compiladas, editadas y publicadas la Fundación Alejo Carpentier en el 2011, bajo la coordinación de Graziela Pogolotti.

Dentro del conjunto de cartas analizaré la serie que envió durante el proceso de terminación de la novela *Écue Yamba Ó*, en las cuales Carpentier pide a su madre que le apoye enviándole lo que él considera artefactos culturales negros lo suficientemente representativos y auténticos como para afianzar la concepción de atavismo cultural que rodea tanto la creación de la obra como su difusión en el París surrealista. Las cartas son particularmente reveladoras del significado que Carpentier daba allí a los aportes culturales de los cubanos afrodescendientes, y del papel que jugaban en su propio proceso de construcción como autor. Las aseveraciones que hace Carpentier sobre ellos en las cartas a Toutuche pueden leerse como una especie de "Diario íntimo de Malinowski", ya que Carpentier se refiere a "los negros" sin los tapujos de los trabajos dedicados al público, y sin los tecnicismos que esconde el lenguaje académico. La confianza con la que habla a su madre revela la profundidad del racismo en Carpentier, y el uso que hacía de la

cultura cubana afrodescendiente para su propia construcción como autor en el París surrealista.

Las *Cartas a Toutuche* revelan con franqueza la utilización instrumental que Carpentier hacía de los aportes culturales negros, y qué tan dispuesto estaba a profundizar la imagen bárbara de los cubanos afrodescendientes, en su cometido de satisfacer la demanda de consumo de objetos exóticos por parte del público metropolitano:

"Como verás, estoy ya instalado entre las primeras figuras del arte nuevo. Y la cosa no para ahí: todas las revistas que piden mi colaboración una vez insisten en tenerme de colaborador fijo. En París, dar un primer golpe es bastante fácil. Lo difícil es mantenerse en una posición adquirida y yo me mantengo maravillosamente. Lo único que siento es no haber tenido la habilidad de reunir más documentos sobre cosas de Cuba antes de marcharme. Me refiero a la documentación gráfica: fotografías, dibujos, litografías, etc. Hay cosas a las que no concedía la menor importancia cuando estaba en La Habana, que interesan aquí de modo extraordinario. A pesar de mi agilidad de espíritu, nunca llegué a sospechar, cuando estaba en América, que ciertas cosas resultaran tan curiosas vistas desde aquí. Por ejemplo: en la Revista Documents están locos por reproducir una estampa de San Lázaro, cuya descripción ofrecí en mi largo ensayo de Bifur. Si pudieras encontrármela te ruego me la mandes. Tú sabes como son: unas litografías muy malas, de unos cincuenta centímetros de alto, sobre papel abrillantado, que representan a San Lázaro cubierto de vendas, sostenido por muletas, con unos perros que le lamen las heridas. Son las que hay en las casas de todos los negros. Si encuentras una envíamela, pero acuérdate de una cosa: mándame la más espantosa, la más bárbara, la más fea que puedas encontrar" (Carpentier, 2011:155). Una valoración similar hace sobre el famoso cuadro de la Charada China, que forma parte de

las ilustraciones del libro y define como "una estampa muy mala que representa un chino vestido de blanco, con largos bigotes y cubierto de animales y números" (Carpentier, 2011:157-158).

En plena definición de su papel como autor, Carpentier construye al negro como objeto cultural exótico, desde los atributos de fealdad y salvajismo. Estas características heredadas de la antropología física, de la persecución policial y de la criminalización, se convierten en el culturalismo y el relativismo cultural, en recursos simbólicos que organizan una curaduría que condena la producción cultural de los afrodescendientes a la categoría de objeto de exhibición en el museo, ocupando el puesto asignado desde una "fealdad" sublimada:

"Como es para ilustrar una cosa de carácter etnográfico, explicando las virtudes que los negros atribuyen a San Lázaro, hace falta que sea una cosa verdaderamente salvaje. Como alguna que he visto. Lo malo es que no sospecho, desde aquí, donde se podría encontrar. Tal vez en casa de Canelos, un vendedor de libros viejos que hay en Reina… también hay una casa de muñecos piadosos, cerca de la gran iglesia, enfrente o al lado. Ahora acuérdate, si la imagen es muy bonita no la compres…" (Carpentier, 2011:156-157)

Unos pocos meses después, ante el éxito mercantil que va teniendo lo que cataloga como feísmo negro, matiza su concepto respecto a la edad del producto: "Aunque sean nuevos, puedes mandarme los santos que quieras, con tal de que sean feos, bárbaros o sangrientos. El éxito loco del San Lázaro me indicó hasta qué punto esas cosas interesan" (Carpentier, 2011:156-157).

Carpentier demanda objetos de la cultura afrocubana en su expresión bruta, sin procesamiento intelectual, al tiempo que rechaza los materiales que signifiquen análisis o escritura provenientes de Cuba. De este modo reproduce en la circulación estética, la división internacional del trabajo que en las lógicas

coloniales y neocoloniales asigna a las zonas sometidas la función de proveedora de materias primas no elaboradas. Los objetos que demanda Carpentier resaltan los estereotipos que el Norte Global tiene sobre el Sur Global y sobre Latinoamérica en general, y crean sobre Cuba una forma de orientalismo (Said, 1990), en la que los negros son exotizados y la producción intelectual criolla, mestiza o negra, es desdeñada en los circuitos internacionales. En su intermediación entre la "auténtica cultura negra cubana" y el mercado cultural parisino, Carpentier ayuda a que los circuitos culturales metropolitanos repliquen con Cuba, lo que las élites cubanas hacen respecto de los afrodescendientes: reconocerlos sólo en su excepcionalidad mediante un procedimiento que matiza los componentes deterministas del atavismo, utilizando la expresión sublimada de la cultura. Así, en una carta fechada el 10 de octubre de 1931 Carpentier le pide a Toutuoche que le envíe materiales culturales visuales en bruto, a la vez que descarta los objetos literarios:

"*Écue-Yamba-Ó* será publicado definitivamente por la Editorial Imán, que empezará a funcionar el invierno próximo. Y ya he comenzado otra novela, infinitamente más vasta y más rica. Un ruego: cada vez que veas en un diario un asunto apto a interesarme, recórtamelo y envíamelo. No necesito cosas literarias. Hechos de la calle, de los que pintan la mentalidad del trópico: casos de brujería, apuntes de tipos populares, cosas del barrio chino, cosas ridículas de la política, casos como el de la virgen que descubrieron en una palma de Marianao, un negro loco, un suicidio absurdo, una rifa de un cochino, detalles de nochebuena, una pelea callejera, un 'son' que metieron en la cárcel, una señora de sociedad que escribe un artículo idiota, una crónica social 'de color', etc. etc." (Carpentier, 2011:281).

Sin embargo, en otra carta en que le anuncia a su madre el próximo estreno de su obra "Yamba-Ó" con música de Marius

Francoise Gaillard, Carpentier expresa sin ninguna duda que los atributos culturales que achaca a los negros tienen una función meramente instrumental en su obra, y por lo tanto recomienda a su madre que los presente como nacionales, trasnacionales, realistas o artificiales, tradicionales o modernos, dependiendo del interlocutor con quien hable, del público al que vaya dirigido e incluso de las susceptibilidades que pueda causar:

"Te envío el programa del teatro Beriza donde se anuncia mi obra. Muéstraselo a todo el mundo. Cuando alguien quiera tomar notas para publicar algo, no olvides poner algo muy importante: 'Tragedia burlesca', después de 'Yamba-Ó'. Si te preguntan si la obra es cubana tú dices que no (no lo es, en efecto, a pesar del título). Tu puedes decir que el asunto de la pieza está basado en una vieja leyenda afrocubana, pero que con ella he hecho una cosa absolutamente moderna, sin época fija ni lugar de acción. A pesar de todo lo que digan, insiste mucho en el hecho de que no pasa en Cuba, sino en un lugar imaginario, con personajes imaginarios. Quiero que se insista sobre: Primero, para que Roldán y Caturla no crean que los traiciono; segundo, porque si bien la idea primera de la pieza es una leyenda ñáñiga, ha sido a tal punto transformada y colocada en ambiente tan fantástico, que no resulta situada en ninguna parte. Si, en efecto se dijera que mi obra es cubana, las gentes podrían –con razón– ofenderse, porque no hay nada cubano en la pieza. Di que es una cosa extraordinariamente moderna; que la partitura de Gaillard es su mejor obra y es de una violencia enorme" (Carpentier, 2011:93-94).

Pero más allá de sus ambigüedades Carpentier no duda de que uno de sus objetivos principales es el de mostrar que mientras América está inmersa en el mundo de la magia, Europa concibe la magia como un artificio. Para esto sostiene que además de la existencia de objetos puros asociados al atavismo, en Cuba los

objetos culturales de los afrodescendientes –especialmente los objetos de los santeros– pertenecen a la vida cotidiana, lo que constituye una diferencia esencial entre los dos continentes.

De este modo, los fragmentos culturales de los cubanos afrodescendientes, reducidos metonícamente al doble juego de lo sagrado y de lo bárbaro o criminal, se convierten en la representación de Cuba y de América por antonomasia, y garantizan por su presencia cotidiana que la maravilla y la abyección constituyan los modos de representación dominantes del continente. En este juego, los afrodescendientes se convierten en objetos culturales y espirituales de una estética y una museificación metropolitana.

En las *Cartas a Toutuche*, Carpentier sostiene también que la sublimación cultural de los fragmentos afrocubanos en el museo vivo se alcanzó cuando los rituales ñáñigos fueron domesticados y dejaron de ser una amenaza, al tiempo que aclara que su valoración estética no implica su aprobación moral. Así, al evaluar ante su madre su posición ante las muestras surrealistas le confiesa:

"Pues bien: he de decir hoy que durante años asistí a esa clase de exhibiciones sin sentir la menor sorpresa. Todo aquello me resultaba absolutamente familiar. Me divertían los 'objetos poéticos', pero sin impresionarme. Y no me impresionaban por la sencilla razón de que existían en Cuba mucho antes de que aparecieran los 'surrealistas' en el horizonte de la literatura europea. Esos objetos se encontraron siempre, al alcance de la mano, en los altares de la santería. Conste que esta afirmación no entraña una aprobación a las prácticas –hoy infantiles y siempre inofensivas– que acompañan la existencia de tales altares. Pero el folklore es como es, y como es debemos estudiarlo. Por ello afirmo que Caridad –vieja santera que vive en un suburbio de la Habana –y que me sirvió de informadora en los días en que planeaba mi novela *Écue Yamba Ó*– posee en su casa un altar acuático bastante más 'surrealista' que todo lo que he podido ver en París. Y sin una migaja de esnobismo. Es 'surrealismo' verdadero, funcional, ajustado a sus fines" (Carpentier, 2012:141).

Con ese reduccionismo de la imagen de los cubanos afrodescendientes oscilante entre el atavismo biológico y el atavismo cultural, se entiende no solamente el significativo silencio de Carpentier sobre su activa participación en la historia política de Cuba, patente en la exclusión en la novela de la fundación de Partido Independiente de Color y la masacre de 1912, como hechos centrales del período en el que ocurre la trama, sino también su fascinación con escritores como William Seabrook, de quien tradujo en 1929, el libro *La isla mágica*, y de quien escribiría una reseña laudatoria para la Revista Carteles en 1931:

"William B. Seabrook, admirable escritor y viajero norteamericano, autor de *La isla mágica* –uno de los libros más hermosos que se hayan escrito en los tiempos actuales– es uno de los pocos observadores de hoy en quien puede hallarse una comprensión profunda de las razas primitivas" (Vásquez, Carmen, 1984; Paravisini, 2004).

Es importante esta valoración de Carpentier sobre dicho libro y sobre su autor, si se toma en cuenta que el autor norteamericano dedicó parte de su singular vida a construir una narrativa colonial llena de estereotipos racistas sobre las sociedades colonizadas, tales como la idea de que Haití encarnaba el atavismo y el primitivismo religioso con el vudú; y justificó la presencia militar norteamericana como fuerza civilizadora. Igual que Carpentier, el exotismo colonial de Seabrook le abrió la admiración tanto de los surrealistas como de los antropólogos metropolitanos "La llegada de Seabrook al grupo surrealista había causado una verdadera sensación. Fue él quien reveló el vudú

haitiano a los franceses, haciendo ingresar la magia negra en la literatura del país. El primero en descubrirlo fue Michel Leiris, que, no lo olvidemos, es etnólogo de profesión" (Vásquez, Carmen, 1984-1985:172).

La construcción del negro como un objeto estético oscilante entre la sublimación cultural y la abyección funcionó en Carpentier como una vía que le permitió afianzar su mirada profundamente escéptica sobre la modernidad en general, y su convencimiento de que América del Sur constituía un repositorio cultural capaz de ayudar a paliar las incertidumbres espirituales del norte global.

Carpentier llegó a Francia cargado de su escepticismo sobre la modernidad, y de una expresa fascinación por el surrealismo, convencido de que esta corriente satisfaría su búsqueda de alternativas a la decadencia contemporánea. En rigor, su atracción por el surrealismo derivaba de su convicción de que más que una simple corriente estética, era una nueva forma de vida y de percepción, una nueva convicción o fe, alternativos a la artificialidad y al descreimiento propio del modernismo burgués. Así, recién llegado a Francia, en el artículo "En la extrema avanzada. Algunas actitudes del surrealismo", publicado en la Revista Social en diciembre de 1928, en el cual analizaba el Manifiesto surrealista, decía: "Para el buen burgués, los artistas de mi generación, resultan iconoclastas por juego; parecen individuos peligrosamente incrédulos, para los cuales la vida carece de un sentido profundo... Sin embargo, para quien haya observado, siquiera ligeramente, los resortes que mueven el orden de ideas impuestos por la mentalidad de posguerra, verá que deben su lozana flexibilidad a una fe intensa, a un concepto casi religioso de las actividades intelectuales".

Para Carpentier hay toda una generación, incluso más allá de los surrealistas, que muestra una "actitud de fe en realidades

superiores", y retomando una afirmación de Breton respecto a Lautréamont, sostiene que "la imaginación no es esa hermanita abstracta que juega en el parque cercano; la habéis sentado en vuestras rodillas; habéis leído vuestra perdición en sus ojos; ella os da la conciencia de otros muchos mundos, a tal punto que pronto no sabréis comportaros en éste... Concedidas todas las licencias a la imaginación, la imagen adquiere una amplitud, una brillantez, una novedad insospechadas. La poesía galopa vertiginosamente sobre esas novedades... sus poemas nos revelan un mundo de milagros cuyas puertas acaban de abrirse para nuestra sensibilidad" (Carpentier (1928), 1987:130).

De hecho, el concepto milagro está presente desde temprano en la obra de Carpentier: en Francia escribió el cuento "El milagro del ascensor", en el que un personaje, Fray Doménico, encuentra un refugio en el último piso de un rascacielos en un país en el cual hay una dictadura "comunista de derecha" que ha creado una nueva casta y ha sumido al mundo en el más crudo materialismo consumista. En el cuento, para más señas, durante la celebración del "sexagésimo aniversario de la Revolución de Octubre", el pueblo realiza una huelga contra la nueva casta y Fray Doménico, víctima de la persecución que el gobierno había desatado contra las plegarias y las acciones para la gloria del señor, por considerarlas superfluas, había radicalizado su camino hacia la santidad y se había opuesto a cualquier participación política. Cuando Fray Doménico iba a ser ejecutado por la masa por rechazar su participación en la huelga, el ascensor salió disparDado del rascacielos, llevando al santo al infinito, quien se llevó además los figurines publicitarios y las luces de neón que obstaculizaban la mirada celestial que tenía desde su azotea.

Independientemente de la ironía que pueda haber sobre la pérdida de la mística en el mundo contemporáneo, y del escepticismo respecto al socialismo en la Unión Soviética, el cuento

señala la crisis de la modernidad y plantea la expectativa de que un acontecimiento extraordinario logre recuperar el asombro o la admiración que Carpentier encontraba cada vez más alejada en los públicos europeos. Como señala Birkenmeier, en "El milagro del ascensor" "la fe católica aparece como la única institución apta para conservar la historia y las leyendas del pasado... Esta visión positiva de la religión se complementa por un relativismo político sorprendente, que niega a los comunistas la posibilidad de un cambio radical de la sociedad, y deja aparecer la 'Leyenda Áurea', colección de historias de vidas santas, como un libro más perdurable que el mismo Manifiesto Comunista" (Birkenmeier, 2006:30).

Según Carpentier la "cultura afrocubana" domesticada y estetizada, por su conexión con la fe, era uno de los elementos que podía llenar las incertidumbres asociadas a la vaciedad, la abstracción y el descreimiento inherente al arte moderno imperante en Europa. Muchos de sus poemas negristas transcriben lo que entiende como actos de fe, en los que recurre a la brujería y al ñañiguismo como elementos estéticos. Así, se ve en el poema Ekoriofó dedicado a Lydia Rivera: "Carne de gallo negro /degollado /una noche de luna, /maíz, mijo, ron, /pimienta y tabaco, / pólvora negra y tres clavos /oxidados / en cazuela de barro. /Arrójala una noche /en un lugar rocoso, /regresa y no te vuelvas /mientras cantas muy fuerte. /Tras de ti los fantasmas / saldrán de las tinieblas /y las bestias de la sombra /huirán con espanto /al sentir cómo crujen / en sus dientes horribles /las patas del gallo. *París, 10 de febrero de 1929*".

Desde sus primeros contactos con los surrealistas, en París, Carpentier tenía la convicción de que su doble condición de intelectual metropolitano y de ser alguien que provenía de "allá" –de Cuba, de América–, sería una contribución excepcional al movimiento. Su inmersión en el negrismo en Cuba, sus

relaciones con Fernando Ortiz y su experiencia etnográfica le permitían traducir al público parisino la "cultura negra", la cual, en su perspectiva, al estar conectada con las experiencias primarias de la humanidad, tenía los elementos que permitirían recuperar el sentido de creencia propio del milagro, y responder a los desencantos y abstracciones de la modernidad.

Como autor, sin embargo, Carpentier hace un uso acomodaticio de la creencia, del milagro y de la relación entre su producción cultural y la identidad nacional o latinoamericana. Al hacer referencia al estreno de la tragedia burlesca "Yamba-Ó" en agosto de 1928, con la musicalización del compositor francés Gaillard, Carpentier, preocupado por la recepción que pudiera tener en Cuba y por no ver afectada su relación con los compositores cubanos Caturla y Roldán, advierte a su madre que defienda la idea de que la obra es un artificio y que no tiene nada que ver con la identidad cubana, a pesar de que está basada en la leyenda ñáñiga de Sicanecua, que "es la matriz de toda la mitología ñáñiga que Carpentier utiliza también en *Écue-Yamba-Ó*" (Montoya, 2013).

Al posicionarse a la vez como cubano y como francés, con experiencia etnográfica y traductor del atavismo culturalista negro, Carpentier tuvo una amplia acogida entre el círculo de surrealistas y etnógrafos en París, y participó activamente en los experimentos que se hicieron entre el arte, la literatura y la etnología, en los cuales se daba un gran valor al exotismo en sus distintas expresiones negristas, orientalistas o latinoamericanas. Así, desde su llegada a París, tuvo una activa participación en el campo de la antropología, como lo evidencian sus contribuciones a la revista etnológica Documents, a cargo de los antropólogos Georges Bataille, Roger Caillois, Michel Leiris, fundadores del Collège de Sociologie, y al aparecer como observador participante del mundo afrodescendiente, satisfacía las pretensiones

de los surrealistas de llegar a obtener el punto de vista de las "tribus", tanto desde adentro como desde afuera (Birkenmaier, 2006:14).

Sin embargo, la obra de Carpentier recibida en la metrópoli había sido escrita desde una etnografía diseñada en un modelo colonial y racista de persecución criminal y exotización, y estaba basada en los supuestos del atavismo biológico y cultural de los cubanos afrodescendientes. Lejos de haber construido una etnografía desjerarquizadora que ofreciera el mismo rango a las "sociedades primitivas" y a las "sociedades europeas", como lo sostiene Birkenmaier (2006), Carpentier y el surrealismo compartían la complicidad colonial inherente a esa dicotomía. En el caso de Carpentier, la construcción de los cubanos afrodescendientes como los primitivos significó asumir en su obra el ejercicio de las élites blancas de Cuba, que desde el período colonial los habían construido como el otro *en* la nación. Si el colonialismo internacional construía la diferencia esencial entre los centros y las periferias, en Cuba el colonialismo interno y el racismo, del cual no se excluye el relativismo cultural, trasladaba esas diferencias al propio interior de la nación. Lo persuasivo de la construcción del afrodescendiente como el yo primitivo de la nación cubana se ve en la naturalidad con la que muchos años después el lingüista Sergio Valdés Bernal, definió lo que entiende como la trascendencia de *Écue Yamba Ó*: "Según nuestro modesto parecer, consideramos que *Écue Yamba Ó*, a pesar del tiempo transcurrido y de las deficiencias que pueda tener, reconocidas por su propio autor, es una interesante obra de ficción que nos aproxima a ese mundo de subdesarrollo cultural, de manifestaciones religiosas primitivas y supersticiones que ha mantenido casi inalterablemente el negro en una sociedad en que fue discriminado social y culturalmente..." (Valdés Bernal, 1984-1985:54).

III

NARRATIVA, NACIÓN Y RAZA EN ECUADOR:

LA GUERRA DE LOS AFROESMERALDEÑOS (1913-1916)

AFROESMERALDEÑOS Y LIBERTAD: LAS HUELLAS DEL REPUBLICANISMO

En las fuentes más diversas y en los argumentos de los intelectuales contemporáneos, la búsqueda de la libertad aparece como la justificación más frecuente de la permanente movilización política de los afrodescendientes, al menos desde fines del siglo XVIII. Es útil explorar el significado del término libertad en las luchas que los afrodescendientes han llevado a cabo en Esmeraldas en el largo período que va de la explotación aurífera de fines del siglo XVIII, a la revolución liberal de fines del XIX y a la Guerra de los Afroesmeraldeños de 1913-1916, y ver cómo este concepto se construyó con un sentido republicano

desde el cual se articularon las luchas antiesclavistas y antiracistas, y la voluntad de construcción de una comunidad política amplia. Se trata de lo que denomino en este trabajo como "universalismo situado", con ecos de la noción de doble consciencia de Du Bois (2007).

El eje económico más importante y determinante de la historia poblacional de la costa de Nariño y de Esmeraldas fueron las minas de Barbacoas. En Esmeraldas, además de esclavizados, a fines del siglo XVIII convivían negros libertos escapados de las minas de Barbacoas que aprovechaban las condiciones de inaccesibilidad para garantizar su seguridad, así como poblaciones de indígenas y de zambos, en un proceso de largo cruce interétnico entre indígenas y afrodescendientes que se había iniciado en la zona desde los tiempos de Alonso de Illescas en el siglo XVI (Beatty, 2006). El control de la provincia por parte de la Corona, una vez se extinguió la "República de Zambos" liderada por Illescas y Antón durante una gran parte del siglo XVII, dio acceso a un proceso sostenido de explotación de los recursos mineros de Barbacoas, lo cual produjo la llegada de contingentes de esclavizados provenientes de Cartagena, desde fines de ese siglo (Offen, 2003; Oviedo, 2018).

Desde el mismo momento de inicio de la explotación esclavista, los afrodescendientes recurrieron a distintos mecanismos para obtener su libertad: auto-manumisión, lograda en algunos casos recurriendo a las pocas oportunidades de acumulación monetaria o mediante rebeliones abiertas, levantamientos y huidas que llevaron a la conformación de palenques, en un proceso que se encontró favorecido por el difícil acceso a la selva. Entre los pueblos cimarrones y los esclavizados se desarrollaron relaciones comerciales, intercambios de bienes e incluso matrimonios (Offe, 2003), a la vez que se dio un proceso de poblamiento de las zonas ribereñas que ayudó a construir un temprano

sentido de pertenencia territorial, constantemente amenazado por el desconocimiento legal de la propiedad territorial.

Moreli (2016) y Echeverri (2009) muestran cómo desde fines del siglo XVIII, factores como las reformas borbónicas, la revolución haitiana y las revueltas de los negros y mulatos de varios países crearon condiciones que permitieron a los afro hispanoamericanos presionar a la Corona y luego a los incipientes Estados nacionales del período poscolonial, para concretar las expectativas de libertad, igualdad y fraternidad impulsadas por diversos movimientos emancipatorios que circulaban a ambos lados del Atlántico. Estas condiciones contribuyeron a la entrada masiva de negros y pardos a los ejércitos independentistas, en un proceso que, si bien no vino acompañado de la prometida abolición de la esclavitud, legitimó formas de negociación entre las que sobresalía el reclamo de derechos de ciudadanía a cambio de la participación en los ejércitos. Según Echeverri (2009), si bien en principio la participación de negros e indígenas en el Ejército no fue aceptada en Nueva Granada, las rivalidades entre Quito y Popayán, a raíz de la crisis textil y del pronunciamiento de la Junta de Quito, abrió las posibilidades de incorporarlos en las milicias para la defensa del rey, a cambio de beneficios como la posibilidad de la eliminación de los tributos.

En el caso de Esmeraldas, zona de frontera y con riqueza minera, la presencia de ejércitos no era importante, pero las reformas contribuyeron a que se otorgaran reconocimientos de derechos a los esclavizados que podrían fiscalizar y controlar a los propietarios de minas, provenientes de Quito, Popayán y Cali, quienes aprovechaban la marginalidad de la zona, para profundizar el autonomismo y la evasión fiscal (Rueda, 2010; Moreli, 2016).

De otro lado, las élites serranas de Quito, Ibarra, Pasto, Cali y Popayán, alentadas por las potencialidades de la explotación

minera, diseñaron desde inicios del siglo XVIII proyectos de caminos que buscaban penetrar la zona, entre los cuales el más importante fue el de la vía de acceso al océano Pacífico, conocido como el camino de Malbucho, impulsado por Pedro Vicente Maldonado. Las élites guayaquileñas y limeñas, en una actitud constante, se opusieron sistemáticamente a los distintos proyectos viales porque sentían que podían perder el control monopólico del tráfico marítimo, lo que sumado a las difíciles condiciones ambientales hizo que el proyecto de Maldonado fracasara hasta que fue retomado a finales del siglo XVIII (Rueda, 2001). El nuevo proyecto dirigido por Josef Posse Pardo, estimulado por las riquezas mineras, consolidó el modelo extractivo y aumentó la presencia de esclavizados para la explotación minera. En este contexto irrumpieron los movimientos independentistas, apoyados por los afroesmeraldeños, que además aprovecharon la situación de caos producida por la guerra, "el cimarronaje itinerante y el bandolerismo", para afianzar la relativa independencia y materializar ideales de libertad que les eran cercanos (Moreli, 2016).

De otro lado, los proyectos de la Corona española de penetración a la zona constituyeron para los afrodescendientes una oportunidad de negociación en condiciones relativamente favorables: en el caso de la construcción de caminos, ésta no era una empresa fácil por factores climáticos adversos y por la presencia de grupos étnicos y cimarrones que se resistían a la entrada de la administración real, lo cual, junto a la oposición de las elites guayaquileñas por no perder el monopolio que les daba su puerto, fueron factores para que, al menos hasta fines del siglo XVIII, se mantuviera un relativo aislamiento de Esmeraldas. Estas condiciones obligaron a la Corona a negociar con los afrodescendientes para penetrar la zona, lo cual solo era factible con una contraprestación atractiva que ganara su colaboración.

Como señala Rueda (2001:10), los primeros proyectos de construcción fueron entregados en 1735 a los "negros Francisco y Santiago Romero", mostrando cómo, además de conocedores del territorio, algunos afrodescendientes lograron incluso manejar recursos que les permitieron comprar su manumisión.

Al mirar de manera combinada la historia social afrodescendiente y la historia de las ideas, se puede afirmar que desde las fases más tempranas de los procesos independentistas y de la construcción de las repúblicas americanas, los debates sobre la esclavitud y la emancipación de los esclavos fueron centrales en el quehacer político. El papel de los afrodescendientes fue activo y permanente, e incidió en los debates de las Cortes de Cádiz que concibieron la posibilidad de la creación de una única República que incluyera España y los territorios americanos, así como en el proceso independentista propiamente dicho (Lasso, 2006).

Marixa Lasso describe los ricos debates que, desde fines del siglo XVIII incluyeron posiciones que iban desde sectores metropolitanos en favor de principios universales de acceso a los derechos ciudadanos, contrapuestos por sectores criollos que defendían los privilegios basados en premisas raciales, hasta una conciencia criolla reivindicadora de la inclusión amplia de la ciudadanía; atravesados, además, por la promesa de crear un imperio formado por España y América, lo que colocó en el tapete por primera y única vez en el contexto colonial, la desafiante posibilidad de crear una ciudadanía universal de carácter transcontinental. Este proceso se dio en un ambiente intelectual conmocionado por la revolución francesa, la revolución haitiana, la toma de España por parte del ejército napoleónico, y los procesos insurreccionales e independentistas que se vivían en América.

De acuerdo con Lasso, una pequeña pero importante fracción planteó desde inicios del siglo XIX la posibilidad de construir

unas repúblicas articuladas por la armonía racial (Lasso, 2006: 343), lo que constituía una alternativa a las teorías de la guerra de razas derivadas de la revolución haitiana. En su perspectiva, la invasión de Napoleón a la Península estimuló las tendencias independistas y la aparición en Hispanoamérica de una noción de armonía racial, que devino en una retórica nacionalista que permitiría crear ejércitos nacionalistas antihispánicos, que constituyeron la base de la independencia (Lasso, 2006:344). En los debates sobre las Cortes de Cádiz, que pronunciaron la existencia de un imperio unificado en 1810, sin embargo, se excluyó a los afrodescendientes de la ciudadanía, lo que hizo que sectores criollos, interesados en ampliar su capacidad de convocatoria en el proceso independentista, sostuvieran por primera vez un poderoso discurso de igualdad que fue capaz de impactar en dichas poblaciones.

Sin embargo, ese discurso de la igualdad se vio confrontado por límites estructurales, y en el caso de Esmeraldas la permanencia de atavismos coloniales luego de la independencia justificó la continuidad de los reclamos de libertad por parte de los afrodescendientes. La crisis fiscal ocasionada por la guerra con España, junto a la oposición de los esclavistas a la emancipación, hicieron que la abolición se postergara hasta mediados del siglo XIX, cuando se proclamó la Ley de Vientres, que en términos prácticos significó el aplazamiento de la libertad de las nuevas generaciones. También la inclinación de la balanza en favor de los intereses de los esclavistas y propietarios de tierras y de minas, así como el estrecho nexo establecido por el Estado entre la abolición y la situación fiscal y las negociaciones de la deuda inglesa, entorpecieron el disfrute de la libertad por los afrodescendientes. La abolición, decretada por José María Urbina en 1851, en vez de materializar el derecho de la población esclavizada, privilegió la compensación económica a

los propietarios, lo que ató la manumisión a la disposición de recursos fiscales y abrió la puerta a otras formas de servidumbre hermanas de la esclavitud, como el concertaje y la prisión por deudas.

En el período de Urbina hubo fuertes enfrentamientos entre facciones políticas y una guerra con Perú que incidió en la situación de la población afroesmeraldeña. Atrapado en medio de los conflictos, el Estado se vio obligado a hacer fuertes inversiones económicas para la guerra, y la necesidad de adquirir préstamos obligó al país a sanear su situación con Inglaterra, uno de los más importantes prestamistas con el cual se había contraído una deuda en el contexto de las luchas independentistas, mediante medidas como la entrega de "tierras baldías" ubicadas en la amazonia y en la costa, aunque, de hecho, la entrega se hizo sólo en la costa y especialmente en la provincia de Esmeraldas, ya que las presiones de autoridades peruanas que argumentaban la falta de definiciones limítrofes hicieron que se excluyera la amazonia en dicha negociación (Destruge, 1992).

Uno de los mecanismos para sanear la deuda fue la entrega a inversionistas ingleses de "cien mil cuadras entre los ríos Mataje y la Tola (hoy Santiago), y otras cien mil sobre los ríos Solima, Atacames, y Súa" (De la Torre y Del Arco Proaño, 2015:144). De acuerdo con estos autores, el compromiso con Inglaterra condujo a la creación en Londres de la Ecuador Land Company, el 25 de marzo de 1859, con miras a obtener las tierras y explotar las riquezas, convencidos de que en la zona del Pailón encontrarían tanto oro como en California y Australia.

La compañía, con grandes nexos con la Corona inglesa y conformada por tenedores de bonos de la deuda, era lo suficientemente fuerte como para imponer sus condiciones sobre el gobierno ecuatoriano, y llevó a cabo una campaña de expropiaciones a las poblaciones nativas, fundamentadas en la

inexistencia de títulos de propiedad y avaladas por disposiciones del Congreso que permitían la posesión sin contradicción de terrenos (De la Torre y Del Arco Proaño, 2015). De otro lado, la compañía creo una serie de mecanismos de endeudamiento, al hacer uso del privilegio del control de la venta de productos terminados, lo que consolidó su monopolio de tierras y de la servidumbre, e hizo que muchos sectores hablaran nuevamente del restablecimiento de la esclavitud. Hacia fines del XIX, la Ecuador Land Company perdió poder y optó por subarrendar sus tierras a diversas compañías que mantuvieron las prácticas instauradas por la empresa originaria hasta bien entrado los años 30 del siglo XX (De la Torre y Del Arco Proaño, 2015).

La situación se hizo más grave aún para la población afroesmeraldeña y para los indígenas y colonos pobres, una vez se abrió la zona a la explotación de recursos, porque esto motivó la llegada de nuevos migrantes de la sierra y de Colombia, que constituyeron poderosos latifundios que, asociados a la compañía inglesa, acentuaron el despojo y la explotación de los nativos y montaron un sistema de concertaje, basado en la prisión por deudas y en un modo racista de dominación. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por una confrontación cada vez más abierta entre liberales y conservadores tanto en Colombia como en Ecuador, y según Coronel (2020), en este período se formó en la costa ecuatoriana una burguesía jacobina radicalizada que a fines de siglo lideró una revolución en la que se incorporaron masivamente indígenas y afrodescendientes, que buscaban revertir las condiciones de exclusión que vivían en sus espacios locales, y tener una incidencia en la política nacional. A partir del análisis de diversas fuentes como la prensa chica, los litigios y la articulación entre indígenas, intelectuales y funcionarios, Coronel muestra las complejas negociaciones que motivaron la activa vinculación de los subalternos

étnicos a los ejércitos revolucionarios liberales, así como el papel protagónico que tuvo la provincia de Esmeraldas.

El representante más sobresaliente a nivel continental, Eloy Alfaro, hizo de Esmeraldas junto a su provincia natal Manabí, el escenario desde el cual lanzó sus más importantes avances militares y desde el cual desarrolló su programa liberal radical. Esmeraldas, en la segunda mitad del siglo XIX, era un lugar en el cual confluían el liberalismo radical ecuatoriano en guerra con el conservadurismo clerical, el liberalismo radical hispanoamericano que tenía un escenario especial en la vecina Colombia, donde lograron imponer una hegemonía de cerca de veinte años entre 1863 y 1885, así como el liberalismo centroamericano. El encuentro de estas corrientes ayudó a hacer de Esmeraldas un escenario estratégico en la lucha contra el clericalismo conservador que había encontrado en la vecina zona de Pasto, en Nariño, y Carchi, Ecuador, uno de los lugares más fuertes en cuanto a expresión crítica.

El liberalismo radical tuvo una expresión muy importante en Ecuador, Colombia, Centroamérica y el Caribe, donde propagaron el republicanismo, el anticlericalismo y el igualitarismo, y una ampliación política de los derechos de los estamentos populares, junto a una idea soberanista de América Latina, en un momento en el que se consolidaba la expansión norteamericana (cfr. Deas, 1993; Coronel, 2021; Torres-Cueva, 2004). Eloy Alfaro tenía una cercanía intelectual con liberales radicales como los colombianos Juan de Dios Uribe, José María Vargas Vila, quien escribiría en 1912 *La Muerte del Cóndor* como un sentido homenaje a Alfaro luego de su asesinato, así como con José Martí y el venezolano César Zumeta. La mayor cercanía intelectual de Alfaro en Ecuador sería con Juan Montalvo. Estos intelectuales radicales hacían circular entre ellos sus propios escritos, y, bien por viajes de negocios o por la condición del exilio, hicieron de los

Estados Unidos o de sus propios países, lugares de encuentro y de circulación de sus ideas (Deas, 1993:11).

Otro elemento clave en la difusión tanto de las ideas del liberalismo radical como del propio conservadurismo, fue el carácter trasnacional de la disputa, lo que hacía que en los ejércitos que se constituyeron con una gran base popular, era común encontrar ciudadanos de diferentes países latinoamericanos y centroamericanos; y en el caso específico del liberalismo ecuatoriano y colombiano, como vimos, se tradujo en la masiva incorporación de ciudadanos de ambos países a los ejércitos radicales.

El grupo de liberales radicales con los que Alfaro mantuvo su cercanía intelectual eran prolíficos escritores, que en su lucha anticlerical y anti-obscurantista tendrían un impacto tanto en Ecuador como a nivel regional. El republicanismo había tenido una gran experiencia durante el liberalismo radical en Colombia, y la zona del Cauca, de gran influencia en Ecuador, había sido uno de los escenarios más importantes de materialización de las expectativas republicanas respecto de los afrodescendientes (Sanders, 2009). El liberalismo radical y su fundamento republicano popular permitió el diseño en Colombia de una Constitución y de un modo de gobierno que produjo una transformación profunda de las relaciones entre el Estado y el pueblo llano; el radicalismo, a diferencia del liberalismo clásico que apuesta por la individualidad, y del conservadurismo que desconfía de ella, introdujo en el quehacer político la validación del poder de las mayorías. Se podría decir que las experiencias de democracia amplia abrieron desde el inicio de las repúblicas dos temas que serían claves en el siglo XX: el reconocimiento del mestizaje, y la posibilidad de construcción de un modelo de Estado de base popular que fue disputado de manera permanente por el modelo de Estado oligárquico (Sanders, 2009; Coronel, 2020).

Entre 1840 y 1870 el liberalismo radical creó en el Suroccidente de Colombia, zona geográfica y políticamente cercana al Ecuador, una doctrina de base popular que permitió el surgimiento de una esfera pública plebeya liderada por afrodescendientes que debatían el problema de la esclavitud, el acceso a las tierras, así como los derechos civiles y la ciudadanía (Sanders, 2009:173); y se constituyó para muchos afrodescendientes en toda una escuela concebida como la vía para la construcción de una ciudadanía opuesta a la muerte civil que había representado la esclavitud o las formas equivalentes de servidumbre. Los debates del liberalismo radical incorporaban al Occidente de Colombia al movimiento intelectual pan-atlántico que se había originado desde la Revolución Haitiana, y que había sido apropiado por el liberalismo. El reconocimiento de los sectores populares, que en el caso del Cauca estaba conformado en su mayoría por negros esclavizados, por sujetos sometidos a otras formas de relaciones serviles, así como por manumisos con poco acceso a la tierra, conformaba para los liberales radicales una nueva concepción de esfera pública plebeya que se oponía a las formas excluyentes defendidas por los conservadores. El liberalismo radical creó una esfera pública popular a través del impulso a las ceremonias de manumisión, en las cuales resaltaban el valor de la libertad y el papel que los liberales tenían en estos procesos, el apoyo a la incorporación de los negros a las milicias, tradición que había empezado desde inicios de siglo, y la conformación de las sociedades democráticas, en las cuales discutían asuntos de gobierno, la constitución y los derechos (Sanders, 2009:177). Mientras, en términos de Coronel (2020), el liberalismo radical abría un espacio intermedio entre el jacobinismo y la cuestión social, aproximándolo al socialismo.

La agenda radical del alfarismo fue una plataforma que permitió la formulación de una serie de peticiones y reclamos, como

la eliminación del concertaje, la incorporación democrática a las milicias, la radicalización de la apropiación de los bienes de la iglesia con afanes redistributivos, entre algunos elementos que permiten entender la participación masiva y el apoyo de negros, montubios e indígenas en los ejércitos liberales (Coronel, 2020). En este proceso, Esmeraldas jugó un papel protagónico, ya que ahí había empezado la guerra de guerrillas que daría origen al ejército liberal.

En el gobierno de Alfaro se vislumbraron algunos proyectos que implicaban un impacto positivo para la región, como se muestra en el discurso a la Asamblea liberal de 1906, en el que incluyó aspectos importantes para la provincia como la revisión de la deuda con Inglaterra, que como vimos fue un detonante de la precarización de las condiciones de vida que impactó con fuerza entre los afrodescendientes. Alfaro también habló de proyectos encaminados a lograr una mayor articulación de la provincia al país, como ocurriría con la apertura del camino de Ibarra-Esmeraldas, que complementaba la vía del tren. Este proyecto del liberalismo radical tendría un importante efecto en el comercio regional, y permitía imaginar una autonomía económica para la región, lo que hubiera servido para ayudar a romper la especialización primario-exportadora, además de otras medidas como la eliminación de impuestos a la producción agrícola, o las primeras medidas ambientalistas como la protección de los bosques. De igual manera, desde la primera década del siglo XX, sectores burgueses del liberalismo también estaban interesados en crear condiciones para que Esmeraldas recibiera beneficios de la apertura del Canal de Panamá, enfrentados a los afanes monopolistas de las élites guayaquileñas.

De igual manera la retórica del liberalismo radical era atractiva para un incipiente imaginario popular, ya que mediante la reivindicación de la plebe se ofrecía un modelo de convivencia

política alternativo al Estado oligárquico, ya que ampliaba la esfera de lo público tanto en el sentido social como en el sentido de la participación estatal (Coronel y Cadahia, 2018).

La consolidación del concertaje y la expropiación de tierras a afrodescendientes, indígenas y colonos pobres por parte de los ingleses y de los nuevos inversionistas, junto al arribo de afrodescendientes de Colombia que se sentían atraídos por la provincia de Esmeraldas, fueron factores que contribuyeron a la masiva incorporación de sectores a la revolución liberal. La muerte de Alfaro en 1912 representó para los afrodescendientes el riesgo de que se acentuaran las condiciones interno coloniales que el liberalismo radical se había propuesto transformar. El advenimiento del Placismo representó la continuidad de la marginación regional propia de un sistema interno colonial, expresada en la precarización laboral, la ausencia de caminos, escuelas y hospitales, y de infraestructura en general.

En rigor, luego de la muerte de Alfaro, Plaza empezó a consolidar una forma de gobierno que evocaba la centenaria práctica colonial y neocolonial, como se vio con el nombramiento del lojano Benigno Ayora como intendente General de Policía, quien tuvo una actitud abiertamente hostil contra los afroesmeraldeños y contra sus inclinaciones al liberalismo radical, así como contra sus expresiones culturales. De acuerdo con el testimonio de Moreno (1939), Ayora había lanzado una abierta campaña contra los alfaristas, que en el contexto de Esmeraldas era sinónimo de negros, así como contra la música y el baile de la marimba, llegando a someter a torturas a quienes las practicaban: "Si un alfarista tomaba una copa de licor o en la calle no saludaba al Intendente con el debido acatamiento, o por cualquier motivo pueril, lo hacía conducir a la cárcel y colocarlo en el suplicio de la *barra;* y muchas veces sin pretexto alguno les sometía a estos castigos infamantes. Continuamente recibía el

señor Juez de Letras papelitos que los presos lograban hacer llegar a sus manos, rogándoles decirles la causa de su prisión, porque ya estaban varios días en la cárcel, por orden del intendente, sin la correspondiente boleta. El Intendente Ayora vejó y oprimió a todo aquel que se manifestaba, de cualquier modo, alfarista; y ésta su criminal aberración hizo nacer y germinar la contienda armada más horrenda que ha soportado hasta hoy Ecuador, y le atrajo la antipatía aún de los mismos partidarios del Gobierno" (Moreno, 1939:17).

En este contexto, la muerte de Alfaro significó para muchos afroesmeraldeños el fin de toda esperanza de cumplimiento de las promesas republicanas populares del liberalismo radical, y así fue como acudieron a su capital político y a su experiencia militar para participar activamente en la guerra de guerrillas comandada por Carlos Concha (Pérez Concha, 2009; Muñoz Vicuña, 1984; Montaña, 2014).

LA GUERRA DE LOS AFROESMERALDEÑOS: PROTAGONISMOS, INVISIBILIDADES Y MARCAS RACIALES

El 28 de enero de 1912 una turba sacó del penal García Moreno de Quito al líder de la revolución liberal, Eloy Alfaro, junto a su hermano Medardo, a su sobrino Flavio, al periodista Luciano Coral y a los oficiales Ulpiano Páez y Manuel Serrano, figuras importantes del liberalismo. Alfaro y sus camaradas serían arrastrados durante varias cuadras, descuartizados y quemados en el Parque El Ejido, cerrando un ciclo del liberalismo radical en el Ecuador. La muerte de Alfaro consolidaba el ascenso del sector plutocrático encabezado por el General Leónidas Plaza, quien había pactado con el conservadurismo mientras ponía un freno a reclamos populares provenientes principalmente de masas

campesinas, indígenas, montuvias y negras que había apoyado de manera vigorosa a la revolución liberal.

Al triunfo de la revolución, Eloy Alfaro ejerció la presidencia del país entre 1895 y 1901, y entre 1906 y 1911; con el intervalo entre 1901 y 1905 del gobierno del General Leónidas Plaza, quien evidenciaba sus grandes diferencias con Eloy Alfaro. Las administraciones de Alfaro estuvieron rodeadas de una gran conflictividad, y el gobierno de 1906 no fue la excepción. En 1905 había subido al poder el empresario Lizardo García, cercano a Leónidas Plaza y al conservadurismo, y Alfaro optó por derrocarlo, al no tenerle ninguna confianza; y en su segundo gobierno, con el apoyo de los liberales radicales entre los cuales estaban oficiales esmeraldeños como Manuel Antonio Franco y Carlos Concha, impuso una serie de medidas como la nacionalización de bienes de la iglesia, profundizó la laicización del Estado, y construyó el ferrocarril que unió a Quito con Guayaquil. Tras una crisis en el régimen, Alfaro fue depuesto mediante un golpe de estado en 1911, y tras el ascenso de Emilio Estrada al poder, se refugió en Panamá tras complotar contra el nuevo presidente.

Emilio Estrada murió de un infarto a inicios de su mandato, y fue reemplazado por Carlos Freire Zaldumbide, una figura cercana a Leónidas Plaza, cuya decisión de postularse a la presidencia llevó a los liberales radicales comandados por Flavio Alfaro, sobrino de Eloy Alfaro y Pedro J. Montero, a levantarse nuevamente y enfrentar a las fuerzas de Plaza. Luego de una serie de derrotas, los radicales firmaron un acuerdo de paz que fue incumplido por Plaza, y los jefes liberales fueron tomados prisioneros, incluido el propio Eloy Alfaro, que había regresado de Panamá. Uno de los líderes más notables del radicalismo, Pedro Montero, fue ejecutado inmediatamente en Guayaquil, mientras Eloy Alfaro y sus compañeros fueron trasladados a

Quito y llevados al penal García Moreno, de donde fueron sacados y asesinados.

Tras la muerte de Estrada, Carlos Concha, líder del radicalismo liberal en Esmeraldas, se levantó a favor de Eloy Alfaro, y luego de la masacre de sus camaradas pudo refugiarse en la Isla de San Ignacio en Guayaquil, en donde fue hecho prisionero por las fuerzas de Leónidas Plaza. Concha se salvó de ser enviado a Quito y arrastrado como sus compañeros, gracias a influyentes allegados suyos que le permitieron conseguir su libertad, y en septiembre de 1912 llegó a Esmeraldas a encabezar, junto con un importante contingente de afroesmeraldeños y un grupo de veteranos de guerra, la guerra de guerrillas que se prolongó tres años.

La información de la guerra se encuentra fragmentada, dispersa y discontinua, y su reconstrucción ha venido acompañada de importantes debates entre intelectuales esmeraldeños. Un investigador como Walter Rivera, presidente de la Fundación Eloy Alfaro, defiende la denominación "Guerra de Concha" con la que la guerra de guerrillas es conocida en el país, al tiempo que critica que sea reducida a una lucha contra el concertaje y se diga que todos los participantes fueron negros (Rivera, 2013:sp). Por su parte, el investigador e intelectual afroesmeraldeño Juan Montaño ha colocado un gran empeño en visibilizar el papel protagónico de las tropas conformadas en su casi totalidad por afrodesmeraldeños, al tiempo que plantea el desafío de tratar de identificar oficiales y personal de tropa afrodescendiente como forma de reconocer el protagonismo de un sector social invisibilizado por razones étnico-raciales. Todo parece indicar que los rangos se correspondían con su condición de veteranos del ejército liberal.

Por su parte, el investigador John Antón Sánchez coincide con las preocupaciones de Juan Montaño, y retoma la tesis de

Manuel Chiriboga (1980), para mostrar cómo la guerra de guerrillas de 1913-1916 reactivó la tradición de movilización social y política de las montoneras, en las que sobresalía la presencia de negros ex-cimarrones liberados del concertaje y de la esclavitud, que tuvieron un activo papel entre 1890 y 1895. Las montoneras confluían en el liberalismo radical por su búsqueda de reivindicaciones y por su lucha contra el concertaje, forma precaria de servidumbre que evocaba la esclavitud, pues mediante el recurso de la prisión por deudas ponía límites a la libre movilización y contratación (Sánchez, 2012:15).

Más allá de las evidencias de que la mayoría de la tropa estaba conformada por afrodescendientes, la información sobre la composición étnico racial de la oficialidad es fragmentaria, y la gran mayoría de las referencias con nombres propios omiten ese campo, mientras de manera constante hay una referencia a los *negros macheteros* como un genérico que acompaña imágenes de criminalización. El uso del nombre propio por parte de la prensa, acompañado de referencias biográficas del Coronel Concha y de algunos de los oficiales que lo acompañaron, en contraste con el silenciamiento o el estereotipo de los "negros macheteros", ofrecen pistas para entender algunas de las complejidades que caracterizan el destino de algunos de ellos. Las referencias a los participantes, los silenciamientos o las descripciones estereotipadas deben leerse como formas de marcar la etnicidad, como se verá cuando se contrasten los destinos de los comandantes Carlos Concha y Federico Lastra.

En una crítica que Rivera (2013:sp) formula a un editorial publicado por Gustavo Pérez Ramírez en El Telégrafo, sostiene que le "asombra que incluya entre los afroecuatorianos a los capitanes Castro, Mena, Torres y Otoya, y al comandante Hermógenes Cortés…". Por otro lado, de acuerdo con una afirmación racialmente estereotipada de Pérez Pimentel,

podemos deducir que entre un mencionado grupo de amigos de Carlos Concha entre los cual había algunos oficiales de la guerrilla (2001), ninguno era afrodescendiente: "Para los negros, que seguían siendo conciertos en las propiedades familiares, Carlos Concha era un ser superior, casi una divinidad. A la misma conclusión habían llegado sus parientes Gaztelú y sus amigos Martínez, Otoya, Cortés, Lemos, Villacrés, Franco y Villacís" (blog Pérez Pimentel https://rodolfoperezpimentel.com/concha-torres-carlos-2/).

De acuerdo con Gutiérrez Concha (2002:163), Julio Sixto Mena, uno de los comandantes más influyentes en la guerrilla, no era afrodescendiente, y según varias fuentes era colombiano, a pesar de lo cual participó en las luchas alfaristas al mando de José María Concha, y en la batalla de Yaguachí junto a Flavio Alfaro, y tuvo un papel protagónico en la guerra de guerrillas afroesmeraldeña. Además, después de la revolución, fue oficial de aduanas, jefe provincial de la policía rural de Esmeraldas en 1923, Manabí en 1939, y Los Ríos en 1941. Como veremos, las fuentes revelan que este oficial fue detenido y, sin embargo, participó luego en los últimos combates de la guerra afroesmeraldeña, y como muestra Gutiérrez Concha terminó vinculado a la policía ecuatoriana, en un proceso que las fuentes no permiten aclarar cómo ocurrió.

Otro de los renombrados comandantes, Hermógenes Cortés, nació en Río Verde, Esmeraldas, y era miembro de las élites blancas regionales. Combatió a Plaza durante el levantamiento de Flavio Alfaro y Pedro Montero, y se levantó junto a Carlos Concha en la guerra de guerrillas. Luego de la guerra se convirtió en un encarnizado enemigo del partido comunista y de la izquierda de Esmeraldas.

Algunos oficiales de los que se tiene certeza que eran afrodescendientes son Federico Lastra, José Sacramento Mina y

Julio Sixto Mena, foto en: Gutiérrez Concha, *Descorriendo los velos.*

Simón Plaza. Según Montaño, entre los comandantes negros alfaristas estaban "Julio Sixto Mena, Enrique Torres y Carlos Otoya, además de la presencia del capitán Federico Lastra" (en: Sánchez, 2012:23); sin embargo, como vimos, en este grupo al menos Julio Mena no era afrodescendiente. Igualmente, Sánchez (2012:23) menciona que "otro líder esmeraldeño que ocupó un lugar sobresaliente en el comando central de las

L EJÉRCITO DE CARLOS CONCHA DESFILA POR LA CIUDAD DE ESMERALDA SERÍA LA ÚLTIMA EXPRESIÓN DE GUERRILLAS DEL LIBERALISMO RADICAL QUE LLEGARON AL PODER CON ALFARO.

https://sites.google.com/site/coronelcarlosconchatorres/

Foto de Federico y Ercilio Lastra, en Luis Moreno, *La Campaña de Esmeraldas*

guerrillas conchistas fue el capitán Nicolás Castro, analfabeto, líder de una columna guerrillera apostada en San Mateo, y el primero a quien Carlos Concha le envía una nota informándole de su propio apresamiento ocurrido el 23 de febrero de 1915 en la Hacienda San José".

Las dos fotos anteriores, de valor excepcional, nos evidencian la composición de la guerra de guerrillas: en una, aparece una columna entrando a la ciudad de Esmeraldas durante la toma que hicieron de la ciudad el 13 de diciembre de 1913. No es de extrañar que el que encabeza la foto es el comandante Federico Lastra, quien estaba a cargo de la administración de la ciudad al inicio de la toma, cuando Carlos Concha estaba dedicado a otros asuntos de la guerra.

En la otra foto, extraída del reporte de Segundo Luis Moreno, encontramos un "grupo de macheteros" presidido por Federico Lastra y su hermano Ercilio, y allí casi con certeza se puede decir que Federico es quien encabeza el grupo, no sólo por el rango de jefe sino también porque el gorro que usa coincide con varias de las descripciones que se hace de él en ese momento, en el que se encontraba recuperándose de unas heridas que había sufrido unos días antes en un combate que se detallará más adelante. Ambas fotos evidencian la presencia abrumadoramente mayoritaria de los afrodescendientes en las guerrillas, y resaltan por la presencia, al menos en una de ellas, de Federico Lastra, el comandante afrodescendiente de mayor rango, quien tuvo un papel fundamental a lo largo de la guerra.

Gutiérrez Concha (2002), basado en las declaraciones de Tiberio Lemos, da importante información sobre las guerrillas en términos de la oficialidad, aunque no es posible deducir su composición étnico racial. Según Lemos, Federico Lastra, junto a Julio Sixto Mena, Abelardo Bustamante y Rubén Ponce, se unieron a las guerrillas a principios de noviembre, luego de

sus primeros triunfos (Gutiérrez Concha, 2002:96; Monteverde Granados, 1993:23). En la organización que hizo Carlos Concha, "... estaban los oficiales Segundo Manuel Mena, Manuel Sánchez, Sacramento Mina, Samuel y Reinaldo Bateoja, N. George y dos de apellido Rayo, los demás no los recuerdo..." (Mayor Tiberio Lemos, en Gutiérrez Concha, 2002:96). El 7 de noviembre Concha organizó las columnas "24 de septiembre" comandada por Víctor Martínez y el Mayor Simón Plaza, "Esmeraldas", por los capitanes Lastre y Mena, y "Carlos Concha", por los mayores Hermógenes Cortés y Miguel Villacrés" (Mayor Tiberio Lemos, en Gutiérrez Concha, 2002: 96) y con la presencia de los tenientes Remigio Aguilar, Pedro Albán Navas, José Sacramento Mina, Julio Franco, Benito Valencia, N George, Tiberio Lemos y José Vernaza; los Subtenientes Gumercindo Villacrés, Jorge Otoya, Felipe Franco, Carmelo Realpe, Domingo C. Mina, Tiburcio Ortiz, Marcos Cortés, Manuel Rosero, Segundo Mena, Placencio Castillo, Pedro Sanabria y Nicomedes Klinger (Mayor Tiberio Lemos, en Gutiérrez Concha, 2002: 96).

Además de la importancia atribuida a la definición étnico racial de la guerra, mientras la mayoría de las fuentes señalan que la elección del 24 de septiembre se debía a la celebración del día de las Mercedes, Juan Montaño llama la atención que ese mismo día es una celebración de Obatalá, con el fin de precisar rasgos étnico culturales afrodescendientes de los alzados. Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido en Cuba, donde hubo un complejo y rico proceso de constitución de cofradías que apelaban a deidades afrodescendientes, en Ecuador no tenemos ni una sólo evidencia de esas conexiones, por lo que las afirmaciones de Montaño pueden considerarse intentos intelectuales y políticos contemporáneos de "inventar una tradición". Tomando en consideración los límites señalados en torno a las marcas étnico raciales de los participantes en la guerra, hay que

tener siempre presente que detrás de los comandantes estuvo siempre presente un ejército conformado en su gran mayoría por afrodescendientes.

LA GUERRA DE LOS AFROESMERALDEÑOS Y LA RACIALIZACIÓN

Uno de los testimonios más completos sobre la primera parte de la Guerra de los Afroesmeraldeños es *La campaña de Esmeraldas de 1913-1916, encabezada por el Coronel Graduado Don Carlos Concha Torres*, escrito por el etnomusicólogo Segundo Luis Moreno, quien estuvo en Esmeraldas desde el inicio de la guerra hasta su salida de la ciudad siete meses después. De igual importancia es la información que aparece en el Archivo Nacional de Historia, así como en los ejemplares de prensa depositados en el Archivo de Cotocollao y los registros específicos que ha hecho la narrativa historiográfica y de ficción regional.

De acuerdo con Moreno, la guerra arrancó el 24 de septiembre de 1913, cuando a las tres de la madrugada la ciudad se despertó con vivas al General Concha y consignas en contra del gobierno de Leónidas Plaza. En un movimiento bastante planificado, unos sesenta afrodescendientes de Tiaone y de Tachina, armados de machetes y pistolas, se tomaron el cuartel de policía con la complicidad de los miembros de ese cuerpo, para luego atacar el cuartel militar, donde se hallaban también algunos esmeraldeños complotados, quienes entregaron sus armas de dotación a los revolucionarios. El ataque fue dirigido por el rebelde afroesmeraldeño Simón Plaza, quien ostentaba el cargo de Mayor, y el objetivo principal del ataque era la toma de la ciudad, pero fue contenido por la llegada del crucero Cotopaxi que logró detener de manera temporal la ofensiva de los rebeldes.

La labor de Carlos Concha y especialmente de los afroesmeraldeños antes del inicio de la guerra, había sido muy efectiva si se toma en cuenta que importantes sectores de la policía y del ejército acantonados en la ciudad estaban del lado de la insurrección. El trabajo hecho por los afroesmeraldeños en el establecimiento de esas alianzas fue fundamental en la guerra, si se toma en consideración que Carlos Concha había estaba la mayor parte del tiempo fuera de la ciudad e incluso en prisión.

Una vez se repusieron del impacto inicial del ataque de las guerrillas, el gobernador designado por Plaza, Luis Tello, asumió la dirección político militar de la ciudad sitiada por los rebeldes, quienes dominaban completamente el área rural de la provincia. Esto se hizo evidente dos días después cuando Tello envió una comisión en busca del Teniente Político de Ostiones, el comandante Manuel M. Barberán, para que asumiera la comandancia militar de la ciudad, ya que el jefe de la Guarnición había salido herido en el primer ataque rebelde, el 26 de septiembre. Cuando la comisión retornaba a la ciudad fueron atacados por los rebeldes y murieron siete de las trece personas que iban en la lancha del Cisne, quienes se lanzaron al agua tratando de llegar al Cotopaxi, el otro barco gobiernista. En medio de los ataques, el odiado intendente lojano Benigno Ayora huyó y se ausentó de la ciudad hasta el 17 de marzo de 1913, luego de que el ejército oficial la recuperó del control rebelde.

Los primeros reportes revelan que la guerra había arrancado con gran fuerza no sólo en Esmeraldas, sino que contaba con un importante respaldo en Manabí y Guayas. De igual manera, José Peralta y su círculo cercano había preparado su participación militar desde Cuenca, pero el movimiento fue detectado y en diciembre del 1913 fue apresado un grupo de liberales radicales entre los que estaban Matías Ochoa y su hijo Rosendo Ochoa, Abdón Arroyo, Luis Delgado, Honorio Andrés y Virgilio

Sánchez. Por su lado, había un menosprecio por parte del ejército oficial que concebía la insurrección como un evento fácil de controlar, actitud que a la larga les produjo efectos contraproducentes: el 28 de septiembre llegó al puerto de Esmeraldas la nave de guerra Libertador Bolívar con el ministro de Guerra, General Juan Francisco Navarro y cien hombres del Batallón Guayas, y el 29, el contingente guiado por jóvenes del Tiaone se dirigió a la hacienda La Propicia, propiedad de Carlos Concha y sitio de una importante victoria de la guerrilla el siguiente año. Navarro se encargaría de difundir la versión de que ya habían ganado la guerra luego de entrar a la hacienda de Concha y saquear algunas vacas y caballos. Según reporta El Telégrafo de ese día, las tropas del gobierno tomaron la hacienda, propinado un fuerte golpe militar a los afroesmeraldeños, e incluso hirieron gravemente a Concha, lo cual evidencia que la prensa oficialista daba cuentas de un triunfo, en opinión de Moreno, sólo para halagar al gobierno.

El 8 de octubre, fue el propio Barberán, quien sufrió una derrota a manos de la guerrilla cuando cumplía una misión en Ostiones para impedir la comunicación de los revolucionarios con el Norte de la Provincia: presa del pánico que se había generalizado entre las tropas gubernamentales frente a los *negros macheteros*, botó todas sus armas y huyó, cuando confrontaba al joven Capitán rebelde Ulpiano Quintero. Una vez los rebeldes tomaron los pertrechos, llegaron triunfantes a Limones y se reunieron en San Mateo. De acuerdo con el reporte de Moreno, varios de los soldados gobiernistas capturados fueron obligados a abrir claros en la selva y latigueados por el rebelde y temperamental Mayor Hermógenes Cortés.

Vale la pena tomar en consideración que los afroesmeraldeños utilizaban tácticas de guerra de guerrillas encaminadas a incentivar el miedo que cundía entre sus enemigos: una noticia

del periódico El Comercio del 6 de Septiembre de 1914 describe cómo los guerrilleros en la noche cortaban las alambradas que protegían la ciudad, y colocaban unas cuerdas en la parte alta de los faroles, y desde unas trincheras las halaban produciendo un ruido que hacía creer a los soldados que estaban atacando, y les mantenían en tensión toda la noche, además de hacerles gastar gran cantidad de municiones. Por su parte, la prensa enfatizaba el miedo social a través de la barbarización de los afroesmeraldeños promoviendo imágenes de canibalismo. En su edición del 31 de octubre de 1913, al hacer referencia a una de las derrotas que venían sufriendo las fuerzas gobiernistas, el periódico El Comercio dice que el comandante Olarte, quien estaba a cargo de la operación, recogió a uno de los oficiales y a sus soldados, ya "que corrían peligro de ser comidos por los negros hambrientos y sedientos de don Carlos".

Unos días después, en Viche tuvo lugar un ataque liderado por el Capitán Rogelio Escobar al mando de veinte hombres. El ataque ocurrió justo cuando el Mayor Icaza, jefe de las tropas gobiernistas, andaba de fiesta en una hacienda, por lo que el mando fue asumido por Clodoveo Castillo, cirujano del barco Guayas, quien pocos días después se encontraría involucrado en uno de los episodios más controversiales de la guerra y de mayor permanencia en la memoria: el ataque a una lancha de la Cruz Roja. La sucesiva serie de golpes propiciados por los rebeldes hacían decir a Moreno que "la revolución, iniciada sin un solo rifle, en ese momento contaba con ciento cinco fusiles y cuatro mil doscientos cartuchos, que iban proveyéndole las tropas del Gobierno en sus constantes descalabros" (Moreno, 1939:10).

Unos días después, el gobierno de Plaza recibió uno de los más importantes golpes de la guerra. Hacia fines de noviembre de 1913, el gobierno había intentado tomar la posta y envió un total de 1.100 hombres en persecución de la guerrilla mientras

dejaron la ciudad guarnecida con unos 200 hombres del batallón Quito y de la guardia urbana, al mando de los mayores Marcial del Pozo y Alberto C. Romero. Los militares que iban tras la guerrilla se dividieron en dos: el Batallón Constitución y la tropa de policía de Quito tomaron la orilla derecha del río Esmeraldas, mientras por la orilla izquierda se desplazaban el jefe de operaciones, el Estado Mayor y el jefe de regimiento, con el Batallón Guayas, una compañía de Manabí, y cien hombres del Batallón Quito, mientras el coronel Rafael Palacios subía por el rio Tiaone, para tomar el Viche, con el Batallón "64".

Lo que sucedió después revela cómo los vínculos existentes entre el ejército rebelde y las comunidades tenían grandes efectos: mientras las tropas del gobierno no habían hecho ningún tipo de espionaje, los guerrilleros detectaron casi de inmediato los movimientos de los gobiernistas y a las doce de la noche del 8 de diciembre el Mayor Federico Lastra (o Lastre, según otras fuentes), se posesionó en el Guayabo de la margen derecha del río, el capitán Julio Mena, se asentó en la parte sur, entre el Guayabo y el estero seco de Cúquiva, mientras el capitán Rogelio Escobar cerraba una línea en Cúquiva, lo que cubría los tres flancos, dejando descubierto sólo el margen del río por donde avanzaban los del gobierno.

Las acciones de la guerrilla no sólo mostraban una gran experiencia táctica, sino que se aprovechaban de todas las posibilidades que ofrecía el enemigo: el 9 de diciembre los miembros del Batallón Constitución llegaron a la hacienda del Guayabo, donde los rebeldes habían dejado a propósito varias botellas de aguardiente sabiendo que serían ingeridas por los gobiernistas. El día siguiente, cerca de diez de la mañana, una tropa desorganizada fue diezmada por los rebeldes, quienes les atacaron por los tres flancos. En ese combate, Federico Lastre sufrió una herida de disparo en la frente, pero no se amilanó e impuso su dominio

entre sus enemigos a pesar de ello, y no optó por descansar hasta la rendición completa de los gobiernistas. En el combate del Guayabo la guerrilla afroesmeraldeña triunfó sobre la fuerza de 1.224 hombres de refuerzo que habían sido enviados por Plaza bajo el mando del Coronel Manuel Velazco Polanco. Las fuentes hablan de 300 muertos entre las filas gobiernistas, que tuvieron que rendirse y entregar sus armas, mientras los heridos fueron enviados por el rebelde Coronel Jorge Martínez a la otra orilla del río para recibir la atención que necesitaban (Moreno, 1939, Pérez Concha, 2009; Muñoz Vicuña, 1984). En declaraciones que dio al periódico el Ecuatoriano, Polanco atribuyó el fracaso, entre otras razones, al hambre, el cansancio y el pánico que se apoderó del flanco derecho de la tropa (El Ecuatoriano, 23 de diciembre de 1913).

El día 12 de diciembre tuvo lugar uno de los episodios que más le costó en términos simbólicos a la guerrilla afrodescendiente, en el incidente conocido como el asesinato de la Cruz Roja. De acuerdo con Moreno, en una versión en la que coinciden varios reportes del incidente, el jefe de la Cruz Roja Clodoveo Castillo intentó sacar provecho de la insignia de la institución, utilizándola con fines militares. En el primer cruce pidió permiso al comandante rebelde Jorge Martínez para cruzar y trasladar los heridos, y el permiso le fue concedido, pero en realidad lo que Castillo buscaba era atacar los retenes de los rebeldes y entró disparando, lo que generó la furia de los guerrilleros quienes atacaron las lanchas luego de que terminaran encalladas en un bajo. En esta operación murieron todos los miembros de la Cruz Roja con la excepción de dos sobrevivientes.

Los incidentes de la Cruz Roja constituyen una de las fuentes más interesantes para ver cómo se manejó por parte de la prensa el miedo racial en la Guerra de los Afroesmeraldeños. En las versiones oficiales, sin razón, se responsabilizó del evento de la

Cruz Roja al comandante Federico Lastre, sobre quien recaían las más dantescas descripciones. Así, en una correspondencia oficial reproducida por El Ecuatoriano, el 17 de diciembre de 1913, donde al parecer se confunde el nombre de Federico con el de Ramón, se lee:

"[...] el gobierno tiene conocimiento de que las fuerzas revolucionarias comandadas por el titulado general colombiano Jorge Martínez atacaron la mañana del 12 de los corrientes a uno de los tres cuerpos en los que se había dividido el ejército constitucional [...]. En el campo de batalla quedaron 25 heridos que fueron atendidos por el servicio de ambulancia y embarcados en las lanchas Cisne y Sucre, mas, *cuando eran conducidos a la población de Esmeraldas, fueron asaltados en un recodo del rio por los revolucionarios al mando de Ramón Lastre y ultimados a machete todos los miembros de la Cruz Roja.* Este desenlace imprevisto [...] servirá, para que todos los ciudadanos honrados y para que los ecuatorianos en general se apresuren a aprestar al gobierno... todo el apoyo moral y material que necesita en las actuales circunstancias para terminar con una revolución que desde que se inició [...] no propagó otro ideal que la satisfacción sangrienta de justificados odios personales ni levantó otra bandera que un filibusterismo híbrido al que se han acogido los peores elementos sociales, y aun aquellos que por perniciosos se han visto repudiados en las naciones vecinas... y que los medios que emplea y se propone emplear son los de la barbarie y el salvajismo llevados a su último extremos (El Ecuatoriano, 17 de diciembre de 1913).

Como se verá, varios de los informes de prensa muestran que la prensa promovió la idea de que fue Federico Lastre quien lideró el ataque de la Cruz Roja. Así, en nota de El Ecuatoriano se reporta que "otra versión de los sucesos últimos, es que Andrade y su gente del 'Constitución' fueron sorprendidos por Martínez y los suyos, empeñándose la lucha consiguiente hasta

que la muerte de aquel jefe dio a los revolucionarios el triunfo; y que los heridos de este combate, en número de 28, al ser traídos por la Cruz Roja a la ciudad, en las lanchas 'Cisne' y 'Sucre', fueron arrebatados en un ataque que hizo el revolucionario Lastre, con un grupo de conchistas, desde un recodo del río, y asesinados junto con los que los conducían, inclusive los marineros (El Ecuatoriano, 16 de diciembre de 1913).

No deja de sorprender que aun en el año 1993, en su *Historia de la marina durante la Guerra de los Afroesmeraldeños*, Monteverde Granados retome la versión de Octaviano Marchán Ramírez en *La sangrienta revolución de Esmeraldas*, que construye una dicotomía entre Federico Lastra como encarnación de la criminalidad racializada, y Carlos Concha, del honor militar. Así, sostiene que Lastra, "ebrio de sangre, y quizá de licor ordenó con voz impositiva el degüello de los indefensos médicos... El crimen se cometió con ferocidad inaudita y, piernas y brazos, troncos y cabezas fueron arrojados al río. En Esmeraldas de cuyas aguas se proveían para los menesteres diarios se encontraban pasando con dirección al mar miembros humanos regalos de Lastra para los carnívoros del Océano. El acto por demás bárbaro, juzgo yo, nunca pudo ser ordenado por el civilizado Coronel Concha, como por enemistad política se le atribuía. Seguramente fue producto de la fiera humana encerrada en cada hombre y despertada con el alcohol bélico, sin el control que solo el grado de cultura personal reprime o modera las pasiones...". De acuerdo con la versión de este autor, Lastra seguramente "no estaba al alcance de comprender quiénes eran esos hombres" y, sin embargo, concluye con una pequeña nota: "hay otra versión, que la imprudencia de un médico provocó la furia de Lastra" (Monteverde Granados, 1993:39).

Reportes de testigos del acontecimiento revelan, sin embargo, otra situación. En una carta enviada por el propio Carlos

Concha a Don Aníbal Pareja R., el 14 de enero de 1914, publicada inicialmente por "El Fiscal" de Tumaco, por "El Grito", y luego por el periódico El Día el 31 de mayo de 1914, decía Concha:

"En cuanto a lo que han dado en llamar 'Cruz Roja', le diré que aquí no he tenido representantes de esa noble sociedad. El asunto Lanchas Sucre y Cisne, fue una intentona para comunicarse con la plaza y que hubo fraude al solicitar un pasaporte para heridos que no llevaban las lanchas, tripulando esas lanchas más de 50 individuos de la clase militar, que desgraciadamente perecieron con excepción de unos ocho, por no haber obedecido a las voces de arrimar que dieron los retenes [...]

"El Gobierno y el público en general se dan poca cuenta acá de lo que es la Cruz Roja, y es por eso que para todo quieren usar la bandera que creen debe y puede encubrir todo. Últimamente se dio el caso de querer mandar un peón a bordo del 'Libertador' y para que no se impidiera el paso, el patrón ideó que el peón pusiera en su canoa la Cruz de Ginebra. El Gobierno ha tenido cirujanos de cuerpo y hospital militar propio del ejército. Bien cierto es que el hospital ostenta la bandera con la Cruz, pero nada de lo que manda esta noble institución se observa. Todos en Esmeraldas son testigos de que los heridos de la revolución que se encontraban en el hospital fueron conducidos a la cárcel y puestos en la barra. Caridad oficial ha habido para la tropa del Gobierno, crueldad para el adversario" (El Día, 31 de mayo de 1914).

En su carta, Concha alude a lo que consideraba como práctica habitual del placismo de usar intencionalmente y para su beneficio los símbolos de neutralidad de la Cruz Roja, lo que se repitió durante el evento que involucró a la guerrilla afroesmeraldeña. De otro lado, la institución, recién llegada al país, era bastante desconocida por los combatientes comunes.

La versión de Concha coincide con la descripción pormenorizada que hizo Segundo Luis Moreno, basado en informes de primera mano:

"A las tres de la tarde del día 12 –obedeciendo órdenes del coronel Concha– llega al Guayabo el Coronel Martínez con su gente, y el Doctor Clodoveo Castillo –que ahora era el jefe de la Cruz Roja– le pide pasaporte para hacer conducir a la ciudad a los heridos del combate. Concédele previa advertencia de acercarse a los retenes del tránsito para su asistencia y registro. Así ofrece hacer el jefe de la Cruz Roja, aunque su intención era completamente contraria; y así pasó forzando el primer retén del Guayabo y quiso hacer lo mismo con los restantes. Cuando llegó al de Chinca, no solamente no contestó el 'quién vive' sino que ordenó acelerar la marcha y disparó su pistola contra el retén. Procedimiento tan imprudente enardeció el ánimo de los revolucionarios que lo formaban, quienes, enfurecidos, se lanzaron, machete en mano, contra las lanchas. Éstas, por la precipitación de sus conductores fueron a encallar en un bajo, y los que las ocupaban, invadidos de pánico indescriptible, optaron –los que buenamente pudieron hacerlo– por echarse a la ría con la esperanza de poder salvarse a nado; pero solamente dos –el piloto Lozano de la 'Cisne' y el hermano del doctor Castillo– consiguieron llegar con vida a la ciudad; los demás perecieron, o ahogados, o ¡al filo del machete exterminador! Cuando vieron los negros del retén que el jefe de la Cruz Roja se lanzaba al agua, reconocieronle como el director del combate de Viche y se enardecieron más aun en ira y venganza contra él: lo persiguieron, pues, tenazmente hasta una isla algo distante en donde se refugiara creyéndose ya a salvo, y allí lo asesinaron sin piedad; y por su imprudente disparo contra el retén y su conducta no menos imprudente en el combate de Viche, no perdonaron la vida a nadie de cuantos iban en las lanchas y demás embarcaciones..." (Moreno, 1939: 22-23).

Por su parte, la versión de Segundo Luis Moreno fue retomada por Fernando Gutiérrez Concha (2001), quien sostuvo que "la actitud belicosa del Dr. Castillo [...] causó el ataque a las lanchas de la Cruz Roja, debido al desacato de los términos del salvoconducto y su papel de oficial combatiente –no de médico de la benemérita institución– ; esta, no fue un actitud particular y exclusiva del Dr. Castillo, sino de la mayoría de los miembros de este contingente, contraria a la neutralidad propia de un servicio humanitario de esa naturaleza, más aún cuando su existencia era aún desconocida (Gutiérrez Concha, 2001:92).

Esta versión también fue recogida en el libro de Jorge Pérez Concha (2009), donde se lee: "Una versión del hecho –debida al señor Segundo Luis Moreno, funcionario del gobierno residente en Esmeraldas– dice que, habiéndose concedido la autorización solicitada *'previa advertencia de acercarse a los retenes de tránsito para su reconocimiento y registro'*, esto no se hizo, 'y así pasó forzando el primer retén del Guayabo y quiso hacer lo mismo con los restantes', y 'cuando llegó al de Chinca, no solamente (el Doctor Castillo) no contestó el ¡Quién vive! sino que ordenó acelerar la marcha y disparó su pistola contra el retén'" (Pérez Concha, 2009:111).

Igualmente, el testimonio de Moreno es enfático en negar que Lastre hubiera dirigido la acción de la Cruz Roja, ya que en ese momento se encontraba en reposo por las heridas que había sufrido en el ataque del Guayabo. En este testimonio, Moreno opta por dar voz más bien a quienes rechazaban la actitud de las tropas oficiales: "Es falsa la especie que se ha divulgado al país y fuera de él, de que el Mayor Lastre comandara a los asesinos; pues, este jefe [...] estaba herido en la frente, y a la sazón haciéndose curar en San Mateo, muy lejos del lugar

del macabro acontecimiento. Por otra parte, no es creíble que un Mayor estuviera de jefe de retén. Se ha querido, pues, hacer novela de acontecimiento desgraciado y no se ha parado mientes en él para averiguar la verdad. Lo que sí hay de cierto con relación a este asunto, es que uno de los del retén de los asesinos –cuando los revolucionarios entraron en Esmeraldas– conversaba llorando que a causa de que los soldados del gobierno abusaron de su madre, de su esposa y de sus hermanas, después de adueñarse de los ahorros de la familia, por vengar las ofensas y recuperar su dinero, se metió en la revolución y acompañó a los que mataron médicos, heridos y prisioneros" (Moreno, 1939:23).

Una de las voces que se convertirían en autoridad fue la del padre del escritor Nelson Estupiñán Bass, quien trabajaba de práctico para el gobierno y mantuvo una visceral oposición a la guerra de guerrillas. Su versión fue recogida por el Alférez Víctor Neumane: "Conste que estas informaciones mías son verdaderamente ciertas, pues han sido recogidas por mí a un sobreviviente de esa hecatombe, individuo que hemos tenido aquí a bordo y es hijo del viejo Estupiñán, a quien tomamos como práctico... las lanchas pasaron sin novedad por frente a dos destacamentos de revolucionarios, apostados en la orilla del río, pero al llegar al tercero que era mandado por los jefes Lastra y Valencia les dieron el alto, entonces las lanchas pararon sus máquinas y optaron los médicos por mandar en una canoa a un individuo para que presentara el salvoconducto de Concha; la canoa llegó a tierra pero los negros sin hacer caso del salvoconducto amarraron al individuo y cinco de ellos armados de peinillas como dicen ellos a los machetes se lanzaron a la lancha en la misma canoa, subiendo a ella y victimando con saña increíble a las indefensas víctimas" (Neumane, en Monteverde Granados, 1993:40-41). Al dar crédito a Neumane y a Estupiñán, Monteverde Granados

invalida otros testimonios como el de Pérez Concha quien dice que fue Régulo Valencia quien estaba al mando, al tiempo que deslinda la responsabilidad de los médicos en el uso de las insignias, y establece la posibilidad de que debido al "elemental razonamiento", los afrodescendientes hubieran creído que los militares estaban usando las lanchas de la Cruz Roja con las insignias (Monteverde Granados, 1993:42-43).

Por su parte, los liberales radicales al ver la campaña mediática del gobierno de Plaza contra ellos, elaboraron libelos y manifiestos en los que intentaron construir una imagen distinta de los participantes de la guerra. Por ejemplo, en un libelo publicado en la Imprenta del Porvenir Social, el 1 de enero de 1914, se dice: "Ecuatorianos [...] ciudadanos honrados, suspended vuestros juicios acerca del asesinato de la Cruz Roja, de las mutilaciones de cadáveres y descuartizamiento de niños, es preciso oír a las partes interesadas, para formar cabal y verdadero juicio, no creáis a los placistas, padres de la mentira e infamias, antes de oír a los héroes que quieren fundar la república, a costa de valor y sangre: hay algo de funesto y bárbaro entre los placistas, se dice que los tres coroneles, Polanco, Palacios y Arellano, asustados, temblando y en confusión horrenda, ordenaron hacer fuego y arrojando bala, metralla y bombas en toda dirección, causaron más bajas en sus propias filas que sus mismos enemigos: se les debe seguir consejo de guerra y degradarlos. Concha, dando raciones y vituallas, garantías y libertad a los prisioneros no puede ser autor de los crímenes propios del placismo, este infernal placismo tiene consignado matar a todo cabecilla que caiga en sus manos..."

Más allá del fuerte impacto simbólico que produjeron los sucesos de la Cruz Roja, la primera fase de la guerra mostró un sorprendente empoderamiento de los afroesmeraldeños. A mediados de diciembre las tropas del gobierno reconocieron

su derrota y en una ceremonia de capitulación, el coronel Polanco, de las fuerzas gobiernistas, entregó a las fuerzas rebeldes la plaza de Esmeraldas, además de 900 fusiles y 300.000 tiros, y dos piezas de artillería. El 16 de diciembre de 1913, setecientos rebeldes entraron a la ciudad, casi todos afrodescendientes, divididos en cinco columnas: la 24 de Septiembre con 300 hombres, la 10 de Diciembre, la Vargas Torres, la Flavio Alfaro y la Carlos Concha, cada una con cien hombres. Se hizo el nombramiento como "jefe superior de la plaza (al) ya Comandante Federico Lastre, quien, no obstante hallarse herido, asumió inmediatamente el cargo. Andaba frente a los portales de la ciudad, caballero en un bridón blanco, y sobre la venda de la frente herida portaba una especie de casco o canastilla de mimbre. Fue jefe ejemplar, pues mantuvo el orden en la ciudad y la disciplina en las tropas, en forma digna de imitación y justo aplauso..." (Moreno, 1939:28).

La primera reacción del gobierno fue implementar un bloqueo naval y conducir a la ciudad a un estado de penuria, pero las fuerzas de Federico Lastre impusieron un modelo de convivencia social que permitió soportar la situación. En términos de Moreno, "a pesar de todas las dificultades y estrecheces provenientes del bloqueo, reinaba verdadera fraternidad entre los soldados de la revolución y el elemento civil, y eran aquellos lo que debiera ser y casi nunca ha sido el Ejército en este país, menos aún en tiempo de guerra, esto es, el guardián del orden y la propiedad, la garantía de la libertad y el amparo de la vida y el honor de los asociados. Nunca hubo desorden promovido por soldados, y en cierta ocasión que uno de éstos salió de una cantina sin querer pagar lo que había consumido, la dueña dio parte inmediatamente al jefe de la plaza, y el Comandante Lastre, después de increparle por la acción indigna cometida con una mujer inerme y de hacerle pagar lo que debía, a

cintarazos le hizo comprender más elocuentemente su villano procedimiento y su deber militar" (*Ibid*).

El reporte de Moreno, quien, por lo demás estaba cumpliendo las funciones de secretario de Hacienda en representación del gobierno de Plaza, apoya las acciones de Lastre, incluso en un caso que lo comprometía a él mismo: al día siguiente de la toma de la plaza, el mayor rebelde Alejandro Proaño amenazó con cortarle la cabeza porque se negaba a entregar unos expedientes, ante lo cual Proaño recibió una fuerte reprimenda por parte de Lastre. Seguidamente Moreno dice que "no obstante esto, es necesario que conste, en honor a la verdad, que durante el tiempo de tres meses que los revolucionarios estuvieron dueños de la ciudad de Esmeraldas y de toda la provincia, no volvió a cometerse ningún acto de hostilidad contra el Secretario de Hacienda, por el contrario, a raíz del incidente narrado se presentó el Comandante Lastre e increpó con dureza al Mayor Proaño por su cobarde y criminal conducta, y el señor Coronel don Carlos Otoya, jefe principal de la función, hizo una visita de satisfacción y desagravio al Secretario de Hacienda..." (Moreno, 1939:27).

De otro lado, las victorias obtenidas y las reacciones del ejército placista impactaron en amplios sectores del país. El 26 de febrero de 1914 se produjo en Quito una rebelión en apoyo a la insurrección en Esmeraldas, cuando en el panóptico más de 400 presos diferenciados entre políticos y comunes, se levantaron gritando consignas a favor de Concha y en contra de Leónidas Plaza. El levantamiento, en el que participó un grupo de liberales radicales que habían organizado en el Carchi un movimiento en apoyo a la guerra afroesmeraldeña, produjo la muerte de un preso político y cinco presos comunes, mientras que del lado de las fuerzas placistas murieron un teniente, dos celadores y dos guardias, y quedaron heridos un capitán y

seis celadores (Caja 118, exp. 14, 26 de febrero de 1914. Motín panóptico Guerra de Concha).

Por su parte, el gobierno fue radicalizando la ofensiva militar contra los rebeldes atrincherados en Esmeraldas. El 11 de febrero de 1914, los barcos Cotopaxi y Constitución, el cañonero Tarqui y otras dos pequeñas embarcaciones comandadas por el ministro de Guerra, General Don Juan Francisco Navarro, se aprestaron a realizar un ataque a la ciudad y lanzaron una advertencia a los rebeldes para que desocuparan la plaza, la que fue rechazada por los rebeldes. Después de fracasadas las intermediaciones de los vice-cónsules de Colombia y Alemania, a las 6 de la tarde empezó el bombardeo de la ciudad de Esmeraldas desde el barco Cotopaxi, afectando primero la instalación de agua; luego hubo disparos contra el cuartel militar, las bodegas fueron bombardeadas, mientras la gente salía despavorida, intentando poner a salvo lo que podían. Para admiración de Moreno, luego del bombardeo las tropas no desembarcaron y hubo que esperar hasta el 11 de marzo, cuando llegó el propio presidente Plaza y los rebeldes optaron por abandonar la ciudad. Una de las razones por las que no desembarcaron en un principio tenía que ver con el miedo que producían los soldados afrodescendientes, como se verá en más detalle más adelante. Sin embargo, al interior de las tropas gobiernistas hubo grandes desavenencias en torno al bombardeo de la ciudad de Esmeraldas.

De acuerdo con Monteverde Granados (1993), Plaza había dado la orden de bombardear la ciudad en venganza por los sucesos de la Cruz Roja, a pesar de que había una situación caótica al interior de las fuerzas navales que ejecutaron el operativo. Había una seria pugna entre el comandante del barco Cotopaxi, Rafael Andrade Lalama, y el del cazatorpedero Simón Bolívar, el chileno Robert Stone, así como entre ellos

y su inmediato superior, el ministro de Guerra Juan Francisco Navarro. Mientras Navarro y Lalama presionaban por el bombardeo, Stone consideraba que este era una violación del derecho de guerra, y además como extranjero no tenía ningún tipo de interés en vincularse en un conflicto interno del Ecuador. La orden presidencial debió ser cumplida luego de que Stone avisara a Concha y a los cónsules y diera instrucciones para que la población se resguardara lo más que pudiera. Hubo dos bombardeos a la ciudad, uno el 26 de diciembre de 1913, y otro, intenso el 10 de febrero de 1914, cuando se dispararon a las 9:36 de la mañana quince proyectiles demoledores; luego a las 16:30 hubo bombardeos en las Piedras y Camarones, y a las 18:20 contra las casas, lo que generó un incendio que duró hasta la 1 de la madrugada del día siguiente. Para el alférez Alberto Santiago, 'si el incendio es tan grande como parece, Esmeraldas no es ciudad ecuatoriana', mientras Neumane lo describió como un espectáculo 'terrible y conmovedor'" (Monteverde Granados, 1993:85-87)

Mientras Lalama y Stone consideraban que debía procederse de inmediato con el desembarco, Navarro decidió que este se haría por el norte desde Limones, donde dirigiría él mismo, y ordenó a Valdez Concha a que lo hiciera por Cojimíes, al sur, con el objeto de estrangular la ciudad, lo cual terminó en un fracaso: el desembarco en la ciudad de Esmeraldas se haría el 13 de marzo encabezado por el propio presidente Leónidas Plaza luego de que Concha había abandonado la ciudad y enviado gran parte de sus tropas hacia el norte, convencido de que Plaza desembarcaría por allá.

Después de la toma de la ciudad de Esmeraldas por parte del gobierno, la provincia quedó en manos de los rebeldes con la excepción de Limones, Cojimíes y la Tola, y Tachina se convertiría en uno de los escenarios más importantes de la guerra.

Una vez el ejército placista retomó la ciudad de Esmeraldas una de las primeras medidas tomadas por el Gobernador Genaro García fue la disolución de la policía que se había mostrado inclinada hacia la guerrilla. En una comunicación firmada por Benigno Ayora, a nombre del gobernador solicitó que se aumentaran a 100 los policías, que se doblara el número de inspectores y que se terminara la policía rural, que en su opinión había sido nombrada por tenientes políticos favorables al "carácter levantisco de la población". Durante la toma de Esmeraldas por parte de la guerrilla, de acuerdo a Luis Calahorrano, quien fuera secretario de la oficina de la intendencia de la policía en 1913, y quien había tomado las armas a favor del gobierno el 24 de septiembre de 1913, luego de la capitulación de Velazco Polanco, él, junto al gobernador Genaro García, el intendente Ayora y otros más, tomaron una nave hacia Bahía de Caráquez, y se ausentaron del teatro de guerra hasta el 11 de marzo cuando entraron de nuevo a la plaza y Benigno Ayora fue nombrado otra vez Intendente de Policía (ANH, Caja 107 Gobierno. Ministerio del Interior, 1913).

Uno de los mecanismos del mantenimiento del control de la provincia por parte de la guerrilla fue recurrir a rumores que se expandían, haciendo creer que la revolución estaba triunfante en todo el país y que la única plaza que faltaba por caer era la ciudad de Esmeraldas. De otra parte, según el testimonio de Moreno, en contraste con lo que ocurrió durante la administración del ejército afroesmeraldeño, una vez entró a la ciudad el ejército oficial propició desmanes y saqueos, y desmanteló todo lo que pudo. Las relaciones tensas entre el ejército placista y la población se evidencia en una carta enviada al Gobernador Genaro García y firmada por un tal Luis E. Prado, quien denunciaba el robo por parte del ejército de 34 reses suyas y el propósito que tenían de talar una isla de su propiedad, a lo que el

ejército respondió más bien con cierto cinismo cobrándole al denunciante el gasto en que había incurrido por el desmonte (ANH, Caja 107 Ministerio del Interior, julio de 1914). De hecho, Moreno sostiene que una de las principales razones de la profundización de la guerra fue la reacción de la población a los desmanes de la tropa oficial que "iba causando todo daño, cometiendo toda clase de violencias y sembrando el terror y la desolación. Muchísimos ingresaron a la revolución únicamente por vengar ofensas inferidas por los soldados del Gobierno a sus madres, esposas e hijas o por recuperar dinero y objetos sustraídos por éstos, quienes, como los bárbaros, pasaban por los campos de los nativos haciendo todo el mal posible. Después de la rendición de Cúquiva y la capitulación de Chinca, se hicieron grandes hacinamientos en el mismo campo de los objetos robados por la tropa del gobierno: ¡desde ollas de hierro hasta los calzones de los negrillos tiernos!" (Moreno, 1939:13-14).

El control de la provincia por parte de la guerrilla también se dio por su cercanía con las comunidades. A pesar de formar una estructura militar claramente definida, estaba articulada a las comunidades rurales que a su vez mostraban un fuerte apoyo a los insurrectos, lo que es atestiguado en el hecho al parecer frecuente de que una vez las operaciones militares terminaban, si era necesario, los combatientes se iban a descansar incluso a sus casas. También hay evidencias de que la guerrilla afroesmeraldeña operaba con ciertos niveles de autonomía. En un reportaje del Periódico El Día del 8 de mayo de 1914 titulado "En el campamento del Coronel Concha", en el que se entrevista al Comandante placista Luis A. Dueñas, quien había sido hecho prisionero en las acciones de Camarones, se reporta que la estructura de la guerrilla afroesmeraldeña tenía una comandancia unificada en torno a Carlos Concha, quien tenía dos ayudantes directos como Estado Mayor, y estaba además compuesto

por estructuras volantes que respondían a los nombres de sus jefes: Mena, Lastre, Cortez, Proaño. El sitio en el que fue retenido Dueñas constituía el campamento principal de la guerrilla y estaba ubicado en San Mateo, a donde le tomó llegar casi 14 horas caminando y en canoa desde Camarones. Allí Carlos Concha pasaba la mayor parte de su tiempo, recibía la información de un eficiente sistema de espionaje que tenía un centro importante en Tumaco, y a media hora estaba la hacienda La Victoria de la familia Concha, donde su madre Delfina y sus familiares prestaban ayuda a la guerrilla. De acuerdo con el reportaje, Dueñas fue enviado a la Victoria, donde fue atendido por la familia Concha.

Otra de las características de las guerrillas era su carácter binacional, lo que iba en correspondencia con la perspectiva continental del liberalismo radical y del alfarismo, y se reforzaba por el estrecho vínculo entre los afrodescendientes en ambos lados de la frontera. La movilización desterritorializada de los afrodescendientes en las guerrillas esmeraldeñas evoca la "desnacionalización de la imaginación" que Mbembe atribuye a la larga tradición de viajes y desplazamientos vividos por los afrodescendientes desde la colonia temprana que "se prolongará hasta mediados del siglo XX y acompañará a la mayoría de los grandes movimientos negros de emancipación" (Mbembe, 2016:43).

Uno de los actos más evidentes de expresión del vínculo binacional del que se encuentra registro, es el de la fundación en 1910 del "Batallón Vencedores del Cauca", durante la segunda presidencia de Eloy Alfaro. De acuerdo con el reporte del periódico El Tiempo del 15 de abril de 1910, dos días antes, en el Teatro Sucre, se había reunido la colonia colombiana, compuesta por 150 hombres, y habían conformado el Batallón, en lo que el periódico liberal describe como una muestra del

hermanamiento de la causa republicana común de los dos países. También se nombró una comisión encargada de tramitar ante Alfaro que se declarara al batallón como cuerpo de primera reserva. Entre los más sobresalientes miembros fundadores del batallón estaba el capitán Jorge Martínez, quien, junto a Federico Lastre, comandaría muchas de las principales acciones de la guerrilla afroesmeraldeña.

Muchos de los combatientes de las guerrillas no sentían ni siquiera la binacionalidad sino que actuaban en una lógica territorial en la cual la zona de frontera se entiende como parte de un territorio único, que se habita en los términos que el investigador esmeraldeño Juan García llamó "vivir entre ambos lados de la raya". En un sumario que se abrió el 23 de enero de 1915 contra el comandante colombiano Julio Sixto Mena, a quien se acusaba de usurpación de autoridad por haberse declarado capitán de la guerrilla afroesmeraldeña, un tal Francisco Satizábal decía que hacía dos meses lo había visto pasar por Rio Verde, molesto por una herida sufrida en el combate de la Propicia, y que se iba a su casa a descansar. Mena había sido apresado en Tumaco a principios del año 1915, remitido a Pasto y enviado desde allí por el gobierno colombiano. Sin embargo, como se verá, a partir de ese momento las informaciones sobre la presencia de Mena en la guerrilla son contradictorias (ANH, Sumario Julio Mena, archivo gobierno, 1915).

La participación binacional de los combatientes iba más allá del vínculo territorial desarrollado por las comunidades afrodescendientes y tenía un carácter claramente político: el 27 de enero de 1914, en una correspondencia enviada al Ministro de Relaciones y firmada por Modesto Peñaherrera, Ministro de Gobierno, se reporta que en el Carchi se preparaban para controlar la revolución, al tiempo que el encargado del despacho dice "firmo oportuno informar que a pesar de los reclamos

dirigidos a funcionarios de la frontera para obtener una verdadera neutralidad, casi nada se ha conseguido al respecto; ya que siguen pasando colombianos desarmados a incorporarse a la revolución que por fortuna carece de recursos y elementos bélicos" (ANH, Ministerio de Relaciones Exteriores, 1914).

También hubo varios juicios, detenciones y deportaciones de liberales radicales de otros países latinoamericanos que buscaban llegar a Esmeraldas, como el caso del chileno José D. Caviedes, quien portaba un mensaje que decía: "Alza arriba Ecuador: el cañón reivindicador ha sonado en las selvas donde nació la llama del liberalismo ecuatoriano: Esmeraldas, ha sido la primera en erguirse contra la brutal tiranía que oprime y deshonra al país. Imitemos a este generoso ejemplo de civismo" (ANH, Oficio Ministerio de Relaciones Exteriores, 1914).

En un documento del Ministerio de Relaciones Exteriores respondiendo a una consulta del cónsul colombiano sobre represiones a sus connacionales por parte del ejército, se dice que esto ocurre principalmente por la presencia que tienen en el ejército afroesmeraldeño, y se calcula que los colombianos son al menos la quinta parte de los soldados que lo conforman (*Ibid*).

La cercana relación entre el ejército rebelde y las comunidades se revela también en que Carlos Concha fue hecho prisionero en su hacienda, y hay testimonios de que muchas de las transacciones comerciales que apoyaban la revolución se hacían directamente en el territorio; y existen evidencias de que el ejército rebelde contaba con un eficiente sistema de correos con apoyo comunitario que jugó un papel clave en varios de los triunfos que obtuvieron.

En la primera fase de la guerra, la insurgencia afroesmeraldeña continuó dando importantes golpes al ejército placista. A las tropas gobiernistas se sumó el coronel Enrique Valdez Concha, sobrino de Carlos Concha, quien comandaba

el batallón Milagro el 12 de abril de 1914 cuando fue atacado y muerto por la guerrilla. En esa ocasión la tropa gobiernista nuevamente fue víctima del miedo que despertaba entre ellos la guerrilla afroesmeraldeña. Bajo el mando de Federico Lastre y Julio Mena, los guerrilleros obtuvieron una victoria sobre los 1.200 hombres comandados por el propio Leónidas Plaza, y pudieron afirmar así su control sobre toda la provincia. De otro lado, los reportes oficiales que daban a conocer la muerte del coronel Valdez sostenían que los guerrilleros, después del ataque a la tropa gobiernista, ocuparon el Ángel y salieron hacia El Mira, y más de trecientos guerrilleros se tomaron la ciudad de Ibarra el 15 de abril de 1914, obligando a las tropas a retirarse a Caranquis (Exp. 1523 de marzo de 1914, Informe de levantamientos).

Varios hechos muestran cómo la guerrilla afianzó su control territorial en la provincia luego de la ocupación de Esmeraldas por parte del ejército placista. Entre 1913 y 1915 la administración provincial fue declarada en acefalía y en incompetencia administrativa, ya que no fue posible realizar las elecciones programadas para ese año, ni se pudo nombrar el consejo de la ciudad, y el ejército tuvo que responsabilizarse de temas claves como la sanidad para poder controlar epidemias como la fiebre amarilla. El caos administrativo en que había caído la provincia era tan grande que el 8 de febrero de 1915 el tesorero municipal, Luis Castro, envió una carta al Ministro del Interior y Municipalidades pidiendo la exoneración del pago de $ 4.081.39 sucres, porque los trastornos políticos habían impedido hacer efectivos los cobros de las boletas de los impuestos. Según el amanuense, el cobrador había resguardado las boletas en la hacienda Buenos Aires, propiedad del presidente del Consejo Cantonal Carlos Díaz, pero la hacienda había sido saqueada por los insurrectos, quienes además de apresarlo,

le sacaron información y procedieron a quemar la hacienda. El control territorial de la guerrilla permitía incluso el nombramiento o el control de las autoridades rurales, como lo sostiene Francisco Satizabal, quien era considerada una de las personas más influyentes de Rioverde y declararía que desempeñaba la tenencia política de esa parroquia obedeciendo lo que le había ordenado el revolucionario Carlos Concha (ANH, Caja 107 Gobierno).

En los intersticios de la guerra hubo también quienes se aprovecharon para su propio beneficio: antes del desembarque de las tropas de los barcos del gobierno, un grupo de oficiales se enriqueció vendiendo alimentos a los soldados a precios especulativos. Según Moreno (1939:33) la comida que daban a los soldados consistía en agua y arroz, mientras las galletas, el pan, las conservas y otras vituallas se las vendían a precios desmesurados. El rango de los oficiales involucrados en ese comercio debió ser alto, si se toma en cuenta que los propios barcos militares transportaban los víveres, a pesar de que esta era una función de los barcos mercantes, que se encontraban disponibles. Por su parte, en la declaración de Mauricio Hernández en el juicio contra Mena, éste sostuvo que después del combate de la Propicia, el capitán Placencio Castillo (de quien no sabemos si luchaba a nombre del gobierno o de la guerrilla afrodescendiente), había ido a la hacienda de Don Pedro María Navarrete, a decirle que disponía de muchos prisioneros y se los ofrecía en venta como peones, a lo que Navarrete contestó que él tenía los suyos propios y no necesitaba de otros.

La guerrilla afroesmeraldeña también había logrado neutralizar el aparato judicial mediante la quema de archivos, como lo atestigua una carta fechada el 4 de marzo de 1915, dirigida al Ministerio del Interior, diciendo que los expedientes contra los revolucionarios fueron eliminados por éstos cuando se tomaron

la ciudad. Sin embargo, el caos administrativo y financiero no sólo fue implementado por la insurrección sino también por el propio ejército como ocurrió cuando este retomó la ciudad y ocupó la casa municipal.

El ya mencionado sumario abierto contra el comandante Sixto Mena por usurpación de funciones, es un documento que ofrece información interesante sobre la composición de la guerrilla afroesmeraldeña, sobre sus modos de operación y sobre su carácter binacional. Aunque los testimonios pedidos por el poder judicial ecuatoriano buscaban simplemente ratificar la culpabilidad del implicado, lo que explica la parcialidad de la narración, es un documento que revela elementos importantes de la guerrilla. De acuerdo con los testigos, Mena y sus hombres habían impuesto un control territorial mediante flagelaciones, a través del cobro de impuestos indebidos, incluido a los indígenas Cayapa –Chachi– y mediante la extorsión a nacionales y extranjeros. Según el intendente de Policía, los guerrilleros utilizaban distintos mecanismos para el financiamiento de la guerra, como el robo de tagua y su comercialización en Tumaco, así como la venta y comercialización de cueros. Otros testimonios revelan que la guerrilla de Mena se movía permanentemente entre la Tola y Tumaco como si fuera un mismo territorio. La revolución había creado un flujo propio de mercancías, y según varios testimonios de Tumaco llegaban canoas con víveres y mercaderías, hasta Camarones, desde donde las introducían hasta San Mateo y Esmeraldas, a la vez que se producían asaltos y robos a Canoas, y era común el robo de ganado en zonas como Rioverde, Lagarto y Ostiones.

En el sumario, testigos como Enrique Saa, quien había sido yerno de un telegrafista y teniente del ejército, dice que comandantes de la guerrilla afroesmeraldeña como Jorge Martínez, Hermógenes Cortéz, Miguel Villacrés y Tiberio Lemos,

manejaban columnas compuestas entre trescientos y cuatrocientos hombres, aunque para el momento de su declaración calculaba que la revolución contaba en Esmeraldas con unos quinientos. De otro lado, la zona de Tachina estaba a cargo del capitán Julio Prado, quien había sido herido en el combate de la isla del Prado. Los testimonios muestran que los revolucionarios organizaban comisiones encargadas de reclutar gente y ganado, y según la declaración de Roberto Gámez Cepeda, en Paufi había comisiones comandadas por Nicolás Angulo, Segundo Centeno, Manuel Rosero y Mariano Ortiz, que reclutaron cien hombres de los pueblos de Nache, Colope, Chunundé, Ilube y Paufí.

Las acciones de los revolucionarios se daban de manera interconectada entre Esmeraldas y la costa nariñense. Además del carácter fluido del territorio que manejaban los guerrilleros, el internacionalismo se consolidaba en los campamentos a donde llegaban visitas de liberales radicales de distintas partes del continente. En el mismo testimonio de Saa, éste afirma que veía pasar mucha gente por Rioverde hacia el campamento de Carlos Concha, y que la mayor parte eran colombianos, mientras otros testimonios ratifican el flujo de visitantes que iban al campamento y muchos provenían de distintas partes del país ofreciendo sus contingentes para abrir la revolución en otras provincias.

En rigor, la frontera era un espacio donde se vivía intensamente la disputa que liberales y conservadores tenían en ambos lados, y la zona de Esmeraldas funcionaba como un lugar donde se ubicaba la resistencia del liberalismo radical que se oponía al clericalismo colombiano aliado a Pasto y a Tulcán. Un documento que ratifica el carácter fluido de la frontera en la confrontación de liberales y conservadores en ambos países, es el Registro Oficial firmado por Abelardo Moncayo el 31 de marzo de 1900 mencionando el reporte que Eloy Alfaro hacía sobre

las continuas provocaciones y los ataques hechos por las fuerzas armadas colombianas acuarteladas en Ipiales, quienes habían incluso llegado a Rumichaca. En ese reporte, Alfaro decía que los enemigos de las instituciones ecuatorianas se aprovechaban de las revoluciones de Colombia para meterse al Ecuador, y con ironía criticaba unos movimientos conservadores surgidos en el sur del Cauca que parecían más interesados en Ecuador que en la propia Colombia, y que habían decidido dar un golpe en Tulcán apoyados por el clero de Pasto y por migrantes conservadores ecuatorianos.

Las fuentes existentes contradicen las ideas que se popularizaron en canciones folclóricas y narrativas culturales de que las relaciones entre Concha y los guerrilleros afrodescendientes estuvieran marcadas por el paternalismo. Los documentos más bien permiten decir que en la guerrilla las relaciones mostraban unas funciones muy diferenciadas: mientras Concha se dedicó a consolidar las relaciones nacionales e internacionales, las operaciones militares estuvieron a cargo de los afroesmeraldeños, quienes las ejercían con un importante nivel de autonomía. De otro lado, Carlos Concha también daba muestras de confiar en su ejército, como se evidenció en octubre de 1914, en una nota publicada por el Comercio, donde se dice que el Coronel César Virgilio Vaca y el comandante Alberto Moncayo, ambos oficiales veteranos de la Revolución Liberal, habían ido hasta San Mateo, al campamento de Carlos Concha a plantearle su voluntad de asumir los puestos de dirección de la guerrilla, a lo que Concha les respondió dando un incuestionado respaldo a Mena y a Lastre (El Comercio, 17 de octubre de 1914). Vale recordar que, durante la toma de Esmeraldas, el gobierno y el control policial estuvieron en manos del comandante Federico Lastre. De otro lado, testimonios como el de José Liborio Ortiz sostienen que había conflictos y disputas entre Carlos Concha y

algunos de los comandantes, como Hermógenes Cortés, quien en una ocasión luego de una discusión con Carlos Concha, decidió irse a Tumaco y Concha tuvo que llamarlo en tono conciliatorio (ANH, Archivo especial Declaraciones sobre Lastre, agosto de 1914).

En el año 1914 la guerra continuó con gran intensidad, pero poco a poco se fue dando un desbalance favorable al gobierno. El ejército placista en Esmeraldas se hallaba formado por unos 900 hombres distribuidos entre el Batallón Vencedores N. 1, de Reservas de Machala, Babahoyo, Columna Esmeraldas, Vengadores de Valdez, Rocafuerte y Regimiento de Artillería N. 2. Las fuerzas militares se distribuían en toda la ciudad y un número de 25 hombres iba diariamente a la Isla del Prado. Según una nota del periódico El Comercio, a pesar de que la mayoría de los miembros de la tropa estaban "flacos, demacrados y enclencos" y se pasaban entre el hospital y la trinchera, una serie de golpes que habían propinado a la guerrilla, como ocurrió en la Boca (hoy Las Palmas), Canoas y Atacames, les estaban dando más confianza a los gobiernistas. Los reportes de prensa hablan de deserciones, pero también de acciones de "Montoneras" en Guayas y Manabí. Según un reporte entregado por soldados presos que lograron escapar del Campamento de San Mateo, a principios de octubre de 2014 Mena tuvo una presencia fugaz en la Isla del Prado, a donde llegó con 24 canoas planeando tomarse la ciudad de Esmeraldas, pero fue repelido y tuvo que regresar a Tabule. El mismo reporte indicaba que Lastre había pasado la noche en Gatazo convencido de que las fuerzas del gobierno no se moverían (El Comercio, 16 de octubre de 1914).

Otras dos derrotas importantes para los insurgentes ocurrieron en Chamizas y Canoas, y según los reportes de prensa, en ese momento Federico Lastre había asumido el comando general de las guerrillas, ya que Carlos Concha estaba enfermo.

Según el reporte, Federico Lastre intentó nuevamente tomarse la ciudad de Esmeraldas, pero la acción falló y los rebeldes continuaron en posesión de Tachina y Las Piedras (El Comercio, 23 de octubre de 1914). De otro lado, el 28 de octubre, el gobierno reclamó una importante victoria en La Boca, donde hubo un combate de más de seis horas, en el que participaron aproximadamente 300 guerrilleros y, según el reporte, mientras la guerrilla afroesmeraldeña había perdido más de cincuenta hombres, el ejército oficial habría tenido cuatro muertos y menos de diez heridos (El Comercio, 1 de noviembre de 1914).

El 15 de diciembre del mismo año la guerrilla planeaba celebrar el aniversario de la toma de Esmeraldas atacando el sitio denominado La Boca, pero los desertores Ismael Vivero y Gregorio Bustos les convencieron que era más fácil hacer una ataque en Las Piedras, por lo que a las 5 de la mañana Federico Lastre, Hermógenes Cortés y Julio Mena, al mando de 300 guerrilleros intentaron tomarse ese punto, pero el ejército que los esperaba los repelió, dejando más de cien guerrilleros muertos, mientras el resto tuvo que dirigirse hacia Camarones y hacia Tachina (El Comercio, 26 de diciembre de 1914).

El año de 1915 fue fatal para la guerrilla afroesmeraldeña. Según el periódico El Día, el delator Nicanor Bodero envió una comunicación a la comandancia del ejército acantonado en Esmeraldas, en la que les informaba que Carlos Concha se encontraba en la Hacienda San José y que su captura sería fácil pues se encontraba acompañado solamente "por unos diez negros" (El Día, 10 de marzo 10 1915). El 24 de febrero, el Comandante en Jefe de la Plaza de Esmeraldas, envió un telegrama al presidente donde le informaba: "Tengo en mi poder a Carlos y a Julio Concha, sanos y buenos y sin que se les haya vejado ni de palabra; con lo que ha probado el gobierno de esta guarnición que es digno sostenedor de un gobierno liberal que, como el

jefe del ejecutivo, es incapaz de mancharse con sangre de rendidos, por criminales que estos sean". Sin embargo, el mismo telegrama líneas más abajo decía: "Seis de los que custodiaban a Concha murieron; los demás se fugaron" (El Día, 25 de febrero de 1915).

Una nota del mismo periódico al siguiente día, referente a la captura de Concha, señaló que los tenientes Jorge Martínez, Federico Lastre, Julio Sixto Mena y Mendoza se hallaban al frente de contingentes cerca de la ciudad de Esmeraldas, y sostuvo que Lastre estaba con unos cien hombres en Tiaone, mientras Martínez amenazaba con tomarse la ciudad. Sin embargo, el 27 de febrero el mismo periódico dijo que Jorge Martínez y Julio Sixto Mena ya no estaban en las guerrillas porque habían sido detenidos en Colombia, Martínez, en Buenaventura, y Mena, quien había sido apresado a principios de año, estaba en Barbacoas.

Después de su captura, Concha permaneció algunos días en Esmeraldas resguardado en la casa del coronel Rivadeneira, luego de haber sido amenazado de muerte, y se negó a enviar una comunicación a la guerrilla para que se rindieran porque él ponía como condición innegociable la dimisión de Leónidas Plaza. Por decisión suya, más bien se escogió como nuevo comandante a su primo Enrique Torres, lo que produjo fricciones y divisiones dentro de la guerrilla. Al mismo tiempo, los rebeldes se negaron a aceptar la rendición y amenazaron al delegado del gobierno que llegó con las instrucciones de no regresar, ya que ellos habían decidido continuar las acciones bajo el mando de Enrique Torres.

¿Qué conocemos del comandante Federico Lastre? ¿Cómo podemos reconstruir su figura más allá de la criminalización de la prensa y de las narrativas? Lastre, quien fuera durante la mayor parte de la guerra el segundo al mando después de Carlos

Concha, encabezó las principales acciones militares y asumió la dirección de la plaza de Esmeraldas durante la toma del ejército rebelde. Unas versiones sostienen que nació en Concepción, Cantón Eloy Alfaro, el 15 de abril de 1870 (Trujillo, 2006:18) y según Morán de Ojeda (2010), sus padres habían sido trabajadores esclavizados de las haciendas de los Concha. Los registros de la guerra incluyen también los nombres de dos hermanos suyos, Ramón y Ercilio, aunque las referencias al respecto son mucho más escasas y confusas.

Sabemos también que Federico Lastre, al igual que Sixto Mena, había combatido en el liberalismo radical en 1895 (Montaño, 2014), y de ahí el conocimiento y la confianza tan grande que en él tenía Carlos Concha, hasta el punto de llegar a asumir el segundo mando militar en la guerra. Aunque no hay ninguna evidencia, el papel asignado a Lastre permite asegurar que Carlos Concha y él mantuvieron contacto en el fallido intento de revuelta que organizó el coronel Concha luego del arrastre de Alfaro. Sin embargo, Lastre, quien seguramente estaba en Esmeraldas, no aparece mencionado en la lista de participantes del complot organizado por Concha cuando armó en isla de San Ignacio, en la provincia de Guayas, una lancha a motor para conducir a Esmeraldas 400 fusiles para iniciar la contienda. En esta lancha acompañaron a Carlos Concha el Capitán Octavio Montaño y quince hombres de desembarco, quienes iban a ser recibidos por el comandante Víctor M. Martínez, los Mayores Simón Plaza y Miguel Villacrés, y por los Capitanes Samuel Rebolledo, Emiliano Motato, Jorge E Tobar, Pedro Pablo Prías y Juanito Escobar en la punta de Chéveli, al Sur de Esmeraldas. Esta primera tentativa fracasó, la lancha fue apresada antes de zarpar y Carlos Concha fue conducido al panóptico de donde salió a mediados de 1913 a reiniciar el movimiento armado (Moreno, 1939:14-15).

Los testimonios sobre Lastre oscilan entre quienes lo muestran como un gran estratega, con un gran ascendente sobre las tropas, mientras que otros enfatizan en el miedo que producía entre sus enemigos. Como vimos, en la descripción de Moreno sobre el papel que desempeñó durante la ocupación del ejército afroesmeraldeño como jefe militar de la plaza de Esmeraldas, Lastre supo imponer el orden y la justicia en la ciudad a pesar de las difíciles condiciones que implicaba administrar una ciudad bloqueada y en guerra. Otros testimonios resaltan sus capacidades militares y su carisma entre las tropas. La admiración que causaba Lastre entre algunos sectores se evidencia en una descripción del campamento de Carlos Concha, publicada por el periódico El Día el viernes 8 de mayo de 1914, en un reportaje basado en las declaraciones que hizo el Comandante placista Luis A. Dueñas, quien había sido prisionero de los conchistas en el combate de camarones. Cuando el Comandante Dueñas era conducido al cuartel general de Concha, ubicado en San Mateo, "pidió conocer a Lastre, (el mayor Lastre para servir a ustedes) jefe que ha llegado a ser famoso en los anales de la Revolución de Esmeraldas. Llamado por su grado militar, el enorme negro, pie descalzo, busto colosal, cerrado por un elegante capote militar a doble botonadura dorada y gorra blanca sobre la encrespada y ancha cabeza, se acercó al comandante Dueñas y sacándose la gorra le saludó diciéndole al tiempo de extenderle la mano: 'Como está usted, mi jefe'".

Sin embargo, esta descripción humanizada del oficial Lastre pronto fue opacada en el mismo reportaje, cuando se hizo referencia a la importante labor de espionaje que hacían los guerrilleros. Dado el poco tiempo que estuvo Dueñas en el campamento, sólo podrían ser prejuicios estereotipados los que le llevaron a decir que "las órdenes del jefe revolucionario son fielmente cumplidas gracias al dominio absoluto que ejerce sobre

sus subordinados y el cariñoso respeto que esta gente primitiva abriga por 'ñó' (señor) Carlos, sumisión y afecto tradicionales en aquella región hacia la familia Concha, aumentado éste por la creencia en que se encuentran de que la invasión del ejército es contra su provincia" (El Día, 8 de mayo de 1914).

De Federico Lastre encontramos registros de sus movimientos en agosto de 1914 en el norte de la provincia, cuando se desplazaba continuamente entre los ríos Tiaone y Esmeraldas hasta San Lorenzo. En el ya mencionado expediente contra Mena varios testimonios sostienen que después de la recuperación de la plaza de Esmeraldas por las fuerzas gobiernistas, Lastre tuvo como prioridad volver a tomarse Esmeraldas, para lo cual organizó una columna en el río Teaone, cercano a la ciudad, con más de trecientos hombres, lo cual, sin embargo, no pudo concretar. En el mismo expediente se revelan algunas de las acciones que hizo en la organización del combate de la Propicia el 5 de mayo de 1914, cuando dieron un fuerte golpe a las tropas gubernamentales, luego de que la guerrilla afroesmeraldeña había sido desalojada de la ciudad. Testimonios que aparecen en el expediente hablan de que Federico Lastre había organizado comisiones, reclutando gente en un campamento ubicado en San Mateo, desde donde se desplazaron al Taone, donde tenían un importante apertrechamiento de rifles y municiones. En estas declaraciones se describe a Lastre ordenando que amarraran a los reclutados.

Por su parte, Segundo Luis Moreno en *La Campaña de Esmeraldas* pone especial énfasis en el pánico que levantaba Lastre entre las tropas y la oficialidad gobiernista. Al describir la victoria que los afrodescendientes tuvieron el 12 de abril de 1914 en Camarones, Moreno dice: "Era el 12 de abril, –domingo de Pascua de Resurrección– ya pasado el mediodía, cuando la tropa del Gobierno vadeaba sin dificultad el estero

de Colope, porque recién comenzaba a subir la marea. El coronel Valdez –Jefe del Estado Mayor– marcha a vanguardia con el Batallón Milagro, al que seguían la Columna Andrade y el Batallón Vencedores. ... Cuando le faltaba menos de dos kilómetros para llegar a Las Piedras, esto es, a la bocana misma de la ría de Esmeraldas, recibe los primeros disparos de sus enemigos que se encontraban perfectamente atrincherados en la selva, en donde habían formado dos líneas paralelas para el ataque. Las primeras víctimas fueron el Coronel Valdez y sus ayudantes que –como ya indiqué– marchaban delante de sus tropas y cayeron muertos en el campo... En tan apremiante situación asegúrase que cierto Capitán del Batallón Vencedores, dando la espalda al enemigo, corrió gritando: '¡Los Macheteros!' Este alarmante grito introdujo primeramente el desorden y luego el pánico en las filas de los gobiernistas, y todos emprendieron la fuga hacia el norte, por la playa, encontrándose con que los esteros estaban invadeables. Entonces se pusieron como a revolotear desesperadamente, y todos, después, se echaron al océano con su trozo de balsa o de cualquier otra madera, prefiriendo morir ahogados o en las fauces de las fieras marinas, antes de caer en manos de los macheteros, quienes, en efecto, habían dado comienzo a su labor exterminadora" (Moreno, 1939:40-41).

En su narración, Moreno describe sarcásticamente cómo algunos jefes y oficiales del Ejército Constitucional temblaban de terror al ser destinados a Esmeraldas, ante la terrible fama que habían ganado los macheteros. En muchos casos, miembros del ejército una vez llegaban a Esmeraldas decían enfermarse para evitar contactarse con los guerrilleros, pidieron la baja, "y se marcharon porque no podían más con el fantasma de los 'negritos', aunque jamás llegaron a verlos ni quiera de lejos, y comenzaron a respirar normalmente sólo cuando la nave levó

anclas" (Moreno, 1939:45); luego establece una conexión muy interesante entre el bombardeo del 11 de febrero de 1914, el hecho de que las tropas no desembarcaran, y el miedo de las fuerzas gobiernistas ante las guerrillas afrodescendientes; pero aún más, en su explicación conecta el mismo miedo con la actitud expoliadora que tuvo la tropa oficial una vez entró a la ciudad en marzo de 1914. En su informe también muestra cómo Federico Lastre usaba con sorna la imagen que se había creado sobre él y sobre los macheteros. En la firma del acta de capitulación que precedió a la entrada de los guerrilleros a la ciudad de Esmeraldas, el 14 de diciembre de 1913, según Moreno "cuando en Chinca estaban reunidos los jefes de Gobierno y de los rebeldes para redactar el acta de capitulación, algunos de aquellos –aterrados con lo que oyeron referir de Lastre y la columna de macheteros– le decían al coronel Concha: 'mi coronel haga usted el favor de ordenar que el negro Lastre no aparezca por aquí mientras arreglemos este asunto'; y el negro Lastre, vendada la frente herida y apoyado por allí a un pilar de la casa, mostraba sus dientes alabastrinos al reírse del vano temor de sus adversarios cogidos de pánico" (Moreno, 1939:24).

Federico Lastre mantuvo un protagonismo durante todo el tiempo que duró el conflicto. Avanzada la guerra, los rebeldes estaban sufriendo importantes golpes como aquel en que se produjo la prisión de Carlos Concha, en enero de 1915; sin embargo, aún seguían propiciando golpes relativamente importantes al ejército oficial durante el final del período de Plaza y el inicio del nuevo gobierno de Alfredo Baquerizo Moreno (1916-1920). De igual manera, se produjo el cambio de mando dentro de la guerrilla y Federico Lastre, quien ocupaba un puesto decisivo, decidió retirarse ya que estuvo en desacuerdo con que se entregara el comando a Enrique Torres, un primo de Carlos Concha, recién incorporado al movimiento (Periódico El Día,

miércoles 10 de marzo de 1915). Federico Lastre prefería que el comando recayera en Julio Mena, y además había defendido al capitán Manuel Rosero, un oficial negro que se había insubordinado contra Torres (César Hernández, información personal; Gutiérrez Concha, 2001).

Antes de continuar con el análisis de la figura de Lastre, hay que preguntarse por qué aparece nuevamente Julio Sixto Mena, si otros informes dicen que había sido capturado a principios de año en Colombia. ¿Se había escapado? ¿Eran falsas las noticias sobre su apresamiento? La pregunta no es trivial si se tiene en cuenta que en el Informe del Contralmirante Carlos Monteverde Granados, titulado *La Marina de Guerra en la Campaña de Esmeraldas 1913-1916*, se sostiene que en la reunión que se dio para reemplazar a Carlos Concha, después de su captura, se dice que el nuevo jefe Enrique Torres "dio su voto por el Comandante Julio Mena, quien no estuvo presente" (Monteverde Granados, 184:1993), y más adelante, que la última acción significativa de la guerrilla afroesmeraldeña ocurrió el 14 de septiembre de 1915 en Rioverde, y "los revolucionarios que estaban comandados por el jefe Julio Mena fueron desalojados de sus trincheras y obligados a retirarse al interior de la selva" (Monteverde Granados, 184:208). ¿Qué sucedió entre la prisión de Julio Sixto Mena, su reincorporación a la guerra afroesmeraldeña y su inserción a la policía de Esmeraldas, tal y como lo notifica Gutiérrez Concha (2002)? Es algo que las fuentes no nos permiten responder.

Regresando a Lastra, podemos ver que las referencias que se hacían sobre él acentuaron el racismo luego de la caída de Carlos Concha. En una nota consignada en el periódico *El Día* del 21 de marzo de 1915 se lee: "Se han enviado muchos emisarios nuestros al campamento enemigo, con el fin de ver si se someten y evitar así la inútil efusión de sangre; pero todo esfuerzo

es inútil porque el negro Lastre, que es el capataz, Medardo Cevallos, un tal Mayor Zúñiga, Eladio Andrade y Rayo, descendiente del matador de García Moreno, se niegan a entregarse, porque están creídos que la revolución está triunfante en la República, y que pronto saldrán de la montaña a ocupar los ministerios, las gobernaciones de provincia y las jefaturas de zona [...] Ya ve mi querido amigo que no es fácil la disolución de los negros que se encuentran remontados y bien emparapetados en los bosques. Mucho les hemos tentado con desembarques continuos en Ostiones, Río Verde, Camarones y la Tola; pero son muy flojos, huyen apenas notan la presencia del ejército constitucional, corren como armadillos y se sepultan monte adentro. Son como esas fieras selváticas que huyen a la presencia del cazador, y si atacan es cuando lo encuentran dormido [...] No cederán así no más los revolucionarios, en razón de que todos son criminales y limpios de monedas, a quienes les conviene vivir con la careta de revolucionarios, para matar sus hambres y continuar dedicados a consumar todo tipo de crímenes, ya que esa es su profesión" (El Día, 21 de marzo de 1915).

Incluso antes de la caída de Concha, hubo descripciones sobre Lastre como un tenebroso bandido, que incluso lo atemorizaba a él mismo: "Concha reunió a los jefes para deponer las armas; mas todos acceden y sólo Lastre se impone, quien hoy tiene mando supremo. Concha le tiene miedo (El Telégrafo, 8 de enero de 1915).

Las narrativas dominantes sobre los guerrilleros negros y los mulatos los despolitizaba del todo. De hecho, la continuidad de la rebelión, resuelta mediante deliberaciones luego de la captura de Concha, era otra prueba de la falsedad de las imágenes construidas sobre los negros y los mulatos como simples sometidos a la voluntad caudillista. Sin embargo, después de la caída del máximo líder, en las descripciones que se hicieron

sobre los guerrilleros, éstos fueron reducidos a la categoría de bandoleros dedicados al pillaje. Dado el énfasis que se colocaba en que los negros y mulatos estaban en la guerra por una devoción servil hacia *su señor "ño Carlos"*, una vez este fue hecho prisionero la continuidad de su participación en la guerra sólo sería comprensible como expresión de la malignidad de esos sectores. Por esto, luego de la prisión de Concha, Federico Lastre perdió la mínima legitimidad que tenía cuando pertenecía a las guerrillas de *Don* Carlos Concha. En su nueva condición era un negro bandolero, lo que explica la particular saña con la que fue muerto a mediados de 1915. Cuando fue encontrado junto a una pequeña guardia que lo acompañaba, fueron baleados mientras dormían; estando heridos fueron apresados y los dejaron morir desangrados (Gutiérrez Concha, 2001; Pérez Concha, 2009:177). Como cuenta Gutiérrez Concha, de acuerdo con una nota del Comercio, "Lastre, Rosero y Ortiz se trasladaron al sur de la provincia y formaron una pequeña escolta con unos pocos fusiles que consiguieron en esos lugares, de algunos soldados desertados. Así siguieron viviendo por su cuenta, claro, utilizando la bandera conchista. Cuando un día Lastre y Ortiz incursionaban por Daule (en Esmeraldas), pueblecito frente a Cojimíes, llegaron tropas del gobierno [...], los asaltaron por la noche y los abalearon mientras dormían, hiriéndolos y haciéndolos prisioneros; a Lastre lo estropearon tanto que amaneció muerto en la bodega que le habían señalado como prisión; a Ortiz, lo llevaron a Guayaquil y le amputaron la pierna herida; Rosero disolvió los pocos hombres que tenía y se puso a buen recaudo (El Comercio de Quito, enero a agosto de 1915. En: Gutiérrez Concha, 2001:197).

En contraste con lo ocurrido con Federico Lastre, cuando Carlos Concha había sido reducido, apresado y conducido a Quito, en el partidero del Valle de los Chillos lo había esperado

ni más ni menos que el propio presidente Leónidas Plaza, quien lo condujo en su propio auto hasta la prisión, y ya estando en la Dirección de Cárceles "charlaron los viajeros durante veinte minutos más o menos, sobre tópicos amenos: viajes, literatura, finanzas, petites femmes..."; y como se vio, recibió un indulto cuando éste terminó su gobierno. El trágico final de Federico Lastre, en contraste con lo ocurrido con Carlos Concha, ejemplifica el deliberado proceso de eliminación simbólica y física de los afrosesmeraldeños en las narrativas de construcción de la historia nacional.

La Guerra de los Afroesmeraldeños tuvo un impacto muy fuerte en la narrativa regional y los literatos regionales de la primera mitad del siglo XX crearon un importante patrimonio cultural que ha contribuido tanto a llenar los vacíos y los silencios en torno a la participación de los afrodescendientes en la construcción de la nación, así como a definir el lugar de la literatura afrodescendiente en las experimentaciones vanguardistas que se dieron en el país entre los años 30 y los 50.

A partir del análisis contrastado de las novelas *Cuando los guayacanes florecían* y *El último río* de Nelson Estupiñan Bass, y *Juyungo* y *El espejo y la ventana* de Adalberto Ortiz, se mostrará como la Guerra de los Afroesmeraldeños se convirtió en una experiencia que permitió a estos dos narradores reflexionar de manera divergente sobre el problema del racismo en el Ecuador, a reconsiderar el papel de los afrodescendientes en la nación, al tiempo que contribuían a llenar los vacíos en torno al silencio y la invisibilización que se ha hecho de la Guerra de los Afroesmeraldeños.

Como se verá, Nelson Estupiñán asume las tesis de que la Guerra de los Afroesmeraldeños fue una manipulación caudillista de parte del liberalismo, al tiempo que asume una posición ambigua respecto al racismo, al que retrata a través de un drama

solipsista del principal personaje de *El Último Río.* En contraste, Adalberto Ortíz a través del personaje principal de la novela *Juyungo* y de la auto-reflexión de la novela *El Espejo y la Ventana,* coloca la guerra de los afrodescendientes en el centro de la nación y explora el racismo como un problema inscrito en el marco de relaciones intersubjetivas marcadas por la asimetría. Al combinar la reflexión sobre el racismo y la política nacional, y al colocar al racismo en un contexto que valora tanto la subjetividad como las relacionales intersubjetivas, Ortiz ofrece un tratamiento del racismo opuesto a la mirada solipsista de Estupiñán Bass, y propone una forma de universalismo situado, evocativa del republicanismo negro y de la noción de doble consciencia de Du Bois.

GUERRA Y CONTIENDA CULTURAL: RACISMOS Y UNIVERSALISMO SITUADO

Como lo han señalado varios investigadores, en el contexto posterior a la revolución liberal hubo un debate nacional que articuló las nociones de libertad y autonomía individual al tema de la raza. Muchos de los criterios que se construyeron alrededor de las poblaciones afrodescendientes funcionaron como dispositivos ideológicos que se opusieron a los legados del republicanismo, los neutralizaron y sirvieron para contener los reclamos de participación política que los afrodescendientes formulaban al menos desde fines del siglo XVIII (Sanders, 2009; Rueda, 2010; Morelli, 2016; Scott, 2000).

Si bien en el Ecuador el racismo que frenó los avances liberales se concentró principalmente en torno a la población indígena (Prieto, 2004), tanto el silencio como las imágenes estereotipadas que se construyeron en círculos intelectuales sobre los

afrodescendientes, hicieron explícitos los intentos de deslegitimar su protagonismo en la construcción de los modernos Estados nacionales. En muchos casos estos discursos fueron construidos por intelectuales afines al liberalismo, como puede verse en el texto *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano* de Alfredo Espinoza Tamayo, publicada por primera vez en 1918 y considerada la obra fundadora de la sociología ecuatoriana. Al referirse a la mezcla racial con los negros, Espinosa sostiene: "Están de acuerdo casi todos los sociólogos en pronunciarse contra la mala influencia que su mezcla con las demás razas ha ejercitado para la constitución del tipo sudamericano, aportando caracteres psicológicos y cualidades mentales inferiores. Esta influencia es notoria y se hace sentir en las diferentes regiones que existen en Ecuador, ya que las clases inferiores sobre todo en la región caliente, está en su mayor parte compuesta por zambos y mulatos, en tanto que la raza india predomina en la región alta, quizás esa sea una causa más del regionalismo que existe en Ecuador" (Tamayo, 1979:166).

En esta obra Espinosa Tamayo construye una imagen de los afroesmeraldeños que habían protagonizado la construcción de la nación liberal mediante rasgos de criminalidad, primitivismo y violencia, que considera constitutivos de su realidad social y política: "Los negros se sublevaron diseminándose por la provincia que siempre había sido poco poblada, pasaron a cuchillo a sus habitantes y se establecieron en ella, siendo después muy difícil a los españoles el someterlos a la obediencia; otros, principalmente los que ocupan las cabeceras del río Santiago, provienen de los esclavos que trabajaban en las plantaciones de los valles calientes de la provincia de Imbabura y que al recibir su libertad por la ley de 1853 trasmontaron la cordillera y se establecieron en las poblaciones de Carondelet y Uyumbi. Estos últimos, viven en un estado semisalvaje y apenas si han

conservado nociones de la religión cristiana. Se ocupan en lavar oro y sólo con escasa frecuencia bajan a las poblaciones de la desembocadura del río" (Tamayo, 1979:166).

La descripción de Espinosa Tamayo aparece como un claro ejemplo de negación de la coetaneidad, donde se describe a los afroecuatorianos como marginales a los acontecimientos históricos nacionales, como receptores pasivos de la libertad y naturalmente proclives a vivir en los márgenes del espacio y del tiempo presente. Junto a esto formula una descarnada apelación al racismo que le sirve para evaluar el papel degenerante de los afrodescendientes en la nación: "Raza servil, creada en la esclavitud, sin embargo, la más levantisca y exaltada, al mismo tiempo la menos apta para incorporarse a la civilización, tiende a desaparecer más fácilmente que la aborigen, absorbida por las demás. Pero dejando como secuela el mestizaje que ejerce a la larga distancia su influencia en la constitución definitiva del cuerpo de la nacionalidad" (Tamayo, 1979:166).

La mirada estereotipada que alimenta el racismo y la deslegitimación de los actos políticos de los afrodescendientes, tiene una profunda continuidad en el pensamiento social ecuatoriano, como lo evidencian afirmaciones que haría unos años después José de la Cuadra, una figura clave en la conformación de las narrativas que crearon un lenguaje de base popular. Así, sostiene en su texto *El Montubio Ecuatoriano* que "en la ya dicha provincia de Esmeraldas, se cuentan unos quince mil negros, me refiero a los de raza pura. Son descendientes de esclavos traídos por los españoles unos, y otros, de colonos que cuando los ingleses actuaban sus crecidos intereses en Esmeraldas, vinieron de las Antillas. La mayor parte de estos negros están incorporados a la economía nacional. Unos cuantos han tornado al primitivismo, en un curioso proceso de regresión social. De estos se dice que se han alzado, y se los llama negros 'alzados' equiparándolos a los animales que han desconocido el imperio del hombre, como reza nuestro código civil" (De la Cuadra, 2003: 859).

La continuidad de los estereotipos se evidencia hasta muy tardíamente, como se puede ver, por ejemplo, en la obra del intelectual esmeraldeño Julio Estupiñán Tello, *El Negro en Esmeraldas,* publicada por primera vez en 1967, de gran importancia regional, en la cual afirma, entre otras cosas, que la presencia negra fue un retroceso para las culturas indígenas de la provincia, y que las contribuciones de los afrodescendientes se limitan a la ferocidad y a la valentía, que les permitió lograr la libertad (Estupiñán Tello, 1967:18); y que los afroesmeraldeños provenientes de Colombia, vinieron portando su retraso cultural; y los define como ineptos para el trabajo, como holgazanes, dedicados a la fiesta y a la borrachera, lo que se les facilita por la prodigalidad de la naturaleza donde viven. En su perspectiva los afroesmeraldeños habrían representado muy poco para la cultura nacional a excepción de su carácter levantisco, mientras a la guerra de 1913-1916, sólo le dedica una frase para decir que participaron en ella porque fueron engañados (Estupiñán Tello, 1967:19).

¿Cómo se expresan en la narrativa las tensiones entre la tradición emancipadora y republicana y los grandes legados de un racismo estructural contra las poblaciones afrodescendientes? Para ofrecer una respuesta a este interrogante, conviene explorar el papel de la racialización en las narrativas de Nelson Estupiñán Bass y Adalberto Ortiz, que ofrecen lecturas contrastantes de la Guerra de los Afroesmeraldeños, así como en la crítica literaria que se ha formulado en torno a estos autores. Como veremos, la novela *Cuando los guayacanes florecían*, en la cual su autor, un escritor próximo al partido socialista y a la izquierda propone una lectura escéptica de la guerra en la cual

los afroesmeraldeños que participaron son descritos como una masa manipulada, ignorante, sanguinaria y definida por impulsos primarios, marca un explícito distanciamiento de la tradición republicana popular por parte de un intelectual de izquierda. A través de su obra Estupiñán reafirma una serie de tópicos raciales en su intento de deslegitimar los legados del liberalismo radical, al construir la Guerra de los Afrodescendientes como la manipulación de los sectores populares por parte de una elite liberal desconectada de sus luchas. Como veremos, en la novela *Cuando los guayacanes florecían,* sólo al final, cuando aparece una izquierda consolidada, se abre una ventana que permite vislumbrar una mayoría de edad para los sectores populares, y sólo en ese momento se podría diseñar estrategias de lucha que representen sus intereses y que disipan el problema racial. De igual manera en la novela *El ultimo río,* Estupiñán trata la problemática racial desde un personaje, José Antonio Pastrana, un veterano de la guerra que ejerce el poder aprovechando ciertos privilegios que adquirió en ella, y con un complejo racial mediado por el resentimiento y la sexualidad. Como veremos, el problema racial se describe desde los complejos del protagonista expresados de manera solipsista, cerrando toda posibilidad de abordarlo en su dimensión social, política y simbólica.

En contraste, la novela *Juyungo* de Adalberto Ortiz reconoce el papel fundamental que tiene en la nación la Guerra de los Afroesmeraldeños, retratado a través de la trayectoria de Ascensión Lastre, un personaje que representa a un sobrino del líder afroesmeraldeño Federico Lastre; mientras el *Espejo y la Ventana* muestra el complejo crecimiento autoral de un intelectual afrodescendiente, íntimamente vinculado a la guerra, lo que le da a la novela un rico y complejo componente autobiográfico. En ambos casos, el racismo y la conciencia racial se abordan desde una dimensión social e intersubjetiva.

NELSON ESTUPIÑÁN, *GUAYACANES* Y LA GUERRA AFROESMERALDEÑA

La novela *Cuando los guayacanes florecían**, del escritor afroesmeraldeño Nelson Estupinán, es considerada como la obra que describe la guerra de la manera más pormenorizada (Richards, 2002); fue editada por primera vez en 1954 y forma parte de los textos clásicos de la narrativa ecuatoriana. La novela describe a la guerra como una confrontación entre representantes de los sectores populares: por un lado, campesinos e indígenas de la sierra, que conformaban el ejército oficial, y del otro, negros afroesmeraldeños y conciertos de la costa, que conformaban la guerrilla afroesmeraldeña; y como la expresión de las más profundas inhumanidades, especialmente por parte de la guerrilla, y un acontecimiento que no produjo ninguna transformación real sino que, más bien, afianzó el poder de las antiguas élites que sellaron una alianza con los nuevos sectores que se enriquecieron por el conflicto. La participación de los sectores populares se habría dado por la manipulación de las élites, y sólo al final de la novela, con la aparición de un pensamiento de izquierda, se abre la opción de que los sectores populares asuman un programa que represente sus intereses. Así, la novela establece una distancia entre la izquierda y el liberalismo radical o entre las luchas del presente histórico en el que la novela es narrada, donde ya existen los partidos socialista y comunista, y el pasado de las luchas lideradas por el radicalismo.

Guayacanes empieza reproduciendo el manifiesto de Tachina, firmado por Carlos Concha el 27 de septiembre de 1913, y seguidamente coloca un prefacio extraído de la *Historia de la República* de Oscar Efraín Reyes, en la que se hace una sombría

* De ahora en adelante *Guayacanes*.

descripción y se resalta el mal que la guerra habría producido en el país: "Plaza llevaba buen camino. Pero advino enseguida una revolución –la del coronel Carlos Concha, en Esmeraldas en nombre de reivindicaciones alfaristas– y todo el dinero destinado para maestros de escuela y mapas y libros de textos, pasó a incrementar los fondos del ejército que debía acabar con esa revolución... Mientras tanto, el Coronel Carlos Concha, si no pudo derribar al gobierno del General Plaza, se dio el lujo de mantenerlo en constante alarma [...] No fue, la 'Campaña de Esmeraldas', siquiera una lucha breve y decisiva, sino una serie de sorpresas, emboscadas y asesinatos a mansalva, en el corazón de las selvas. Como en toda revuelta sangrienta, verdaderos facinerosos pudieron encubrir con el pretexto político sus delictuosos instintos, y simples tipos de presidio, se convirtieron, así, en capitanes y comandantes 'revolucionarios'. La agricultura [...] quedó arrasada y perdida, porque cosecheros y sembradores habían sido incluidos en las huestes destinadas a cercenar, a machetazos, cabezas serranas. Es este uno de los episodios más sombríos y odiosos de nuestra turbulenta 'política de reivindicaciones'" (Estupiñán Bass, 1987:1).

El prefacio extraído de la obra de Reyes es clave porque en gran medida es la línea que marca la perspectiva que la novela tiene sobre la guerra: la revolución liberal y la guerra afroesmeraldeña que sobrevino fueron procesos impulsados por agentes externos a la región, en los cuales los afroesmeraldeños que participaron son retratados como un conjunto de personajes que desconocen todo de la revolución y entraron a ella por la manipulación de los líderes.

La novela arranca con una reunión en la zona rural de Esmeraldas, entre el Capitán Guayaquileño Pincay, quien comandaría regionalmente la sublevación contra el gobierno de Plaza, y un grupo de exconcertados a quienes les informa sobre

la muerte de Alfaro y les increpa sobre la necesidad de tomar venganza. Los ex concertados habían sido llevados hasta la reunión por el "sargento Mina", apellido que evoca claramente a Sacramento Mina, otro de los importantes líderes de la guerrilla, quien es descrito como un negro grande, vestido sin zapatos, que trataba con violencia a los exconcertados y los manipulaba buscando su adhesión a la guerrilla a través del recurso al regionalismo costeño contra los serranos. En esta reunión la audiencia muestra poco interés en la política y expresa su desconocimiento sobre la revolución liberal, a pesar de que ésta, en rigor, estaba ocurriendo aún, protagonizada por los mismos afroesmeraldeños. Así, según la novela, 'pocas veces oyeron hablar del General Eloy Alfaro, Alberto Morcú recordaba haber oído decir en cierta ocasión que era un general que se comía a los curas...'" (Estupiñán Bass, 1987:86).

El interés de la audiencia por el discurso del comandante sólo es captado cuando apela a su odio contra los serranos y a su valentía, después de que les ha dado una buena cantidad de licor. Un detalle resulta crucial en el desarrollo de la novela: en medio de la reunión hizo su aparición Doña Jacinta, una hacendada que llega a reclamar por tres concertados "suyos" que estaban en la reunión y que serán personajes principales de la novela: Alberto Morcú, Juan Cagua y Miguel Baguí. En este capítulo, el capitán Pincay y Doña Jacinta discuten respecto de la libertad de los concertados, quienes escuchan con pasividad y a distancia, señalando así la incomprensión que ellos tienen respecto al tema de su libertad, mostrando que para los subalternos de Esmeraldas éste no es más que es un concepto vacío. En medio de la disputa, el capitán Pincay, interesado principalmente en garantizar que los concertados entren a las guerrillas alfaristas, les hace una entrega solemne de su libertad, recordándoles que tienen que defenderla en el campo de batalla, y así logra reclutarlos como

un gesto de agradecimiento. Significativamente, Doña Jacinta se retira, no sin antes advertir que las cosas se revertirán y ella volverá a tener el control de los peones recientemente manumitidos. En esta escena, la libertad de los concertados se resuelve como una negociación entre dos fuerzas que están por encima de ellos.

Posteriormente, la novela narra la entrada de las tropas oficiales a la plaza de Esmeraldas, donde saquean, y desde la cual dirigen expediciones contra los rebeldes hacia el espacio rural de la provincia, que aparece habitado por pobladores negros desinteresados de lo que ocurre, y donde la violación de las mujeres es el único aliciente de los soldados gobiernistas estimulados por el trópico: "Era la tierra, llena de ríos y de sol, lujuriante y diabólica la que había metido el incendio en la sangre de estos pobres soldados" (Estupiñán Bass,1987:101).

Después de la primera confrontación, aparece muerto entre las tropas gobiernistas Gabriel Simbaña, un concertado serrano que había ido a luchar a Esmeraldas para conseguir su libertad. Esto se sabe porque portaba una carta en su bolsillo, cuando fue muerto en una batalla con los exconcertados Morcú, Cagua y Baguí. Los tres esmeraldeños, iletrados, descubren después que el escrito que le despojaron a Simbaña era su carta de libertad, la cual certificaba que había dejado de ser concertado. Este episodio les hace reflexionar sobre la similitud de los combatientes, como sectores manipulados por el gobierno y por las élites liberales, en un momento de la novela donde por única vez se propone indagar sobre el significado político y existencial de la guerra, más allá del estereotipo de la criminalización.

La venganza se construye como el principal motivo de la participación de los afroesmeraldeños en la guerra, como claramente se ve en un aparte en el que las tropas gobiernistas torturan y violan a la mujer de Baguí, creando así las condiciones

para hacer de este personaje un "conchista" violento, sanguinario y vengativo. En otro lado se lee que luego de un macabro acto de los gobiernistas contra unos esmeraldeños, estos "quedaron exánimes. Cien latigazos que los hicieron retrocederse (sic) cerca de los excrementos sanguinolentos. Pieles rayadas con su propia sangre, por las cuales, desde ese rato, aunque en medio de crueles sufrimientos, empezaban a brotar manantiales del odio que meses más tarde desembocarían en la vorágine del 'conchismo' sanguinario, sordo a las peticiones de clemencia de los soldados rendidos, con una piedra clara por corazón y un norte sombrío: la venganza" (Estupiñán Bass, 1987:104).

En otro capítulo, la novela desarrolla su propia versión de la derrota que sufrió la tropa gobiernista en el Guayabo, ficticiamente denominado el Mango. Mientras las fuentes históricas señalan que los afroesmeraldeños engañaron a los gobiernistas haciéndolos emborrachar para aprovecharse al día siguiente de su condición, la tropa más bien se emborrachó al aceptar el agasajo que les ofreció un fabricante de licor y agricultor colombiano, llamado Pedro Escalante. El ataque propiciado por los guerrilleros en el Mango, acentúa el carácter atemorizante de los negros macheteros, como se ve después de una emboscada con armas de fuego, cuando "una espesa nube de negros macheteros, veloces, saltando sobre los matorrales, descendió del cerro. Venían nerviosos, acezantes, sedientos de sangre, con sus machetes resplandecientes en alto, agitándolos como banderas de venganza" (Estupiñán Bass, 1987:115).

En la novela hay una caracterización permanente de las acciones de la guerrilla afroesmeraldeña como actos criminales. Uno de los guerrilleros es Ercilio Sánchez, quien había sido inducido por su padre a delinquir y había formado parte de la tenebrosa banda de Los Pelacara, que varias fuentes refieren como un grupo de despiadados criminales que a principios del

siglo XX asaltaban por los ríos de Esmeraldas y quitaban la piel de sus víctimas para que no fueran reconocidos. Ercilio, tenía por sobrenombre "El Pelacara", y sería un miembro de la guerrilla afroesmeraldeña, en la que se encontraba a gusto con los otros "bandoleros conchistas".

De igual manera, la corrupción y los negocios sucios son descritos como inherentes a la revolución: Miguel Baguí, se alía con Don Rodrigo Medrano, un funcionario blanco que se había enriquecido manejando ilegalmente la nómina de los soldados gobiernistas, y quien recibía los salarios de los militares muertos, a los que mantenía en la nómina. Baguí hizo una sociedad ilícita con Medrano, quien invirtió el fruto de su corrupción en tierras y terminó de gobernador de Esmeraldas al finalizar la guerra. Baguí robaba vacas a nombre de la revolución y las llevaba a las tierras de Medrano, y establecieron así una sociedad que terminó con su asesinato y el de un sobrino suyo negro, quien osó pretender a la hija de Medrano. En un momento en el que reaparece el capitán Pincay, afectado por la tisis en clara evocación a Carlos Concha, le dice a Baguí y a los otros ex conciertos que lo que hacía Medrano era una práctica generalizada entre las tropas revolucionaras, y era imposible de controlar.

Las pocas referencias que la novela hace de Federico Lastre lo muestran como un guerrillero violento, despiadado, sanguinario, además de mujeriego y con una debilidad especial por las mujeres blancas, el cual, si decidía, las hacía suyas del modo como fuera necesario. "Pero volviendo al sargento Lastre, ¡Hombre verraco que era! ¡Y qué mujerero el maldito! Por una hembra blanca daba la vida. Bueno, el refrán dice: 'Al negro le gusta la pierna blanca'. A hembra que le ponía el ojo, era hembra de él..." (Estupiñán Bass, 238:1987).

De hecho, sobre Lastre la novela hace una especie de sanción moral vinculada a sus hábitos sexuales. Uno de los personajes

es un serrano que se asocia con la degradación social en la que cae Esmeraldas luego de la guerra afrodescendiente. Se trata de El Bachiller, quien vivía incestuosamente con su esposa y sus hijas, y es equiparado a Lastre por sus supuestos hábitos sexuales. Haciendo referencia al momento de la captura de Lastre, la novela relata: "Figúrese que cuando lo cogieron en Daule estaba en una casa donde vivía con dos hermanas... El Bachiller le dice que él le gana porque vive con dos hermanas y con la madre..." (Estupiñán Bass, 1987: 258-259).

La novela narra que inmediatamente después de los sucesos de la Cruz Roja, Federico Lastre, a pesar de ser consciente del destino que les esperaba, le ordena a Baguí que lleve unos prisioneros donde un teniente Rentería, quien los entregaría a los macheteros para que uno a uno les cortaran la cabeza. El vengativo y sanguinario Baguí, quien llegaría a ser ascendido a sargento, era un seguidor fiel de Lastre.

En un aparte donde relata la detención de Carlos Concha, la novela asume claramente su repudio a la revolución, describiendo que el pueblo de Esmeraldas aclamaba a los captores del líder liberal, a la vez que fabrica la imprecisión histórica de que, al momento de su captura, Carlos Concha pidió la rendición de los guerrilleros; y describe a Lastre como un obstinado que continuó la guerra desobedeciendo las órdenes del jefe. Como vimos, en términos históricos, Lastre efectivamente estuvo en desacuerdo con la elección de Enrique Torres, pero su asesinato ocurrió antes de que Concha llamara al fin de la guerra en septiembre de 1916, luego de que Leónidas Plaza Gutiérrez salió de la presidencia del país, y Alfredo Baquerizo Moreno la ocupó: "Corrían los rumores de que el coronel Carlos Concha, jefe de la asonada, había sido tomado prisionero en Teaone, por uno de apellido Bodero, que habían ido al mando de Benicio Reyes. Que una vez capturado el coronel Concha había lanzado

su última proclama ordenando a sus partidarios deponer las armas, lo que había sido rechazado de plano por el sargento Lastre y otros jefes de la revuelta. Que, a la entrada a la ciudad de Esmeraldas, trayendo preso al coronel Concha, el pueblo había aclamado a Benicio Reyes y de algunas ventanas le habían arrojado verdaderas lluvias de flores. Que en Esmeraldas habían querido linchar al coronel. Que el coronel se había entregado voluntariamente (Estupiñán Bass, 1987:214-215).

Luego de la captura de Carlos Concha, los sucesos relacionados con la revolución dan paso al desarrollo de una trama encaminada a mostrar el sinsentido de la guerra: la provincia vuelve a ser tomada por la corrupción, los exconcertados son apresados, y en su intento de escapar Juan Cagua y Pablo Mina fueron recapturados, mientras Alberto Morcú, sería asesinado. A través de la aparición de un personaje, el izquierdista Sinesterra, la novela concluye con un tono de esperanza cuando en el futuro, la izquierda, en contraste con el liberalismo, desarrolle un programa emancipatorio que resuelva de manera real los problemas sociales. En ese contexto, el partido de izquierda, diseñando un claro programa revolucionario, transformará el sentido criminal que tuvo la revolución liberal y la convertirá en un hecho político.

El hecho de que Estupiñán Bass, prologue su obra con una cita que coincide con las visiones oficiales que desde el gobierno de Leónidas Plaza deslegitimaron y confrontaron al liberalismo radical, muestra desde un principio su deslegitimación de la Guerra de los Afroesmeraldeños. Esta posición se reforzará en la compleja descripción que hace tanto del evento como de los afrodescendientes que la protagonizaron.

Como se vio, la guerra inició el 24 de septiembre de 1913, algo más de un año después de la muerte de Eloy Alfaro y duró hasta 1916; tiempo durante el cual los insurrectos mantuvieron

en jaque al gobierno de Leónidas Plaza, y al menos durante el primer año asestaron importantes golpes militares frente a los cuales reaccionó el placismo, entre otras formas bombardeando la ciudad de Esmeraldas el 10 de enero de 1914. La dirección militar fue asumida por oficiales afroesmeraldeños y las mayores responsabilidades en el campo de batalla recayeron sobre dos veteranos de la revolución alfarista: Federico Lastre, un estratega iletrado que tenía una gran cercanía personal con Carlos Concha, y Julio Sixto Mena.

Al analizar las representaciones de la novela *Guayacanes* sobresalen referencias a una crueldad sin límites de los macheteros que encuentran placer en la violencia y el terror, mientras que hay un sistemático silencio sobre los reclamos políticos específicos que hacían estos sectores. Como vimos, en el caso de la victoria del Guayabo, ésta fue desvirtuada a partir de un acontecimiento que fue mediáticamente manipulado para afirmar la supuesta impiedad y barbarie de los negros y mulatos. El episodio consistió en el ataque que sufrió una lancha de la Cruz Roja por parte de los afroesmeraldeños, y las peores descripciones recayeron especialmente en los comandantes Federico Lastre y Julio Mena. La institución estaba recién llegada al país y la prensa que apoyaba al gobierno difundió una versión que se impuso en la memoria, hasta el punto de que fue la que asumió Estupiñán Bass en la novela:

"En la lancha 'El Cisne' venían río abajo algunos médicos y enfermeros de la Cruz Roja trayendo varios heridos recogidos río arriba, después de los combates de 'El Guayabo'. La pequeña embarcación iba pasando frente a Chinca cuando desde la orilla de esta aldea gritó el sargento Mina: –¡Alto esa lancha! Un cerro a la distancia devolvió el eco con acento lóbrego. No obstante el grito dado desde la orilla, la lancha intentó pasar, pero sufrió un ligero desperfecto que le hizo perder el gobierno y

se abalanzó contra una palizada. Un piquete de soldados 'conchistas', con sus machetes desenvainados, daba a la orilla un aspecto sombrío y aterrador. En la diminuta embarcación temblaban de espanto los tripulantes, el personal de la Cruz Roja y los heridos. El sargento Mina dio la orden:–¡A bordo muchachos! Los soldados facciosos se embarcaron precipitadamente en algunas canoas de la orilla y se lanzaron al abordaje de la lancha [...] Al día siguiente, dándose de golpes contra las paredes del río, sin gobierno y con una tripulación macabra, llegó la lancha a la ciudad. Los únicos guías eran los gallinazos que ennegrecían la lancha, disputándose la masa informe y pestilente a que habían quedado reducidos los médicos, los enfermeros, los tripulantes y los heridos. Una mano sola, completamente separada, estaba en la cubierta de la lancha: su dueño había intentado arrojarse al río, pero había sido detenido inesperadamente. Una cabeza yacía queriendo en vano echar su última mirada al cielo: los ojos habían sido devorados por los gallinazos ávidos, pero las cuencas inmóviles y nostálgicas seguían, no obstante, dirigidas hacia lo alto. Las insignias de la Cruz Roja, pisoteadas y bañadas de sangre, emergían, sin embargo, triunfales de aquel holocausto, y cubriendo una gran parte de aquella masa putrefacta proclamaban el más abominable crimen de los secuaces del coronel Carlos Concha Torres" (Estupiñán Bass, 1987:97).

Hay que notar que en la novela de Nelson Estupiñán no es Lastre quien comanda la acción de la Cruz Roja sino el "Sargento Mina", lo que permite conjeturar que el novelista conocía la versión difundida por Segundo Luis Moreno. Sin embargo, cuando se refiere en la novela al propio Lastre, su perspectiva no es menos prejuiciosa y negativa que las descripciones oficiales, como puede verse en un episodio que ocurre inmediatamente después de la narración de los sucesos de la Cruz Roja, cuando el personaje de Lastra responde con frialdad

y crueldad y ordena a sus subalternos a que "den machete" a los presos que suplican porque van a ser ajusticiados por el ejército rebelde.

¿Cómo entender las convergencias entre las descripciones conservadoras de la Guerra de los Afroesmeraldeños, y la lectura que hace Nelson Estupiñán Bass, quien se identifica a sí mismo como un militante de izquierdas y defensor de las causas populares? La autobiografía de Nelson Estupiñán Bass, *Este largo camino*, ofrece algunas pistas para entender su posición ante la guerra.

Según él mismo sus memorias de la guerra se construyen "por las conversaciones en casa, por las entrevistas con sobrevivientes de ambos bandos, y por lo que he leído en periódicos, revistas y libros"; y estuvieron fuertemente influidas por el papel que cumplió en ella su padre José María Estupiñán, un colombiano procedente de Izcuandé, población del departamento de Nariño, quien no sólo respaldaba la visión del gobierno de Leónidas Plaza, sino que facilitaba la entrada de las tropas del gobierno a Esmeraldas, trabajando para la marina como práctico.

Pese a las admoniciones de su esposa, María Timotea Bass, una mulata jamaiquina, quien le aconsejaba que no se metiera en una guerra que no era suya, José María siguió apoyando al ejército placista hasta que fue herido en sus piernas, lo que le obligó a andar en muletas. De acuerdo con Estupiñán, las memorias de la guerra, como el bombardeo de la ciudad eran recreadas con frecuencia en su casa: "No recuerdo haber presenciado escena alguna de la revolución de Concha, ni siquiera el bombardeo de la ciudad, del que conservo la pintura vívida que me hicieron papá y mamá. Por ser Plascencio Trujillo el más poderoso comerciante y cónsul de Colombia, cuando ya se conoció la amenaza del bombardeo que llevarían a cabo los buques del gobierno, anclados en el puerto, a la ciudad, ocupada por los

conchistas, muchos pobladores, creyendo inexpugnable la casa que ostentaba el letrero *Propiedad Colombiana*, consiguieron del propietario depositar en ella sus pertenencias. Mamá llevó allí dos baúles y su máquina Singer de coser. Mas la pena llegó en los primeros momentos, pues la primera casa impactada fue la de Trujillo, quizás por hallarse en el malecón" (Estupiñán, 2013:31).

En este ambiente familiar la guerra era muy mal vista, y a pesar de que Nelson Estupiñán sostiene que para documentarse hizo entrevistas, desafortunadamente no especifica a quiénes las realizó ni da más detalles al respecto, y además menciona haber accedido a libros sin especificar cuáles fueron. La animadversión hacia Concha, en una familia favorable al placismo, la hacía explícita Timotea, quien se preguntaba cuando "desde la ventana, veía al coronel Concha pasearse muchas noches por el portal de la tienda de los hermanos Carlos, Diomedes y Francisco Mercado, ubicada hoy en la esquina de las calles Simón Bolívar y Vicente Rocafuerte: ¿Por qué el gobernador no ordena que lo cojan, si se sabe que está preparando una revolución?" (Estupiñán, 2013:32).

De la información que ofrece sobre la guerra se puede colegir que mucha la recogió tal y como circulaba en Esmeraldas, como cuando refiere que, en 1917, a sus cinco años de edad, vio "en la orilla, hervir en tres latas la osamenta de un militar asesinado por los conchistas, que se dijo era la del coronel Enrique Valdez" (Estupiñán Bass, 2013:32), lo cual no podía ser cierto porque los restos de este sobrino de Carlos Concha y uno de los comandantes del ejército placista que murió en el combate de Camarones, habían sido exhumados en plena guerra por petición expresa de su tío, y fueron recibidos con todos los honores por el presidente Leónidas Plaza. Igualmente, es interesante la narración de Estupiñán Bass sobre un encuentro que

dice haber tenido con el oficial Sacramento Mina: "Recuerdo también haber visto, una tarde, cuando fui al río para llevar un balde de agua a la casa, a un negro gordo y de baja estatura, de ojos extremadamente rojos bañándose. Pregunté a un amigo, que también llenaba agua, y él me susurró: *Es Sacramento Mina*, lo que no significó nada para mí. En casa, mi padre, al darle los detalles y preguntarme el nombre del sujeto cuyos ojos me habían asustado, esclareció: Ese es Sacramento Mina, soldado de Concha, tan malo como el sargento Lastre" (Estupiñán Bass, 2013:32).

Además del rechazo familiar a la guerra, otro dato interesante de la biografía de Estupiñán tiene que ver con su ambigua relación con la política, expresada en sus afinidades y contradicciones con el liberalismo, su simpatía con los movimientos de izquierda de la provincia de Esmeraldas desde la década del 30, su afiliación y desafiliación del Partido Comunista, y su continuidad como simpatizante y colaborador de éste a lo largo de su vida. Estupiñán, al igual que su padre, expresó en su temprana juventud una afinidad con el liberalismo placista, pero en su misma autobiografía narra cómo ante la descomposición y deterioro del liberalismo esmeraldeño se convirtió en un adversario público y escribía en la prensa local contra la "argolla" en la que se había convertido ese grupo. El liberalismo de Esmeraldas, del cual formaban parte miembros de la familia Concha, se había alejado completamente de las tradiciones republicanas populares y se había convertido en la expresión regional del sector oligárquico que se empoderó desde el fin de la guerra de guerrillas de los afroesmeraldeños. El liberalismo regional había sido bautizado por el dirigente comunista Gustavo Becerra con el nombre de Urracas, los cuales, de acuerdo con Estupiñán, manejaban la provincia "como su hacienda" y se aprovechaban del fantasma de la guerra para hacer una especie de extorsión

al gobierno central que, temeroso de un nuevo levantamiento, satisfacía sus exigencias.

Las confrontaciones entre liberales y comunistas fueron radicales, atravesaban el ámbito intelectual en las revistas de la provincia y alcanzaban niveles de confrontación física ya que "Las Urracas" habían creado guardias pretorianas capaces de cometer atentados para mantener sus prerrogativas. Ese liberalismo controlaba la administración pública, el magisterio, determinaba las contrataciones, e imponía sus intereses en lugares claves. El haber sido testigo y víctima del urraquismo fue, sin duda, un elemento que contribuyó a que Nelson Estupiñán mirara con muy malos ojos todo lo que tuviera que ver con el liberalismo, y este sentimiento lo trasladó a su novela *Cuando los guayacanes florecían*.

Otras pistas que permitirían comprender su posición respecto de la guerra, tienen que ver con el papel que tuvieron su poesía y la novela *Los Guayacanes* en su consagración como escritor afroecuatoriano. Nelson Estupiñán, junto al otro gran escritor afroesmeraldeño Adalberto Ortiz, recibieron el reconocimiento por parte de los narradores e intelectuales de izquierda que a partir de los años treinta conformaron el poderoso Grupo de Guayaquil, quienes les dieron el puesto les que correspondía como narradores afroecuatorianos. La vida profesional de Nelson Estupiñán fue un esfuerzo permanente de sacar tiempo a la literatura entre sus labores como contador y docente, lo que le permitió crear una producción poética y ensayística previa a la publicación de *Los Guayacanes,* reconocida por figuras nacionales como Benjamín Carrión y el citado Grupo. En términos del propio Estupiñán, "en Mañana, semanario dirigido por mi hermano, publiqué 'Dos Relatos Inconexos', mi producción inicial de ese género, en 1934. El mismo año me atreví, después de muchas vacilaciones, a enviar mi poema titulado 'Anúteba' al

diario socialista La Tierra de Quito; grandes fueron mi alegría y mi sorpresa al verlo publicado. Entusiasmado mandé otros, que fueron igualmente acogidos. El titulado 'Canto a la Negra Quinceañera', fue insertado en diciembre de 1934 y es, cronológicamente, el primer poema negro publicado en Ecuador. Durante ese año recibí felicitaciones de José Alfredo Llerena, Augusto Sacoto Arias, Alejandro Carrión y Atanasia Viteri, quienes me sugirieron seguir adelante, pues yo era la voz negra que faltaba, según me dijeron, a nuestra poesía. También me escribieron de Guayaquil, Joaquín Gallegos Lara y Enrique Gil Gilbert, expresándome su complacencia por mi ingreso a la literatura ecuatoriana" (Estupiñán Bass, 2013:87).

Finalmente, la perspectiva de Estupiñán muestra el distanciamiento conceptual e ideológico que se produjo entre comunistas y liberales luego de la derrota del republicanismo. Por esto, sólo a partir de la llegada de intelectuales de izquierda al final de la novela, la insurrección habría tenido sentido. Desconocedora de la tradición republicana, la novela establece una división tajante entre el tiempo de la inconsciencia de los sectores subalternos, cuando su movilización es vista como una manipulación de parte de las élites liberales que luchan por sus propios intereses; caso en el cual se traduce en un sinsentido que sólo se rompe en el momento de irrupción de los partidos de izquierda y especialmente del Partido Comunista. Huérfana del republicanismo, esta perspectiva borra de un plumazo el acumulado histórico de las luchas sociales a favor de la justicia y por la democratización impulsadas por los "condenados de la tierra" antes del aparecimiento de aquellos. A esta invisibilización se suma el desconocimiento de las luchas antiracistas que los afrodescendientes impulsaron en los ejércitos republicanos. Utilizando una perspectiva que desdeña lo racial, y mediante un reduccionismo económico proveniente de una lectura pobre del marxismo,

Estupiñán silencia el acumulado de estas luchas, y propone una lectura monádica y solipsista del racismo. La novela *El último río* muestra claramente la problemática forma como Estupiñan asumió el racismo, el cual jugó un papel fundamental en la larga serie de conflictividades en la provincia de Esmeraldas.

EL ÚLTIMO RÍO: RAZA Y SUBJETIVIDAD MONÁDICA EN ESTUPIÑÁN BASS

Estupiñán reflexionó sobre el problema racial a partir de *El último río*, novela que refleja las ansiedades que el autor tenía sobre el tema racial, y a la vez describe su percepción de los legados que dejó la guerra liberal en la subjetividad de un afroesmeraldeño. La novela se enfoca en los dilemas raciales y en la subjetividad de José Antonio Pastrana, un viejo combatiente alfarista que encarna la corrupción heredada del liberalismo e instrumentaliza sus ansiedades raciales para su propio beneficio y ascenso social. Pastrana vive la experiencia del racismo y sintetiza algunos tópicos asociados a los estereotipos raciales sobre los negros, como el desmesurado uso de la sexualidad, el afán de blanqueamiento y un gran conflicto en su autoestima que se expresa desde inseguridades propias que intenta resolver ascendiendo socialmente, utilizando la sexualidad de manera desmesurada y buscando un hijo más blanco que él, hasta llegar a practicar un descarnado racismo cuando llega al poder; al final experimenta una inusitada e inconclusa transformación hacia una consciencia racial que se detiene con su muerte. En la novela, la relación entre la afirmación de su subjetividad y su sexualidad no cambia en ningún momento si tomamos en cuenta el abandono de su compañera negra por una mujer blanca, el patetismo que la rodea, y el hecho de que la

incapacidad de consumar el acto sexual con su última mujer fue el factor que condujo a su muerte y al dramático final de la novela.

El ascenso social y económico de José Antonio Pastrana se produjo por un robo que hizo como trabajador del correo, cuyo producto guardó su hermano, y fue capaz de soportar una terrible sesión de tortura sin confesar su culpabilidad. Marcado por una inseguridad profunda que intentaba resolver con su sexualidad, la vida de José Antonio estuvo determinada por una serie de relaciones, algunas grotescas, en las que las mujeres, casi todas blancas, eran principalmente instrumentos para resolver sus propias ansiedades: vivió con una fondera y sus dos hijas, Zoila y Sofía; embarazó a la madre y a Sofía, y además utilizó su dinero para manipular a esta última; y por masculinidad y venganza hizo meter preso a Jorge, el novio de Sofía, a quien acusó de conservador, acciones contadas por un narrador omnisciente que muestra una gran ansiedad en su proceder: "Sentía que, en verdad, quería a la fondera y al hijo que iba a darle en esos días; pero también se daba cuenta de que amaba a Sofía, a su juventud y al vástago que latía en sus entrañas. Analizaba la situación de los dos hijos que tendría, cuyo advenimiento le daría fama de muy hombre, pues, suponía, se hablaría durante mucho tiempo y en todas partes de él y de las dos mujeres; pensaba querer más al que fuera más blanco, pero luego aceptaba que debiera amar más al hijo de la fondera, por razones que le parecían buenas al principio, pero que después rechazaba rotundamente. A veces veía a las dos concubinas como una palanca para saltar muy alto, donde suponía encontrar la plenitud de sus retaliaciones; pero contemplábase aplastado, convertido en algo que a él mismo le causaría intolerables náuseas. Sentíase fuerte, como en la noche del suplicio, cuando recordaba el dinero en poder de su hermano, y trazaba sus planes. Entonces veía a las dos

embarazadas como insignificantes mujerzuelas, que no llegaban siquiera a la suela de sus zapatos" (Estupiñán, 2009:118).

Pastrana se enriqueció al invertir el dinero robado en el negocio del caucho y de la tagua, y al llegar a disfrutar del poder económico y político se convierte en alguien que odia a su propia *raza*, sin más razón que su ambición. Utiliza a las mujeres en su ascenso y por venganza, como sucede con Teresa, la "blanca y bonita" mujer de Cristóbal Vélez, quien lo había perseguido por el robo. Su relación con Teresa se debe también a que esta es burguesa, y mediante ella continúa en la fracasada búsqueda del hijo blanco convencido de que "los negros son brutos" (Estupiñán, 2009:140).

En su afán de ascenso y venganza conspira contra sus examantes y sus parejas, por lo que termina distanciándose de la élite, cae preso y se va de Esmeraldas por un año. Al regresar se amanceba con Consuelo Quendambú, la única mujer negra con la que se relaciona y con la que, contra sus aspiraciones, tiene tres hijos. De vuelta a Esmeraldas, José Antonio Pastrana se convierte en un capitalista despiadado y su competencia con Manuel Lazo, uno de los hombres fuertes de la ciudad, propietario de un aserradero, constituye una gran parte de la trama de la novela. En este contexto, termina involucrado con la familia de Lazo, una de cuyas hijas, Ana Mercedes, será su última esposa. El matrimonio ocurre después de abandonar a Consuelo Quendambú, cuando Mercedes era veinteañera y el un setentón. El matrimonio, sin embargo, no pudo consumarse porque Consuelo le hizo brujería y una excitada e insatisfecha Ana Mercedes tiene una semi-involuntaria relación con el lechero, de lo cual Pastrana se entera, y se suicida envenenándose. En el juicio Ana Mercedes asumió la culpa, por lo que estuvo presa, y la novela, a modo de confesión que le hace al narrador, constituye la revelación de la verdad por la que se redime.

En la novela sobresale la marca racial mediante un uso sustantivado de las expresiones "el negro" y "la negra", como sustitutos de los nombres a lo largo de toda la historia. Dos ejemplos: "A raíz del triunfo, prosperaron conjeturas sobre la mutua atracción que sentían Ana Merceder y José Antonio. El negro era invitado con mayor frecuencia a la casa de los Lazo; los dos industriales conferenciaban indistintamente en las fábricas de Pastrana o en la de don Manuel; Ana Mercedes platicaba también con el negro en su oficina o en el bar" (Estupiñán, 2009:294). "Consuelo Quendambú, madre ya de tres hijos de Pastrana, produjo una mañana un grave escándalo en la oficina de los negros (haciendo referencia a José Antonio y a su hermano). Entremezcló los nombres de Mama Lenca, don Manuel, Ana Mercedes y José Antonio; la lengua de la negra incendió algunas manzanas a la redonda. Pastrana la hizo arrestar. Mediante la amenaza, hecha por el intendente, de que seguiría indefinidamente detenida, si no acataba la disposición policial, evacuó la ciudad, acompañada de sus tres vástagos" (Estupiñán, 2009:297).

Al confrontar las ansiedades que caracterizan a José Antonio Pastrana con algunas ideas de Nelson Estupiñán sobre el problema racial, se pueden encontrar algunas pistas que permiten mostrar las ambigüedades y contradicciones que el escritor tenía sobre ámbitos como el racismo, la identidad racial, las relaciones con el problema de clases y su equívoco modo de tratarlas. Importa resaltar primero que Estupiñán, junto a Adalberto Ortiz, introdujeron de manera definitiva a los afrodescendientes en la literatura ecuatoriana consolidando un campo que había empezado a ser explorado en obras previas como *El Negro Santander,* de Enrique Gil Gilbert, o *Jaguar*, de Demetrio Aguilera Malta.

En las entrevistas ofrecidas por Estupiñán, éste expresa una posición contradictoria, ambigua e imprecisa respecto del

problema racial, y la idea que parece sostener con más constancia es que está subordinado al aspecto económico. En una entrevista ofrecida a Millicent A. Bolden, y publicada en 1986, Estupiñan hace una serie de afirmaciones sobre las cuales vale detenerse. Cuando aquel le pregunta por qué en algunos casos él no menciona la raza de sus personajes, Estupiñán sostiene que no es necesario racializar a los mestizos, a la vez que muestra un cierto desdén por el tema: "Salvo el caso de países en donde la lucha racial se acentúa, nos parece que en las luchas del tiempo moderno el color, el pigmento, no juega un papel importante. Nosotros queremos una transformación al estilo de Cuba, por ejemplo, donde la cuestión racial es secundaria. Nos parece que el problema económico es el esencial, que en el mundo no hay razas, que la única raza es el hombre. Y a ese hombre sea blanco, negro, rojo, mestizo, amarillo, moreno, mulato o montuvio, es a ese hombre a quien nosotros estamos obligados a prestarle nuestra colaboración, si es que realmente es colaboración literaria, para poder mejorar las condiciones de su vida" (Estupiñán, 1989:15).

Sin embargo, inmediatamente después, considera importante hablar del tema racial negro, pero curiosamente, más que abordarlo como un tema político o una opción grupal, argumenta según los esquemas pigmentocráticos que dominan buena parte del sentido común latinoamericano. Fundamentado en el criterio de que la apariencia física pesa más que cualquier experiencia para una consciencia individual, social o política, Estupiñán considera que la condición negra, entre más evidente sea en un individuo, se convierte en una mayor razón por la que éste la debe defender, en tanto constituye su identidad, asociando identidad y color; y en este sentido es significativa la respuesta que dio a Bolden cuando este le preguntó sobre la situación de los escritores afroecuatorianos: "El fenómeno es un poco raro

en las condiciones raciales del Ecuador porque los que deberían ser escritores negristas no quieren afrontar el tema negro, una cosa muy rara. Yo tengo un amigo que vive en el cantón Quininde que es un mecánico automotriz. Es negro, completamente negro. Hace poesía, pero nunca menciona el tema negro. Una vez, como una anécdota esto, le sugerí yo que escribiera un poema, pero sobre motivos negros, porque estaba (a punto) de viajar para los Estados Unidos, y me hubiera gustado llevar este poema para leerlo allá y hacerlo conocer. Y me dijo: –Voy a pensarlo. Y después de un mes, más o menos, cuando yo le pedí el poema por estar próximo a viajar me dijo, –¿Sabe que no me sale? No puedo escribirlo. Y yo le dije, –Pero, ¿Cóomo? No soy negro absoluto, soy moreno, pero yo puedo escribir sobre estas cuestiones, ¿y cómo usted no escribe? Y no pudo. Y hay también otros escritores, otros poetas negros, especialmente en Esmeraldas, que no escriben sobre cuestiones negras. Yo les he dicho alguna vez: –Por lo menos, por lo menos, en alguna esquina, en alguna línea, debe figurar un motivo negro, alguna mención, alguna relación, alguna referencia de motivos negros, porque me parece raro que si entienden ustedes la negritud no se dediquen a escribir sobre temas negros. Y entonces llego yo a la conclusión de que también ellos están saturados, imbuidos más que de la cuestión racial de la lucha económica. Me parece que es justamente por eso porque pertenecen a partidos de izquierda, como el socialista, y olvidan o marginan el tema negro porque consideran que la lucha económica es primordial" (Estupiñán, 1989:15).

Como vemos, Estupiñán considera casi que moralmente que debería haber una conexión directa entre la apariencia y la identidad, lo que produce una visión solipsista y monádica de la identidad racial, tal y como sucede con José Antonio Pastrana, cuyas tribulaciones raciales no pasan por ninguna experiencia

social previa. Para Estupiñán también hay un deber ser en términos de conciencia social que se acentúa de manera simétrica al color de la piel, y sobre esa base se ve a sí mismo con una especie de superioridad moral, porque a pesar de "ser moreno" habla más sobre "los negros" que los que son más "negros" que él. Sin embargo, hay que decir que Estupiñán reconoce la existencia de una tensión y de una superposición entre la necesidad de afirmar la identidad y la exclusión económica, pero enfatiza que el tema económico es dominante y subsume lo racial: "Las dos me parece que son también importantes, aun cuando, claro que en ocasiones el factor económico es decisivo, determinante porque se puede vivir fácilmente siendo negro, moreno o mulato, pero no se puede vivir siendo enteramente pobre. Entonces la pobreza es uno de los elementos decisivos que a veces ofuscan, confunden o determinan el hecho de que los escritores que deberían de ser negristas no lo son" (Estupiñán, 1989:15).

Con un desdén ante la problemática racial, en *El último río*, circunscribe el racismo a la experiencia del individuo aislado, y el sujeto racializado deja de aparecer como una víctima y se convierte en una mónada atrapada en un complejo de inferioridad. Como sucede con José Antonio Pastrana, el complejo se sublimiza, una vez el sujeto racializado tiene poder y ejerce con especial virulencia un racismo contra los otros. A través de personajes negros y de su ambivalente manera de vivir la racialidad, Estupiñán afirma que lo racial está subordinado a lo económico, que es ejercido por los propios negros como mecanismo de sublimar un complejo de identidad, lo cual puede llegar al patetismo que caracteriza a Pastrana, cuando ostentando su poder, da la orden de pintar de blanco todo lo que le rodea.

En contraste con la anterior lectura sobre la guerra y del problema racial en Nelson Estupiñán Bass, otras dos novelas, *Juyungo* y *El espejo y la ventana* de Adalberto Ortiz, incorporan tradiciones republicanas en dichas lecturas, desde lo que llamo el universalismo situado y como expresión de la que Du Bois denomina doble consciencia.

ADALBERTO ORTIZ, SUBJETIVIDAD DIALÓGICA Y RACIALIZACIÓN: EL UNIVERSALISMO SITUADO

Las novelas de Adalberto Ortiz combinan magistralmente tres elementos: la construcción autoral, entendida como la superposición de aspectos subjetivos y sociales elaborados con un alto nivel dramático que permiten unir textualmente las experiencias históricas y las personales; el tratamiento complejo de la problemática racial como construcción social del poder y como elemento que determina la construcción de las subjetividades y los conflictos pero también las solidaridades y la conciencia social y política; y finalmente, la elaboración de una narrativa que posiciona a los afrodescendientes de una forma protagónica en la geografía nacional, contribuyendo así a darles una relevancia similar a la que el realismo social daba a los indígenas.

En cada uno de estos elementos, empezando por la forma como Ortiz construye la noción autoral y la articula al contexto histórico de los afroesmeraldeños con base en la guerra de 1913-1916, el tratamiento del problema racial, en tanto construcción del poder, ofrece elementos que guardan una gran analogía con la noción de doble consciencia desarrollada por W. E. B. Du Bois (2007), en la cual se pueden ver las alternativas desarrolladas por los subalternos racializados, mediante la combinación de las propias experiencias de marginación y exclusión con perspectivas universales y humanistas, en un proceso que califico como universalismo situado. Al reconocer el problema

racial como una operación política que produce efectos individuales e invisibiliza a los afrodescendientes de la instancia nacional y pública, Ortiz escribe en el plano nacional la experiencia trágica del racismo y coloca a los afrodescendientes en el centro de la historia de la nación.

Con base en la premisa de que su narrativa combina una plena conciencia del carácter experimental de su literatura, y una clara articulación de la experiencia fenomenológica individual y social, la obra de Ortiz consolida la autonomía estética propia de la afirmación autoral modernista (Robles, 1988), al tiempo que responde a la marginación social y política, como características generales de la denominada narrativa del Tercer Mundo (Jameson, 1997).

Uno de los ejes fundamentales de las dos primeras novelas de Adalberto Ortiz, *Juyungo* y *el Espejo y la ventana*, es la guerra de los afrodescendientes. Este acontecimiento ocupó un lugar central en la vida de Ortiz y fue punto de inicio y fin de dichas obras, cronológicamente situadas entre la Guerra de los Afroesmeraldeños y la guerra con el Perú de 1941. La guerra puede ser leída como el punto más sólido de enganche entre la experiencia fenomenológica y la construcción autoral, y como parte de la importante contribución regional de Esmeraldas a las experimentaciones estéticas y narrativas que hizo el realismo ecuatoriano, y especialmente los narradores vinculados al Grupo de Guayaquil.

Juyungo narra el transcurso de la vida de Ascensión Lastre, representación ficcional de un sobrino del comandante negro más memorable de la guerra de los afrodescendientes, Federico Lastre. Huérfano de madre, siendo aún casi un niño Ascensión decide irse de la casa paterna por los malos tratos que recibía de su padre y de su madrasta. Nacido por la zona del Ónzole, Esmeraldas, su padre le dio una paliza cuando Ascensión le dio

una cachetada a un cura que le había metido la mano en su boca para darle una hostia. Apaleado y abandonado en pleno monte, Ascensión decide unirse al contrabandista Cástulo Canchingre, con quien conoce las rutas del tráfico entre Esmeraldas y el puerto de Tumaco, en Colombia, a donde llevaban aguardiente y de donde traían telas para el territorio ecuatoriano. Los viajes con Cástulo le permitieron conocer las vicisitudes de la vida de los contrabandistas y la corrupción de las autoridades, y experimentar la inseguridad que vivían cuando fueron asaltados por el grupo de delincuentes conocido como Los Pelacaras, quienes asesinan a Cástulo y le perdonan la vida a Ascensión por ser menor de edad. A la muerte de Cástulo, Ascensión es recogido por un grupo de indígenas chachis (Cayapas) que lo llevan a Punta Venado, uno de sus centros ceremoniales, donde es aceptado condicionalmente por los indígenas, ya que para ellos el negro es juyungo, el diablo. En su estancia entre aquellos tuvo su primer romance con una nativa, y descubrió también cómo eran engañados por distintos visitantes. Cuando llegan unos bogas, abandona el poblado cayapa, continúa su travesía por el río Santiago, se interna en la selva a sacar caucho y tagua, y es testigo de los robos que los comerciantes extranjeros hacen a los tagueros, a los caucheros y a los taladores de madera, y ve cómo los charlatanes se aprovechan de la ingenuidad de los pobladores rurales.

En esa travesía tiene su segunda novia, la profesora negra Afrodita Cuabú, quien lo abandona atemorizada por el riesgo de quedar preñada y perder su trabajo por andar con un negro pobre. Con dolores de amor, sigue su travesía que lo lleva al mar y luego a Esmeraldas, donde se incorpora a la Casa Tagua, tiene sus primeros contactos políticos, rememora y evoca la Guerra de los Afroesmeraldeños y participa en uno de los conflictos de la zona en el año de 1926; allí conoce a quienes serían

compañeros de aventuras y piezas claves de las reflexiones y aventuras que constituyen su vida.

Los eventos de 1926 recrean el levantamiento liderado por Roberto Luis Cervantes, una importante figura política de la izquierda que, paradójicamente, había empezado a forjar su presencia en la provincia peleando contra la guerrilla afroesmeraldeña. El 25 de julio de 1914 Cervantes había sido designado por el gobernador de la provincia como Jefe Político del Cantón, cuando la ciudad estaba sitiada por los rebeldes. Finalizada la guerra, Cervantes se inclinó hacia la izquierda y en julio de 1925 lideró un levantamiento en apoyo a la Revolución Juliana que había ocurrido en Guayaquil bajo el mando de un grupo de militares cercanos al liberalismo radical y a la izquierda. En octubre de 1926, Cervantes lideró las tomas de la plaza de Esmeraldas y del cuartel de la policía, respaldado por una multitud de campesinos armados de escopetas y machetes (Pérez Pimentel, s.f.), evento recreado por la novela, en el cual se produjo el encuentro entre Ascensión Lastre, Nelson Díaz, Antonio Angulo y Max Ramírez.

Luego de la insurrección de 1926, las promesas del gobierno para mejorar Esmeraldas cayeron en saco roto, y la provincia entró en crisis por el desplome de los precios de la tagua, que había sido sustituida por el plástico en el mercado internacional. En este contexto, Ascensión se une a los grupos de colonos que van a Santo Domingo de los Colorados para recoger caucho y trabajar en la construcción de la carretera que uniría Santo Domingo y Quinindé. Allí conoció a su tercera mujer, la blanca, flaca y "feúcha" María de los Ángeles; fue testigo de las lógicas locales del poder, vivió los conflictos raciales y se reencontró con los camaradas que había conocido en Esmeraldas quienes llegaron al pueblo luego de ser expulsados por razones políticas de sus colegios en Quito. En Santo Domingo, sus

conflictos raciales se agudizaron no sólo por conocer a quien sería su último amor, sino también por salvar a un poderoso hombre blanco que iba ser asesinado a traición por un gendarme. Pero aún más le impacta haber organizado una huelga y encontrado que un afrodescendiente había sido el delator que hizo que fracasara y lo obligara a retomar su travesía, hasta llegar a la isla de Pepepán, a donde viejos familiares. Allí acentúa y clarifica el amor por su mujer, pero la isla se convirtió en objeto de la codicia de un poderoso político local, quien se la vende de manera subrepticia al alemán Hans, el cual propicia un incendio en el que muere el pequeño hijo de Ascensión, y María de los Ángeles, la madre, enloquece. En medio del dolor de la tragedia, Ascensión mata a Hans y junto a sus compañeros se va a la guerra del Perú, donde muere de manera heroica reivindicando los macheteros del liberalismo radical afroesmeraldeño.

Por su lado, *El espejo y la ventana*, publicada por primera vez en 1967, es una novela notablemente experimental a la que el propio Ortiz considera como su trabajo más autobiográfico, en la cual narra desde antes de su nacimiento, la conflictiva vida de un intelectual mulato y de su familia de esmeraldeños que tienen que desplazarse hacia Guayaquil por la guerra de 1913-1916. Encabezados por la abuela, una blanca matrona de Esmeraldas, la familia compuesta además por tres hermanas, Elvira la madre de Mauro, el protagonista, y dos tías, Ruth y Delia, dejan atrás al abuelo y a dos hermanos, que se incorporarán a las filas gobiernistas contra los conchistas.

La familia, que en Esmeraldas había vivido la seguridad económica que de manera excepcional había podido ofrecerles el abuelo negro, y por la pertenencia de la abuela a la aristocracia local, se recompone en Guayaquil formada por Mauro y las cuatro mujeres que enfrentan la pobreza y la marginalidad en la nueva ciudad. Mauro se criará en un ambiente rodeado del

temor de la abuela y del misticismo de la madre quien se recluye en un convento por varios años. Al paso de los años, cuando mejoran un poco las cosas, retornan los tíos de Esmeraldas y Ruth se hace amante de Manuel Gómez, un viejo patriarca que mantendría relaciones incestuosas con su hija, se mudan de barrio, y Mauro, quien hasta entonces no había percibido su diferencia racial, vive la primera experiencia de exclusión cuando una vecina, rubia, les prohíbe a sus hijos que jueguen con él por ser afro. A través de Delia tiene los primeros contactos con la política y formula sus primeros cuestionamientos sobre la religión, que serán fundamentales para el desarrollo de un carácter agnóstico, crítico y escéptico. Por su tía, trabajadora de la tabacalera El Progreso, a donde lo llevó a liar tabacos de niño, también se entera del trabajo político en los barrios y testimonia la masacre de obreros del 15 de junio de 1922.

Pasados los años, Ovidio, el aventurero y díscolo padre de Mauro los visita en Guayaquil y tiene relaciones con su tía Delia, quien queda embarazada. El tío Roberto, que guardaba un resentimiento con Ovidio por haber abandonado a su hermana Elvira, lo apuñala al enterarse de las relaciones que había empezado con su otra hermana. Delia, testigo de lo que ocurre, embarazada, entra en coma y es enterrada viva. Elvira, la madre que se supone estaba en el convento, reaparece casada con el alemán racionalista Kurt, y con una hija. Mauro se enamora y tiene un romance con Clarisa, la hija atribulada por los excesos de su incestuoso padre, Manuel Gómez. Clarisa abandona a Mauro, quien intenta infructuosamente suicidarse. En el hospital, ya salvado, aleja a una monja que busca redimirle y la madre le hace jurar que no lo volverá a intentar; él acata el deseo de su madre, pero lejos de jurar por Dios, opta por jurar por sí mismo.

Estas novelas muestran la articulación entre la subjetividad y la nación, o entre la política y la poética, y son un claro ejemplo

de la narrativa del denominado Tercer Mundo en la cual, en términos de Jameson, los destinos individuales y nacionales se funden; características que a su vez tienen un peso en la relación entre lo "subjetivo" y lo "real" y en la construcción autoral (Jameson, 1997). De igual modo, como sostiene Ortega (2017), una de las más importantes contribuciones del denominado "realismo social", es su capacidad de articular los requerimientos de la nación con los del individuo; como elementos que se enriquecen si se mira la biografía social e individual del autor.

En los números 9 y 10 de la *Revista Punto de Vista*, editada y publicada en Esmeraldas, el genealogista Fernando Jurado Noboa reconstruye la historia familiar de Adalberto Ortiz y ofrece una serie de datos que muestran la capacidad que tuvo el narrador de reconstruir acontecimientos claves de su tronco familiar, y ubicarlos en la historia local y nacional. Ortiz, con vínculos muy cercanos a los protagonistas de la guerra afroesmeraldeña, y con un importante número de miembros de su familia que habían optado por el camino de las armas, vivió también el dilema de ser un hombre de acción o un hombre de letras, escogiendo lo segundo, lo que contribuyó también a enriquecer su capacidad experimental como narrador.

El abuelo negro, o "mulato oscuro", y además hombre de fortuna, al que se refiere Adalberto Ortiz, era Don Mauricio Baldomero Quiñones, quien nació alrededor de 1854 en Barbacoas, Nariño, la zona minera y esclavista más importante de Suramérica después de Potosí. Ortiz procedía del sur de Colombia como la inmensa mayoría de los esmeraldeños, y hay información que muestra que ya estaba asentado en Esmeraldas alrededor de 1870, donde vivió con Amalia Torres Carrasco, blanca perteneciente a la élite más poderosa de la provincia, sobrina de Luis Vargas Torres y por lo tanto también de Carlos Concha Torres. En este contexto, varios de los antecesores de

Adalberto llegaron a ser considerados los más ricos y poderosos de Esmeraldas, y como se sabe, muchos de ellos estuvieron vinculados al liberalismo radical, mientras otros combatieron con el placismo, por lo que gran parte de la riqueza familiar sirvió para financiar la guerra, incluida la que dirigió el propio Carlos Concha. En 1890 Mauricio Baldomero, sin separarse de Amalia, se casó con Cinesia Jiménez, una partera mulata que recibía los vástagos de sus pacientes en toda la zona entre Barbacoas y Telembí.

A pesar de su matrimonio con Cinesia, Mauricio continuó sus relaciones con Amalia hasta cuando ésta viajó con su familia a Guayaquil. Como lo narra la novela, durante la guerra, Mauricio, junto con sus dos hijos, se puso del lado del gobierno, y según Jurado, la discriminación racial que habían sufrido por parte de la familia de Amalia pudo haber sido un factor que contribuyera a que se opusieran a los levantamientos liderados por Concha. Al finalizar la guerra continuó con sus actividades agrícolas, muy golpeado económicamente, así como los Vargas Torres y los Concha, y hasta su muerte, continuó siendo fuertemente evocado por su familia desplazada en Guayaquil. Por su parte, la abuela Amalia Torres se ubicó en Guayaquil, en compañía de sus hijas María, Clemencia, Dolores, la madre de Adalberto y Sara Agripina. María sería la tía que trabajaba en la tabacalera y le enseñó a armar los tabacos en la fábrica cuando Adalberto ingresó en ella a los once años. Clemencia ejerció el magisterio por muchos años en Guayaquil, viajó al recinto Vuelta Larga en Esmeraldas, de donde regresó acompañada del profesor español Calisto Ramírez, y se casaría con Carlos Hernández Hidalgo. La madre de Adalberto, Dolores, la más morena de la familia, se había relacionado con el mulato Leonidas Ortiz Saa, quien se alineó con las fuerzas gobiernistas durante la guerra. Cuando Dolores llegó a Guayaquil sufrió

una gran depresión y crisis, por lo que se internó en un convento por quince años, y Adalberto quedó a cargo de su abuela. Dolores salió del convento a la edad de 45 años, y volvió a vivir en Quito, con su hijo Adalberto por tres años hasta su muerte en 1931. Sara Agripina, la menor, era la más blanca de las hermanas, se hizo profesora y fue la que reunió a la familia.

Adalberto nació el 9 de febrero de 1914, cuando la guerra de los afrodescendientes estaba en su punto más alto y la Primera Guerra Mundial estaba por estallar. Por eso, en una entrevista a Antonio Planell, cuando da la fecha y sitio de su nacimiento el entrevistador hace un descuidado comentario: "Parece que viniste con la Primera Guerra", a lo que Ortiz responde "No, la guerra vino conmigo", sin percatarse, al parecer, del profundo significado de la afirmación. En medio de las grandes dificultades que tenía al moverse de una ciudad sitiada, que había sido recientemente tomada por los rebeldes, la familia de Adalberto Ortiz logró salir de Esmeraldas, llegaron a Guayaquil y desarrollaron una vida en un ambiente rememorado en la novela, entre el miedo y el misticismo de la abuela y de la madre, la ambivalente presencia de las tías, y una muy atractiva situación política e intelectual que se crearía en Guayaquil en la década de los años 20 y 30, cuando se sentían los últimos oleajes de la revolución liberal de 1895, la revigorización del conservadurismo y la aparición y consolidación de la izquierda.

Ortiz hizo una temprana inmersión en la lectura y la escritura poética. En una de sus entrevistas recuerda que en uno de sus viajes de Guayaquil a Esmeraldas recibió como regalo de un ex-jesuita español una colección de libros, mientras en otro viaje de tres días el profesor Kruger le dio una antología de poemas de Emilio Ballagas, con los cuales se identificó tanto que sintió de inmediato el llamado tanto a la poesía como al negrismo. Sin embargo, su primera creación poética, inspirada en Ballagas,

fue rechazada en su provincia de Esmeraldas y tuvo que esperar a empezar a publicarla, primero en el Telégrafo de Guayaquil en 1939, y luego en México, en 1945, bajo el título de *Tierra, Son y Tambor.* Hay que decir, también, que la producción poética tuvo, como su narrativa, una parte dedicada a reflexionar sobre sus legados étnicos afrodescendientes, altamente experimentales, y una producción desligada de lo étnico. Sin embargo, esto no conformó ninguna dicotomía, ni puede leerse como una manifestación de una ambigüedad constitutiva de la condición de mulato, como lo sostienen tanto Handelsman (1998:82) como Miranda Flórez (2004).

Ortiz se había graduado de maestro en 1937, pero su activa participación en el grupo de Guayaquil, que en la década de los años 30 logró crear la más sólida tradición literaria del Ecuador, se convirtió en un factor que le llevó a abandonar el magisterio e hizo que en 1939 se dedicara a escribir su novela *Juyungo.* La opción por la literatura apareció en Ortiz como un camino sólidamente cimentado en sus vivencias, y simultáneamente, como una opción altamente experimental. En esta tensión, la construcción autoral de Ortiz muestra cómo el realismo social ecuatoriano dista radicalmente del reduccionismo que le achaca Leonardo Valencia (2008), y tampoco puede limitarse a ser leído como una acción incompleta de un escritor mulato que traiciona sus raíces negras por ascenso social, como puede colegirse en Handelsman (1998) y en Miranda Flórez (2004).

La construcción autoral de Ortiz atraviesa más bien todas las contradicciones y búsquedas que vivió la literatura ecuatoriana a partir de los años 20, cuando la política, la subjetividad, la experimentación en el nivel formal del lenguaje, la oscilación entre la necesidad de construir un público de base popular o el mantenimiento de los privilegios de un lenguaje de élites, constituían las tensiones propias de un modernismo tardío, del declive del

liberalismo, del aparecimiento de la izquierda y de la consolidación de sectores conservadores. De otro lado, la vida de Ortiz en Guayaquil y Quito consolidó su formación dentro de los cánones altamente experimentales del realismo social ecuatoriano, impulsado por escritores como Demetrio Aguilera Malta, Gil Gilberto y Joaquín Gallegos Lara, pintores como Eduardo Kingman o Galo Galecio, quienes tenían vínculos con una izquierda que reconocía los vínculos del socialismo y el comunismo con las corrientes del liberalismo radical y el republicanismo popular (Coronel, 2019). De acuerdo con Coronel (2019:321-323), en las décadas de los años 20 y 30, en Guayaquil la izquierda impulsó políticas heredadas del republicanismo liberal popular mediante campañas de educación política implementadas a través de revistas, periódicos, tratados de sociología y actividades encaminadas al progreso cívico de los trabajadores, y para el incentivo de la participación cívica de las mujeres.

Una de las más importantes tensiones de época que se expresan claramente en la narrativa de Ortiz, es la que existe entre la vanguardia y el realismo. La tensión entre el nivel experimental propio de la construcción de una literatura de vanguardia y su articulación con la experiencia fenomenológica, aparece desde el inicio de la obra de Ortiz. Tanto *Juyungo* como el *Espejo y la Ventana,* muestran cómo Ortiz juega con su experiencia de vida como sujeto, a la vez que hace explícita su construcción artificial como autor: en la primera edición de la novela *Juyungo (historia de un negro, una isla y otros negros)* impresa en 1943 en los Talleres Gráficos de "América Lee", en Buenos Aires, el autor empieza con una advertencia: "Algunos de los lugares geográficos que aparecen en este libro, son imaginarios. Varios de los hechos que aquí se cuenta, no se refieren a nadie en particular, sino a una realidad social. Los personajes que se mueven en esta novela son ficticios; por esta razón sería inexacto

encontrarles similitudes con personas vivas o muertas, conocidas por alguien" (En: Ortiz, 1943).

En esta advertencia, que Ortiz borraría en ediciones posteriores, se señalan dos hechos claves: por un lado, que la novela es un artefacto imaginario, construido por el autor, y por otro, que, si bien la novela no se refiere a ninguna persona en particular, los hechos responden a una realidad social. Esta complementariedad entre el reconocimiento del carácter artificial de la novela, asociado a la construcción autoral, y el compromiso que tiene con la realidad, constituye uno de los rasgos más importantes de la producción de Ortiz. A su vez, esta tensión permite ver la manera como el autor se posicionó ante los debates que abrió el realismo social en el Ecuador en los años 30, sus reflexiones sobre el problema racial, la marginación económica y la articulación de los esmeraldeños a la nación, tomando como eje central el papel de los afrodescendientes y su relación con el liberalismo radical y el republicanismo popular.

Desde su inicio, en *Juyungo* cada capítulo empieza con un epígrafe que combina una riqueza poética con una riqueza descriptiva y narrativa, que permite colocar en un plano de igualdad al narrador, la selva y la historia social afrodescendiente, vinculada al cimarronismo y a la guerra de 1913-1916. La riqueza poética incorpora un ritmo y una musicalidad que Ortiz descubrió en sus lecturas de Ballagas, y que luego reforzaría en los viajes que hizo de manera recurrente entre los afroesmeraldeños en su provincia natal. La cercanía y la lejanía que mantuvo con los poetas y narradores populares esmeraldeños, lo aproxima a esos cruces que históricamente han tenido la antropología y la literatura en Latinoamérica, y los préstamos que mutuamente se hacen entre la narración y la descripción realista (González Echavarría, 1990; Clifford, 1988; Said, 1990; Figueroa, 2009). La combinación de elementos provenientes de la literatura con

el material que extrae de su experiencia etnográfica, lejos de constituir una traición a los legados "puros" afrodescendientes y una sustitución autoritaria del sujeto étnico por parte de un intelectual foráneo (Handelsman, 1998), muestra más bien el mutuo enriquecimiento de ambos campos, y explora algunas de las potencialidades culturales del vínculo entre el narrador y los sujetos con los que trabaja. En este sentido, vale anotar cómo los epígrafes en los cuales recurre a la voz poética para hablar de sí mismo, son particularmente ricos cuando se les lee en la articulación entre la construcción autoral y la experiencia social.

En el primer epígrafe encontramos: "Marimbas y bubas. Bubas y marimbas. Relucen los machetes lo mismo que los ríos rutilantes de sol a sol. Su pavoroso tin-tin retumbando desde los puntales de guayacán... De la yunca profunda emergieron ébanos soberbios de nocturnos corazones, testigos sin lengua de las múltiples hazañas de algún negro cimarrón. Los blancos dijeron muchas cosas. Los blancos hicieron peores cosas. Hasta los Cayapas prescribieron: 'Donde no entierra juyungo, no entierra cayapa'. A poco pian con pian. Marimba sobre marimba. Pero un día brotarán de aquí, de allá, y de más allá, cien mil como aquel lejano Zumbí de los Palmares" (Ortiz, 2000:79).

De este epígrafe quiero resaltar cómo a partir de una musicalidad y una riqueza poética, el autor va introduciendo la selva como escenario social donde se desarrolla la novela y ocurrió la guerra, como un latente hilo conductor de la biografía social del protagonista. La novela arranca con el aparejamiento de la marimba, instrumento musical, y la buba, sinónimo de enfermedad desagradable, para conectarse con el papel central que tiene el machete, instrumento de trabajo y de guerra. Ubicada en el epígrafe la guerra devela desde su inicio que la selva no es naturaleza sino principalmente espacio social donde se desarrolla el cimarronaje; y también el espacio donde se vive la

exclusión racial expresada incluso en el lenguaje de los Cayapa, que deshumaniza a los negros, pero es principalmente lugar de emancipación futura, elemento que se logra al conectar la guerra afroesmeraldeña, desarrollada principalmente en las selvas, con la apoteósica rebelión cimarrona brasilera de Zumbi de los Palmares.

Por su parte, *El Espejo y la Ventana*, es una novela que explícitamente superpone la experiencia social e histórica con la construcción del sujeto, lo cual se hace evidente desde el mismo título en el cual el espejo juega como un tropo que hace referencia a la mirada del sujeto sobre sí, mientras la ventana se refiere al lugar externo que mira ese yo que se construye en el espejo. La novela arranca con un subtítulo: *Mirando la salida*, tropo que afirma la consciencia del autor sobre el tiempo y la circunstancia que vivió superponiendo de manera magistral su propia concepción al parangonar la penetración de su padre a su madre, con los cañonazos que acompañaron al bombardeo de la ciudad, lo que permite enfatizar como un recurso explícito de la obra la permanente superposición entre la experiencia fenomenológica y la experiencia social: "Primera voz en el espejo. (...) Créase o no, los recuerdos de Mauro alcanzan hasta su vida intrauterina. Son como un sueño pesado entre algodones sangrientos, casi como una gimnasia en un río-rojo-obscuro de aguas amnióticas y de una sustancia viva llena de esperanzas y temores que va cayendo como un enema dulce y soporífero a través del cordón umbilical. Superada su blástula, más allá de su mórula, el feto en su pesadilla ve entrar y salir a su padre –un extraño y ciego reptil– en aquella cómoda espelunca" (Ortiz, 2009:69).

El espejo, imagen de la penetración del padre a la madre, se crea a través de un ambiente uterino mediado por la violencia de la cópula, y precede a la mirada desde la ventana, que permite describir el caótico ambiente social de su nacimiento,

dibujado por la distancia real entre sus padres, la violencia de la guerra en la ciudad y el bombardeo del ejército placista a ella: "Segunda voz en la ventana. Y ella vio que su embarazo subía como el engranaje grande, para varar el fruto en la costa de una vida que se perfilaba brumosa y escarpada. Pero gozaba de su preñez atravesando una angustiosa etapa de celos. Camina que camina bajo una noche tormentosa con el peso de las comprobadas infidelidades del marido, y ese aburrimiento que venía, de cuando en cuando, a la vida conyugal. Esta situación se complicó con la intensificación de la guerra civil, y paralelamente el fruto adquirió una constitución nerviosa y enfermiza. A las siete horas de nacido, los barcos de guerra del Gobierno comenzaron el bombardeo de la ciudad y las casas de madera y caña guadua empezaron a arder en la noche, brindando a los marinos un hermoso espectáculo que sobrecogía a los mismos revolucionarios, hombres intrépidos y primitivos que guardaban, en lo más hondo de un cofre de basalto, un supersticioso y ancestral temor al fuego..." (Ortiz, 2009:70).

Un poco más adelante, el bombardeo es nuevamente conectado poéticamente con el destino individual del protagonista, en una declaración bastante literal si sabemos que efectivamente, la guerra y el bombardeo decidieron el futuro de Ortiz: "Contaron los testigos que la primera granada disparada por el cañonero Constitución cayó como predestinada, al que llamamos Mauro, decidiendo su futuro, y arrasando la casa comercial de Elvira... Todo el mundo chillaba tratando de escapar de aquel infierno. Hombres y mujeres, niños y ancianos, negros y blancos nivelados en el miedo y el tumulto. Evacuación obligada. La joven madre se levantó de su cama, oliendo a leche y loquios moribundos y con sus propios pies se incorporó a las familias que se dirigían a las haciendas cercanas, atravesando la puerta de golpe de El Potosí, ubicada al sur del límite urbano,

en cuyo paso fangoso muchas gentes se revolcaban entre la boñiga y las orinas del ganado" (Ortiz, 2009:71).

Además del posicionamiento como autor que traduce la vida mediante la artificialidad explícita del lenguaje, con un clímax en las descripciones del nacimiento, de su coincidencia con el bombardeo y en la combinación de la poesía con la narrativa, Ortiz construye a los sujetos subalternizados por el poder, como sujetos críticos y coetáneos a la modernidad. El carácter radicalmente moderno de Ortiz como autor, y el de sus personajes, le permite identificar una subjetividad afrodescendiente que rompe con cualquier apelación al ancestralismo, como reclamo de intelectuales metropolitanos que contribuyen así a negar la coetaneidad de los grupos racializados (Figueroa, 2009).

En el caso de Juyungo, Ascensión Lastre fue castigado fuertemente por su padre por haberle pegado a un cura que visitaba periódicamente los pueblos de Esmeraldas para casar a las parejas y llevarse tributos. El cura le metió la mano en la boca, con una hostia, ante lo cual Ascensión reaccionó dándole la bofetada. Al participar en la misa describió al rezo como "un coro de cucarrones zumbando", ratificando así su distanciamiento del catolicismo y la tradición religiosa.

Además de la evidente conexión del liberalismo radical con el laicismo que cuestionó de manera importante el poder de la iglesia católica, Ascensión golpeó al cura, después que su padre había expresado temores de que su hijo resultara igual a su tío, el comandante Lastre, "...que peleó con los conchistas. Dios lo guarde y lo favorezca y la Virgen me lo cubra con su santísimo manto. Así mismo dizque era de chico, emberracao como mandinga" (Ortiz, 200:16). Después de la paliza que le dio su padre, Ascensión estuvo gustoso de abandonar un hogar que describe como sitio de maltratos y de hambre, y donde estaba además

cansado de comer ñame y cola de iguana, marcando otra ruptura radical con la tradición.

Antes de este episodio, el joven Lastre había podido ver en el recorrido que hacía con su padre hasta donde estaba el cura, que entre los afrodescendientes había diferencias visibles, ya que unos iban semidesnudos como él mientras otros bien vestidos, desmitificando la idea de los pueblos negros como comunidades igualitarias (Walsh y García, 2002). Uno de los rasgos sobresalientes de Ascensión es su peregrinaje por una gran parte del país, que le permitió convivir con distintos grupos sociales, culturas e individuos, y constatar el núcleo de una nación plural, heterogénea y desigual. Su peregrinar también le permitió conocer una serie de cuentos y leyendas que forman parte de las tradiciones populares, y su actitud ante varias de sus experiencias individuales, culturales y políticas lo muestra como un afrodescendiente con una gran capacidad crítica y con un sentido de distanciamiento propio de una secularización contemporánea.

De igual modo, el sentido crítico de Lastre se manifiesta en la forma como se aproxima a la pluralidad cultural de la nación. En la novela *Juyungo* el protagonista está presto a escuchar los relatos más ricos de la tradición popular, pero, al tiempo que estos relatos alimentan su imaginación, le dejan siempre un manto de duda sobre su veracidad. Entre la fascinación y la duda Lastre alimenta una gran curiosidad intelectual que confronta en un trajinar que los involucra a él, a sus cercanos y a la comunidad política en la que vive: "Oía añejas historias de indios guánanos, ases de la brujería en toda la costa del Pacífico, según el aguardientoso opinar de don Cástulo Canchingre. Guánanos de Saija, magos portentosos que solucionan casos desesperados, capaces de poner un chimbo en la barriga a muchas leguas de distancia, y sacar con la mano, de cualquier cabeza enferma, reptiles y cientopiés. Y de todos los cuentos de guánanos, el que

más gustaba a Ascensión era ese que el patrón juraba y rejuraba haberlo vivido en el litoral colombiano. Venía yo, camina y andar, camina y andar, cuando llegué a un río fangoso que no corría para abajo, sino para arriba. Al otro lado no se veía más que sabana y sabana. Cuando en eso, suás, que surgen de ese suelo pelado, un montón de casitas y árboles cargados de frutas. –Esta es la tierra de los poderosos guánanos. Me dice una voz misteriosa que estaba en el aire. Yo no tuve miedo, pues hasta la presente no he conocido esa enfermedad. Antes, por el contrario, me calenté de que nadie venía a recibirme y grité: –¡heeey! ¡canoa! ¡Manden canoa! Al punto, como cosa de hadas, suás, surge de sopetón, al piecito mío, un enorme lagarto de cuatro brazas, y abriendo las tapas adornadas con tres carreras de dientes, me habla: –Aquí no hay más canoa que ésta. Yo me tiré para atrás por *siaca* –dijo la iguana– pero el maldito se me vino encima y ordenó tronando: –Si no embarcas te como. No tuve más remedio que montar en su concha que me hincaba el trasero, y pasar a la otra orilla. Pero otra vez, suás, el caimán torna a su figura de gente, que había sido un indiecito viejo y mal encarado…" (Ortiz, 2000:95).

En este caso, lejos de concluir dejando en el lector la imagen de una sociedad exótica llena de leyendas en las que se confunde la realidad con la fantasía, el narrador omnisciente de la novela prefiere reenfocarse en la importancia que tienen esas leyendas en la conformación de la subjetividad de Lastre, quien concluye con un razonamiento que oscila entre la fascinación propia de la aventura por el país y el escepticismo propio de la modernidad: "Amalgama de fantasías populares, hechos de sangre y de aventuras, que ponía en juego don Cástulo, a pesar de su amargura causada por su ligera deformidad, llenando el alma pequeña de Lastre con anhelos de ver si todo aquello era cierto; nuevas tierras, nuevos hombres y nuevas cosas…

Admiraba el valor de los protagonistas y dudaba un poco de las truculencias mágicas…" (Ortiz, 2000: 95).

El nombre de la novela, *Juyungo*, el diablo, como denominación de los Cayapa a los afrodescendientes, resume la compleja relación interétnica en el Ecuador de la primera mitad del siglo XX, pero a su vez la novela muestra un complejo escenario de relaciones y solidaridades entre los estamentos populares. El epígrafe que inicia el capítulo donde se narra el encuentro entre Ascensión y los Cayapa mezcla la naturaleza, la selva y el río, mediante una narrativa que describe poéticamente el tono sancionatorio con el que los indígenas describen a los negros, como encarnación del mal. Sin embargo, el apelativo Juyungo, dicho en este contexto, sólo da algunas pistas de un encuentro intercultural que se matiza con elementos que van mucho más allá de la aparente radical dicotomía entre negros e indios:

"La noche oprime, y la hace singular. Entre las ondas / Caracolearon redondos cinco pejes-cagua sin sangre. / Rojo nadar de los peces pangulangos. Roncaban los / Meros encuevados, y el pescador desplegó la atarraya / Como un toldo de corona. Entre la sombra de los mangles, / Chapoteó un caimán durante el aguaje grande, / Y brillando agitándose, salieron los peces, sorprendidos / Trozos de luna blanca. La india no quiso juyungo / porque los muertos vuelven con hambre. Y juyungo es el / diablo, juyungo es el negro. Pero no eran melones sino / talambos venenosos los que caían de vez en cuando / sobre las charcas tibias, plisando su superficie y turbando / el reposo de los renacuajos y las cucarachas de agua. / Y el montubio congo, adelante, con el poder de su macumba".

Al indagar sobre el uso del apelativo Juyungo en la novela vemos que éste tiene muchos matices, empezando por el hecho de que es asumido e incorporado por el propio Lastre, a pesar de su connotación aparentemente negativa. En un momento el

concepto de Juyungo se le revela a Lastre como la imposibilidad de ser incorporado a la línea continua que los chachi establecen entre los vivos y los muertos, como marca de un parentesco ampliado: al llegar a Punta Venado, después de que Lastre fue recibido por el gobernador (figura política tradicional de los chachi), quien valoraba especialmente su conocimiento de la aritmética, pudo presenciar un ritual a los difuntos, en los que los dolientes de la víctima llegaban en romería y dejaban comida en el cementerio amparados en la creencia de que en la noche los difuntos visitaban el cementerio y comían las ofrendas dejadas por sus deudos. En pleno ritual de la muerte, Lastre indagó con un anciano Chachi sobre su sitio en la comunidad:
–"¿Y si yo me llego a morí, me pondrán también mi comida?

El hombre quedóse pensativo antes de responder, pero luego dijo con cierta soberbia primitiva, levantando el rostro, sacando la mandíbula inferior y luciendo su magnífica nariz de gavilán.
–No. Donde entierra cayapa, no entierra juyungo..."

Según la novela, la respuesta que le dio el anciano le hizo meditar durante varios días sin conseguir una explicación de esa marginación cultural, mientras en la vida social Lastre iba encontrando vínculos relativamente sólidos con la comunidad indígena: fue testigo etnográfico de rituales de entierro, vio las forma de parir y cómo los hombres asumían el dolor del parto, práctica realmente existente entre grupos indígenas de la costa ecuatoriana como los kwaiker, y testimonió las formas de cultivo y conoció a un brujo reputado que resultó ser un negro que embaucaba a los Cayapa. Todo este conjunto de relaciones de Lastre con los Cayapa, más que descripciones etnográficas, fueron un aspecto importante para su formación personal pero también significaron la posibilidad de un importante vínculo que se hizo explícito cuando conquistó su primera novia, la indígena Panchita, lo que ocurrió en el mismo momento en el

que pudo testimoniar el destino trágico de una indígena víctima del machismo, en un episodio narrado críticamente por el autor: "El mismo día en que la tumbó en el linde del maizal más apartado, el Gran Brujo Tripa Dulce presionó sobre el Gobernador de los Cayapa para obligar a que María se entregara en matrimonio. Pero lo indiecita linda no quiso juyungo. La llamó el padre y le dio una tunda. La cogió el abuelo y le dio una tunda. La reprendió el gobernador y le dio una tunda. Pero aquella noche, la niña se fugó monte adentro, sollozando. Anduvo sin pensar, sin saber hacia dónde, sin calcular hasta cuándo... Una semana después, unos cazadores de pecarís, hallaron hediondo y a medias devorado, el que antes fuera su núbil cuerpo apetecible..." (Ortiz, 200:107).

El tono secular y el carácter crítico de Lastre se sigue manifestando cuando decide irse de Punta Venado y en su recorrido mira cómo la religión es utilizada como un instrumento de engaño en los diferentes pueblos de la provincia. En su trajinar encuentra un supuesto "hermanito religioso", blanco y rubio, que en realidad es un vividor que se aprovecha sexualmente de las mujeres, y él lo desenmascara, al tiempo que rompe totalmente con su padre, quien iba a visitar al santón y trata de convencerlo de que volviera a casa, viéndolo fuerte para trabajar. En este pasaje, que evoca lo sucedido al principio de la novela, Lastre no sólo ratifica su distancia respecto de la religión, sino también el distanciamiento con su vínculo paterno, tradición con la que había decidido romper. En este mismo episodio, conoce a su segunda novia, Afrodita Cuabú, una maestra negra que lo deja por temor a quedarse embarazada y comprometer su futuro profesional, cosa que él tiene que aceptar dolorosa y resignadamente.

¿Qué reflexiones podemos encontrar en la novela *El Espejo y la Ventana* que permitan mostrar un posicionamiento secular y

crítico de Ortiz como narrador? Sin ser una novela de denuncia, *El Espejo y la Ventana* describe la pobreza de la familia, asociada al desplazamiento y la desposesión y la problemática inserción que tuvieron en una ciudad difícil como Guayaquil, pero a la vez inserta en un gran dinamismo político. La novela, mientras describe un proceso de descomposición de una familia multirracial acomodada venida a menos y con problemas de inserción en la nueva ciudad a la que llegan desplazados, el exterior aparece como el lugar donde se da la vida política y donde aparecen los conflictos asociados a sus posibles soluciones.

La llegada de la familia a Guayaquil generó un ambiente oscuro y profundamente conservador encabezado por la abuela materna, donde se criaría Mauro. La primera parte de la novela describe un ambiente de miedo, pobreza y hambre donde no deja de haber niños muertos por extenuación. En este sórdido y decadente ambiente liderado por mujeres esperando encontrar un partido que no llegaría nunca, a través de la *Primera Voz en el Espejo*, llamada *los primeros pasos*, Mauro desmitifica toda noción de infancia como lugar utópico donde los desclasados puedan refugiarse:

"Los primeros pasos. Primera voz en el espejo. Bien hubiera querido Mauro enterrar en el desierto de Palmira, el duro tiempo de sus niñeces. Casi todos esos tiempos son azarosos y crueles. Según dicen, logró sepultar el cadáver en el más inaccesible paraje del yermo. Pero sopla el huracán nocturno, remueve la arena y lo deja a la intemperie, mostrando sus serias lacraduras a los imperturbables caminantes. Luego, el cadáver crece silenciosamente como un árbol, y aumentan también las incisiones de su corteza. Quisiera saber cuántos seres hay en el mundo que puedan añorar con nostalgia 'la infancia feliz'. ¿Hasta qué punto es falsa y cursi esa evocación?, solamente es valedera para aquellos que de niños gozaron de afecto y comodidades. El pequeño cadáver siguió creciendo como un árbol matapalos al impulso de sus substancias biógenas, y al amparo de su memoria donde todo resulta ingenuo... (Ortiz, 2009:75).

Esta subjetividad formada en la descomposición económica y social de la familia se hace explícita de inmediato en la Segunda voz en la ventana: "Pero las memorias más concretas de Mauro empiezan en la ciudad de Guayaquil, durante una época en que no tenían ni para comer. Van condicionadas a una vaga sensación de hambre constante, languidez enfermiza e irrefrenables deseos de llorar. Abuela le daba coscorrones para desquitarse de la vida, comía plátanos fríos en la noche. Las mujeres se convirtieron en lectoras apasionadas de folletines. Él se metió en su fantasía con juguetes inventados" (Ortiz, 2009:76).

Sin embargo, en la novela la ventana sirve también para que en ese ambiente se cuelen la sociedad y la política y, se rompe así la posibilidad de caer en el estereotipo de un ambiente femenino ultraconservador, a través de la presencia de tías que modifican la situación del hogar y construyen biografías que llevan la política y la problemática social a la casa, equilibrando el peso de la asfixiante endogamia familiar. La tía Delia, le estimula a tener los primeros contactos con la política y a formular las primeras reflexiones críticas sobre la religión, y le hace saber sus actividades con el Comité Rosa Luxemburgo, antes de la masacre del 15 de noviembre de 1922. Esta apertura a la política crea las condiciones que permiten a Mauro describir la sensación de asco que le produce un cristo crucificado y su carne tumefacta y gangrenada, que le impidió comer todo un día, mientras describía el impacto que le causó la masacre de la huelga de obreros en Guayaquil.

En el ambiente social y familiar en el que se mueve Mauro, existe la tensión permanente entre el peso de la tradición encarnada con fuerza en la figura de Elvira, su madre, quien al poco

tiempo de llegar a Guayaquil es presa de una crisis mística por la que lo abandona con su abuela, ante lo cual, él opta por refugiarse tempranamente en los libros que ratificarán su perspectiva ante el mundo. Sin embargo, la novela también arroja dudas sobre la autenticidad de la crisis de Elvira una vez esta retorna al hogar casada con el alemán Kurt, y con una hija. Pero el conservadurismo y la endogamia acechan permanentemente, como puede verse en la historia de Clarissa, con quien Mauro tendría una profunda vinculación afectiva. Clarissa era hija de Manuel Gómez, latifundista heredero, quien la sometía a relaciones incestuosas; Manuel Gómez también fue amante de Ruth, otra de las tías de Mauro. Al final de la novela, el autor opta decididamente por afirmar su sentido crítico mediante la superación del melodrama que había detrás de su fracaso amoroso, pero especialmente al alejarse de cualquier posibilidad religiosa: ante el desprecio de Clarissa y en plena efervescencia política que lo lleva a la prisión, y que de hecho hacía en gran parte para conquistar su amor, opta por suicidarse. No lo logra y al salvarse aleja a la monja que busca redimirle y jura ante su madre por él mismo que no lo volvería a hacer.

Se puede decir, entonces, que *El Espejo y la Ventana* describe las complejidades de la conformación de un sujeto afrodescendiente, perteneciente a una familia que de manera simultánea estuvo articulada de modo protagónico a la Guerra de los Afroesmeraldeños, que sufrió el desplazamiento y se insertó en la rica vida política de Guayaquil, y se constituyó con un alto grado de consciencia sobre esa experiencia fenomenológica.

Pero también el racismo fue otro eje crucial de la constitución de la subjetividad afrodescendiente, en la obra de Adalberto Ortiz. Si se compara la manera como los personajes de Adalberto Ortiz experimentan y reflexionan sobre el problema racial, como un eje clave de la construcción de la

subjetividad, con el personaje José Antonio Pastrana, el protagonista de *El Último Río*, visto en el acápite anterior, se puede ver que la subjetividad de los personajes en Ortiz está mediada por el vínculo social y por la experiencia histórica y fenomenológica; mientras las reflexiones de Pastrana que revelan sus profundas inseguridades y su subjetividad resentida, se expresan a través de soliloquios de un sujeto hiper-individualizado que se construye como el origen y el medio de expresión de los conflictos.

En *El Espejo y la Ventana* la racialización no es un tema inherente al individuo, sino que éste es el receptáculo y el lugar de experimentación de una construcción social mediada por el poder. En esta novela la conciencia de la diferenciación racial no es algo que nace con el individuo, sino que es un derivado de la exclusión fundamentada en el poder. La experiencia de la discriminación racial la vivió Mauro cuando las condiciones en su familia cambiaron un poco y le permitieron mudarse a un barrio más acomodado en Guayaquil, en el cual "las ventanas daban a un largo soportal encementado, donde los niños de la vecindad corrían en triciclos, bicicletas y patines. No había mayor problema en salir a reunirse con ellos y salió. Apenas si notaba la diferencia entre estos chicos y sus antiguos amigos. Solamente que estos tenían mejores juguetes e iban bien vestidos, pero por lo demás eran tan cordiales como los anteriores. Rápidamente hizo amistad con dos niños que vivían en la otra acera, quienes le prestaban su bicicleta para que aprendiera a montar. A la sazón había cumplido trece años, cuando una señora elegante, luciendo valiosos bucles y collares, se acercó bamboleando su robusta humanidad y amonestó iracunda a los dos chicos:–¡Suban a la casa inmediatamente! ¡Ya les he dicho que no deben jugar con cualquiera y menos con cholos y negros! …" (Ortiz, 2009:143).

En este párrafo sobresale el hecho de que la discriminación racial se hace más evidente en los barrios acomodados porque

esta experiencia Mauro no la había vivido antes, mientras que los niños con los que estaba amistándose no sentían ninguna afectación especial hacia el recién llegado: fue la aparición de una voz externa, encarnada en una madre blanca, rubia y socialmente acomodada, la que visibilizó las condiciones discursivas y prácticas que dan origen al trauma racial.

A diferencia de José Antonio Pastrana, Mauro, el sujeto victimizado por el poder siente y reflexiona sobre el trauma en *El Espejo y la Ventana*, una vez el poder creó la diferencia y sentó las bases de la discriminación racial: "Mientras se alejaban como en sueños, vio sus cabezas rubias por primera vez. La de la señora no, pero era también blanca y reluciente, con sus grandes nalgas de aquí para allá, como la de aquellos caballos de hacía años. Se parecía en algo a la abuela, pero mucho más joven. Entró en casa aturdido y al mirarse las manos se notó la diferencia entre las palmas amarillentas y el dorso moreno. Ante el espejo, se sentía otra persona, por primera vez. Palpábase el pelo crespo, su cara no era blanca, en verdad. El espejo y él solamente. ¿Por qué no lo habría notado antes? La nariz un poco gruesa como la de su tío Roberto. Qué raro, nunca se observó de ese modo. Solamente se había preocupado del desarrollo incipiente de sus músculos que observaba con frecuencia, pero estos detalles de la cara y de la cabeza le pasaban inadvertidos.–'Ojalá llegara a convertirme en un gran boxeador. Sería bueno, ¿no? dijo el espejo'" (Ortiz, 2009:143).

En la novela *Juyungo*, el racismo como construcción exterior del poder, se hace patente en la escena en la cual Ascensión Lastre reacciona ante el chiste que contó el participante en la boda de un amigo suyo, donde se grafica la justeza de una respuesta violenta por parte de quien se siente victimizado por el racismo: "–Y saben por qué el negro tiene las plantas de los pies y las manos más claras que el resto del cuerpo? –No, no. ¿Por qué? Contestaron los demás. –Porque el diablo, que es bromista, le dijo: 'Juyungo, ponte en cuatro que te voy a pintar de un bonito color'. Y el negro, que es dócil y pendejo, se dejó pintar con brea todo el cuerpo, menos las patas donde se asentaba. Pues le dejó las patas blancas para que se consolara siquiera con eso. Fuera porque se considerara aludido directamente, fuera que aquel chiste a costillas de su gente lo sacara de sí, la verdad fue que no aguantó más, y entre el desconcierto de los otros, le plantó al blanco un solo puñetazo en la cara y le dijo:–Ahora cuéntale a tu mamá quien te pintó el ojo. Miró desafiante al resto, de uno en uno, y notó que habían dejado de reírse" (Ortiz, 200:57).

Las descripciones novelísticas del racismo como una construcción externa con un impacto profundo en la subjetividad de sus víctimas, evoca claramente la noción de doble consciencia de Du Bois: el racismo hace que el negro se vea a través de sus propios ojos, pero también a través de los ojos del poder que le racializa, y que normalmente se encarna en quienes asumen ser más blancos y lo construyen como un otro radicalmente diferente. Sin embargo, es importante recordar que este concepto, que puede remitir a la elaboración por parte del sujeto racializado de una mirada alienante sobre sí mismo, es también una condición fenomenológica emancipatoria, en el sentido en que descentra al individuo de su propio ego y lo lanza hacia el otro, estableciendo una condición que facilita el reconocimiento de su humanidad.

En la novela hay una serie de pasajes que revelan la condición enajenante de la doble conciencia y de sus posibilidades emancipatorias, cuyo mayor ejemplo está al abrir la historia, en el tránsito de una conciencia racial que va del resentimiento y la búsqueda de la venganza, hacia la incorporación de un sentido político que transita hacia el reconocimiento del papel central de

los afrodescendientes en la nación. Este proceso también vuelve a revelar cómo mientras los subalternos racializados proponen narrativas humanistas de alcance universal, el poder construye mecanismos encaminados a garantizar su marginación tanto en el nivel cotidiano como en el nivel de las grandes narrativas. Estas tendencias contradictorias revelan el carácter profundamente conservador de las prédicas posmodernas que obligan a los afrodescendientes a defender principios de ancestralidad que en muchos casos han sido creados por las propias dinámicas del poder racista y colonial.

Una de las más complejas descripciones del tema racial en la novela *Juyungo*, está en la relación de Ascensión Lastre con tres mestizos afrodescendientes, que representan una gradación pigmental creada por el orden racial. El orden pigmentocrático describe las formas como cada uno de ellos maneja el conflicto consigo mismo, determinadas por su relación con el orden social racializado: Nelson Díaz, el político y sindicalista casi blanco, tiene una clara conciencia política y una buena relación con su condición afrodescendiente; Antonio Angulo, es un mulato que sufre un gran conflicto de auto-aceptación que lo lleva a fracasar en su vida personal, y Max Ramírez es un mulato que opta por aliarse a los sectores económicamente pudientes, más blancos y racistas, como forma de esconder sus conflictos identitarios.

A través de los cuatro personajes Ortiz muestra el peso determinante de la aceptación o el rechazo social vinculado a la lógica pigmentocrática impuesta por el orden racial, pero a la vez la novela establece de manera clara la política como lugar emancipatorio del conflicto identitario heredado del sistema racista, lo que se ve tanto en Nelson Díaz como en Ascensión Lastre. Ubicados en los extremos del espectro pigmentocrático, el afrodescendiente Ascensión y el mulato "casi blanco" Nelson, sin

renunciar al reconocimiento de la problemática racial, apelan también a universales humanistas que reivindican la acción política y la solidaridad de clase. La forma concreta de esa voluntad universal es la lucha política por la justicia y por la nación, con una conciencia sobre las discriminaciones asociadas al racismo. En el caso de Lastre su conciencia racial pasó del resentimiento hacia la acción política, involucrando a la comunidad más vasta.

En este sentido, cuando se contextualiza en la biografía de Ascensión Lastre la afirmación que le hace Nelson Díaz: "Ten siempre presente estas palabras, amigo mío: más que la raza, la clase", en vez de ser leída como la expresión de un reduccionismo y una anulación del problema racial por la influencia del pensamiento de izquierda en Ortiz, y un supuesto límite de la novela en tanto renuncia a defender un utópico negro puro (Handelsman, 1998; Miranda, 2004), más bien encontramos un tránsito de procesamiento de la exclusión racial desde el resentimiento y el odio, hacia una doble conciencia que construye una forma de universalismo situado que interpela al yo y al otro, evitando caer en el particularismo monádico en el que insistentemente lo coloca el poder. La doble conciencia y el universalismo situado desmontan los límites del monadismo racista blanco que se construye dentro de un ideal narcisista que niega su dependencia del otro, al tiempo que se fundamenta en un sentido de autosuficiencia que niega la contingencia y provisionalidad de toda subjetividad y toda identidad. De igual forma, este universalismo situado demuestra la necesidad permanente de la negociación, y evita caer en una esencialidad utópica negra, como reclaman permanentemente los posmodernos. En este juego, la lucha contra la discriminación involucra al propio sujeto, al tiempo que implica la construcción de un orden político nacional, mediado por la defensa de la justicia social.

Mimetizado como blanco en un orden racial, Nelson Díaz no se encuentra obligado a incorporar a su vida la superación de un drama específico. Claramente inclinado hacia los ideales de izquierda, milita políticamente contra la injusticia social; participa en las movilizaciones políticas del país, y conoce a Ascensión durante un levantamiento popular ocurrido en 1926, donde tuvo la oportunidad de expresarle el conocimiento que tenía sobre su tío Federico Lastre y sobre su importancia en la historia del país. Así, en plena barricada, en el conflicto de 1926, Ascensión abrió la conversación con Nelson: "–Cómo es su gracia? –Nelson Díaz, y la suya? –Ascención Lastre pa' servirlo. –Gracias. Entonces usted ha de ser pariente del famoso comandante Lastre. –Así dicen.–De razón es tan valiente" (Ortiz, 2000:129).

En ese mismo primer encuentro, en el que comparten una barricada tan multirracial como la nación, Ascensión duda por primera vez de la validez del odio generalizado que sentía hacia la "raza blanca". Después, Díaz y Lastre se volverán a ver en Santo Domingo de los Colorados, en un contexto de agitación política vinculada a la situación de los obreros encargados de la construcción de la carretera Santo Domingo-Quinindé; y finalmente se verán en 1941, cuando marchan juntos a la frontera con el Perú, donde Nelson sobrevive, dejando una promesa de continuidad de la lucha política en el país.

En el caso de Ascensión, además de las experiencias concretas con las cuales iba reelaborando sus conceptos en torno a lo racial, el papel crucial que tiene en su formación la figura de su tío, Federico Lastre, muestra la intención clara que hay en la novela de reivindicarlo a través del accionar de aquel. El papel de Federico Lastra en las reflexiones sobre lo racial y en el propio peregrinaje de Ascensión por el país, son una potente validación de la figura del líder del radicalismo negro en la nación.

En la novela, los episodios políticos en los que participa directamente Ascensión vienen precedidos de evocaciones a su tío Federico, lo que permite establecer continuidad entre los conflictos del presente narrativo y la guerra, y reivindicar la figura del comandante afro esmeraldeño. Antes de los levantamientos de 1926, en los que Ascensión se encuentra por primera vez con Nelson Díaz, la novela evoca las narraciones populares que rememoraban a Federico Lastre y el protagonismo que tuvo en la guerra.

"Corrían aun frescos por las bocas de negros maduros episodios de la revolución conchista, que para él no era más que un desquite de su raza, vejada y humillada por centurias, levantamiento sin bandera clara, sí, discutido y discutible; pero no para él que no medía. Los combates sangrientos de La Propicia; la carnicería del Guayabo, de donde bajaron palizadas de muertos por el río con su cargamento de gallinazos ahítos; la encerrona de Camarones, por cuyo sitio pasó; el bombardeo del buque de guerra sobre Esmeraldas; todo, todo se contaba bajo la fronda de los almendros de los parques o de algún tamarindo solitario plantado a la orilla del río apacible. No faltaba quien ponderara lo bueno que era violar mujeres blancas y decapitar blancos coloraditos. La figura de su tío, el comandante Lastre, se le agigantaba cuando vestido con el uniforme de un alto oficial que había matado con sus propias manos, bien enjoyado y mejor montado sobre un soberbio caballo blanco, en una madrugada de 1914 que tomó la plaza de Esmeraldas, gritó: 'Estoy montao sobre la raza blanca'" (Ortiz, 2000:127).

A pesar de la fuerza retórica de esta descripción de Federico Lastre, la novela inmediatamente matiza lo que puede aparecer como una simple manifestación de resentimiento y odio racial, mediante el reconocimiento de la protagónica trayectoria de militancia de su tío en el liberalismo radical: "Este tío

legendario, que saliendo desde las montañas de Concepción llegó con el coronel Vargas Torres hasta Cuenca, combatiendo como los machos y los libres; luego se enroló en el Ejército liberal del viejo Eloy Alfaro, y cuando éste fue asesinado, se alzó con Carlos Concha y recibió una rara herida de fusil en Cúquiva, que le dejó una cicatriz tragicómica en el cuero cabelludo, semejante a la raya del peinado, en la mitad de la cabeza..." (Ortiz, 2000:127).

La matización del odio racial y la importancia de la acción política también se construyen inmediatamente, cuando en el presente narrativo, Ascensión, intelectualmente insatisfecho con las imágenes que promueven la venganza como motivo de acción de su tío, se incorpora a las acciones populares del levantamiento de 1926, en las cuales participa sin tener una posición política muy clara. Este levantamiento regional que reivindicaba la vieja tradición de lucha de la provincia de Esmeraldas contra la condición interna colonial, en la novela se politiza simultáneamente mediante la acción de Ascensión y la evocación de su tío Federico. Así, luego de que Ascensión escuchara lo que Nelson dijo de su tío, "con todo, no se sentía contento, su pecho se llenaba de anhelos de acción. Deseaba vivir aquellos hehos, ejecutarlos. Quería vengar la muerte de su tío, matado por los blancos, seguramente acribillado, arrastrado y descuartizado por la soldadesca, mucho después de la guerra. Si cada vez que lo recordaba le renacía la venganza ¿contra quién, contra todos los blancos?, vino lo que parecía su oportunidad. Corría el año de 1926 cuando estalló una nueva revuelta. Un jefe de reconocido valor y desinteresado, como hay pocos, la encabezaba. Considerables masas campesinas y urbanas se plegaron al movimiento. Los rebeldes reclamaban más acción para su lejana provincia abandonada por los poderes centrales: agua potable, luz eléctrica y caminos, nada más" (Ortiz, 2000:128).

De este modo, la figura de Federico Lastre deja de ser una mera evocación y empieza a encontrar su lugar en la contemporaneidad, mediante las acciones de su sobrino, quien inicia su militancia con la participación en el levantamiento de 1926, una acción política popular ligada a la Revolución Juliana de 1925. Su figura también es evocada en una escena en la que aparece un viejo militante de izquierda, Manuel Remberto, recordando la guerra y cómo ésta le liberó del concertaje: "Recordaba que cuando murió su padre, concertado de la hacienda El Paraíso, fue obligado a hacerse cargo de una supuesta deuda del viejo... En cierto modo, se libró del concertaje cuando vino la revolución conchista, incorporándose, muchacho todavía, en las filas insurgentes. No actuó en muchas ocasiones, pero de las pocas, salió ileso... Así y todo, pudo conocer al famoso comandante Lastre y admirar su valor o su suerte... Por eso en más de una ocasión habíale dicho a Ascensión, ¡qué hombre era tu tío!" (Ortiz, 2000:173).

El paralelismo de los destinos de Ascensión y su tío Federico alcanza una gran fuerza narrativa cuando Ascensión, adolorido por la muerte de su hijo y por la locura de su esposa, reemprende su peregrinaje, enfilando esta vez sus pasos hacia la frontera a pelear contra los peruanos en la guerra del 41. En este final de la novela sobresale el engaño de las élites a los contingentes afroesmeraldeños, que intentaron conectar sus guerras con el conflicto con el Perú. Ascensión Lastre, con el drama de la desaparición de su familia aún vivo, pronto se da cuenta de los límites de la guerra, pero ratifica su opción de sacrificarse por una nación que seguía sin reconocerlo. La continuidad para Lastre entre su decisión de participar en ambas guerras, la del 41 y la de 1913-1916, se evidencia cuando antes de partir a la frontera se le aparece el fantasma de su tío Federico, dispuesto a acompañarlo, lo que recupera de nuevo la actualidad del comandante

afroesmeraldeño en la nación. Es importante señalar que en esta escena también aparece el fantasma de Valerio Berduga, un blanco con un recorrido criminal con el que Ascensión se había confrontado en Santo Domingo, pero al que curiosamente había tenido que defender cuando fue atacado por varios gendarmes, en una situación que Ascensión consideró injusta. La aparición de Berduga rememora su defensa de un blanco, lo que unido a la experiencia que había vivido en 1926 cuando compartió la trinchera con personas de distinta procedencia racial, ratifica una conciencia que va más allá de un binarismo racial y muestra el ejercicio de un universalismo situado.

"Andar y más andar, anda que anda, hasta quedar en íntimo contacto con la noche pura. Pasó el brazo del lecho seco pedregoso y entró a tierra firme. De la nada surgió frente a él un negro de su misma talla, muy elegante y montado en blanquísimo caballo, de blancura comparable sólo a la de sus dientes. Se acercó y le dijo con duro tono, pero gangueando como ganguean las ánimas: –Soy tu tío, el comandante Lastre.

El fantasma de Valerio Verduga Barberán vino también, chorreando sangre de la herida de la cabeza y arrastrando sus intestinos. Le habló al oído como para que no oyera su tío. –Ni tú ni yo tenemos la culpa. Después las dos apariciones se pusieron de acuerdo y le hablaron con voz huera: –Juyungo, vamos contigo. Pero Juyungo no tembló, ni sintió la cabeza grande, como la sienten los que se asustan, sino que, serenándose habló para sí mismo: –Estoy viendo visiones".

Es interesante ver cómo Lastre de nuevo expresa su duda ante las visiones, pero con la presencia de Federico reconoce la continuidad de la guerra afroesmeraldeña en la nación. La novela se cierra con una descripción desoladora: abandonados por el Estado, peleando en condiciones absurdamente desiguales contra los peruanos, con un ejército compuesto por

soldados abandonados de los oficiales, sin comida, sin atención médica, en un contexto en el cual los machetes parecen juegos absurdos delante de la artillería y de la aviación peruana, y lo único digno de honor es la solidaridad que se expresa al interior de una tropa popular conformada por negros, indios, montubios y campesinos. Al cierre de la novela Ascensión Lastre y Nelson Díaz reconocieron lo errado de su decisión, pero no podían dar marcha atrás y siguieron hasta el final, mostrando nuevamente al país que mientras los subalternos dan hasta la vida por defender la idea de una nación moderna, es esa nación la que sigue diseñando los mecanismos para su marginación.

La nación mira de manera exótica a los batallones afroesmeraldeños que van a la guerra sin apoyo material del Estado: "La pequeña columna de macheteros atrajo la curiosidad de los transeúntes. Aquellos negros cargados de mochilas, con sus bolsas de lienzo terciadas a la espalda; sin fusil, la mayoría; de ojos abismados ante lo nuevo, ojos de montubio, eran la primera contribución de sangre, de una provincia abandonada, a la causa del suelo nacional" (Ortiz, 2000:348).

Nelson Díaz puede constatar que mientras las tropas de macheteros iban a la frontera, las élites huían en sus Cadillacs, lo que le hace reconocer el sin sentido de la nación presente. Sin embargo, al proyectar al futuro la construcción de otro tipo de nación le permitió rescatar el sentido de la guerra en la que estaban inmersos. La guerra actual era el precedente de una guerra que permitiría construir una nación para todos: "Nelson sintió en su espíritu algo así como un foetazo... Una desmoralización que nunca le había asaltado, le llegó ahora entre el humo de la pólvora. No era cobardía, sino reacción por el desamparo en que se hallaban, abandonados a su propia suerte y a sus escazas fuerzas... Él, que había seguido en los últimos años el desenvolvimiento tortuoso y retardado de la nacionalidad nunca

lograda; que había asistido a la gradual descomposición de los grupos dirigentes, ya lo tenía previsto, lo sabía desde mucho antes... 'Este no es un país', pensó, pero enseguida podó las frondosidades pesimistas que le estaban naciendo: 'Algún día haremos de él un verdadero país..., y aunque varios soldados habían desertado ya... allí estaban en sus puestos los sinceros y leales, los plebeyos auténticos, el alma del pueblo ecuatoriano, lista a fecundar la tierra estéril con su sangre y con su angustia" (Ortiz, 2000:357).

Ascensión Lastre también supo que esa guerra no le pertenecía; nuevamente "se sintió negro entre los indios" y estuvo tentado a desertar. Sin embargo, logró conectar la guerra con las experiencias colectivas e individuales que fluían en él y con el crecimiento de su concientización política, expresada en su lucha por la justicia, y "se le puso que todos aquellos hombres eran el señor Valdez multiplicado, que discutía la forma de apoderarse de la tierra y de María de los Ángeles. Le pareció también que él mismo era un río lleno de torrenteras que llegaban al mar; a un mar erizado de sables y bayonetas, al mar cementerio de todos los ríos del mundo. Una nube de furia sombría vino hasta sus ojos y, cegándolo primero, acabó por impulsarlo, como un loco, sobre los del corro. Su arma relampagueaba como un pez en la noche, y se abatía, de un lado para otro, en pavorosos zigzags. La sangre caliente le salpicaba el cuerpo poniéndolo más frenético, desatado, borracho, por decirlo así" (Ortiz, 362:2000).

Su final, sin embargo, muestra la continuidad del estereotipo racial y social y la marginación social y simbólica. Igual que la muerte de su tío Federico Lastre, la de Ascensión es construida por el lente de la criminalización y la racialización que desconoce todo el proceso subjetivo y social que acompañó su trajinar por el país y su llegada a la frontera. El poder, de nuevo,

despolitiza la acción del subalterno, que en su peregrinar por la nación y su crecimiento en medio de una sociedad racista y estratificada, colocó en un mismo plano la lucha por su subjetividad, por la nación y por construir una nueva sociedad.

"¡No corran! ¡Es un negro machetero esmeraldeño! ¡es un negro desnudo, nada más! ¡Mátenlo! ¡Negro muerto de hambre! Hacia el juyungo apuntaron varias bocas de fuego, y el hombre se fue de bruces, dando en la penumbra un rugido humano que sobrecogió a sus contrincantes. Aquel cuerpo viringo rebosaba en el suelo, negándose a sucumbir. Su inmensa vitalidad se debatía en el último momento, alentada por la rebeldía interior que no aceptaba ni la muerte. Por eso oyeron nuevos tiros. Un peruano se agachó a recoger la carne de cerdo revolcada" (Ortiz, 2000:363).

En un final en el que un personaje afrodescendiente como Ascensión Lastre, con una conciencia abarcativa y universal se confronta a una nación donde continúa el racismo y desconoce el protagonismo de los sectores populares, cobra sentido la continuidad de la lucha en pos de construir otro modelo de nación. La novela concluye mostrando que los subalternos y los afrodescendientes siguen empeñados en ese esfuerzo. Así, al salir de la prisión en Perú, "un año después volvimos a ver a Nelson Díaz entre nosotros" (Ortiz, 2000:365).

Agradecimientos

Este trabajo ha recibido el apoyo invalorable de varias personas e instituciones. En primer lugar, quiero agradecer a la Universidad Central del Ecuador, que me dio tiempo y apoyo para culminar la investigación sobre la Guerra de los Afroesmeraldeños. En la Universidad, mi agradecimiento especial al Rector Fernando Sempértegui, a la Doctora Berta Estrella y a la Dirección de Investigación, así como a la Vicerrectora de Investigación y Doctorados, María Mercedes Gavilánez. De igual manera, a mis colegas del comité científico: Adrián Tarín, Xavier Bolívar, Carmen Salvador y Félix Andueza. En mi Facultad de Artes, mi más sincero agradecimiento a Xavier León, Decano, a Christian Viteri, director de la Carrera de Artes Plásticas, a la subdecana Mónica Ayala y a mis colegas César Portilla, José Manuel Ruiz, Gabriela Rivadeneira, Jackson Ayoví y Luis Cáceres, así como a la estudiante Tábata Hernández. Un especial reconocimiento al Center For Advanced Latin American Studies (CALAS), por el fundamental apoyo que significó haber obtenido la primera beca de Estancia en La Habana, lo cual me permitió estar un semestre de lleno en los Archivos y Bibliotecas de esa ciudad, especialmente en la Biblioteca Nacional José Martí. En el CALAS un inmenso agradecimiento a Hans Burchardt, quien prestó todo su apoyo y a través de un diálogo constante me dio pautas fundamentales para mi estancia en Cuba. Agradecimientos especiales al profesor Jorge Luis Acanda y a la profesora Carmen

Barcia. De igual manera mi especial reconocimiento a Rebeca Ramos Padrón y a Jochen Kemner. En La Habana, mi agradecimiento en primer lugar a Tomás Fernández Robaina, por su invalorable apoyo intelectual y por haberme facilitado mi entrada al mundo de la intelectualidad republicana afrodescendiente de Cuba. A mi gran amigo, el joven intelectual Alexander Hall, quien me prestó una invalorable ayuda en la recopilación y sistematización de información fundamental en esta investigación, además de gratas conversaciones sobre la Cuba del pasado y del presente. A Roberto Zurbano, Magia López, Aracely Malagón, Gloria Rolando y Bárbara Danzie, con quienes mantuve un permanente y cálido contacto. En la Universidad de La Habana, a Ernel González, quien me ofreció el apoyo institucional y su amistad, así como a las profesoras Yulexis Almeida y Oilda Hevia. De igual manera al gran maestro Alfredo Carvajal. En Esmeraldas, mi gran reconocimiento a Félix Preciado, a Pablo Minda y a Juan Montaño. A mis transnacionales amigos Agustín Lao, Ashanti Dina Orozco y Alpha Orozco. En Ecuador a Ricardo Restrepo, Fernando Yánez, Jorge Daniel Vásquez, Sonia Viveros y John Antón Sánchez. Igualmente, mis agradecimientos a Camilo Molina, Ivonne Téllez y Orlando Pérez, y de modo especial a Ricardo Oviedo y a su formidable trabajo en la costa nariñense, así como al profesor Roberto Almanza de la Universidad del Magdalena y a Juan Ricardo Aparicio de la Universidad de los Andes. Especial reconocimiento a mi hijo Elías Figueroa: sorprendidos por la pandemia, él finalizando su bachillerato y yo terminando mi manuscrito. Aprendimos a vernos cocinando, él muy bien, yo muy mal, a la espera de recuperar el espacio público. Finalmente, por la base, infinito agradecimiento a Luciana Cadahia, Juan Cárdenas, Julio César Guanche y Alexander Hall, quienes hicieron importantísimas sugerencias y observaciones a las versiones preliminares de este

trabajo; así como a Daniela Belanzátegui de la Universidad de Massachusetts, Boston, y Ana María Morales de la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires. Completando el reconocimiento al virtuoso círculo republicano popular, mis agradecimientos a Valeria Coronel y a Aylín Torres.

FUENTES

BIBLIOGRAFÍA

Andrade, Roberto. 1985. *Vida y Muerte de Eloy Alfaro*. Editorial El Conejo, Quito.

Aranzadi Isabel. 2014. "La presencia de la sociedad Abakuá en Fernando Poo a Finales del Siglo XX. Deportados Ñáñigos en la prensa española". En: (1) *Batey: Revista Cubana de Antropología sociocultural,* vol. 5, 5.

Barcia María del Carmen. 1999. "De la reestructuración a la crisis: la sociedad cubana a finales del siglo XIX". En: *Historia Contemporánea*, 19. 1999, pp. 129-153.

Beatty Medina, Ch. 2006. "Caught between rivals: the Spanish-African Maroon competition for captive indian labor in the región of Esmeraldas during the late sixteenth and early seventeenth centuries". En: *The Americas*, 63, pp. 113-136.

Birkenmaier, Anke. 2006. *Carpentier y la cultura del surrealismo.* Madrid: Editorial Iberoamericana / Vervuert.

Bloch, Maurice. 2005. "Where did anthropology go? or The need for "human nature". En: *Essays on cultural transmission*. Ed. Maurice Bloch, 1-19. Oxford. London School of Economics Monographs on Social Anthropology.

Branche, Jerome. 2009. "Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana". En: *Poligramas*, 31, pp. 23-48.

Bronfman, Alejandra. 2002. "En plena democracia": Negros Brujos and the social question". En: *Hispanic American Historical Review*, 82:3, pp. 549-587.

Cabrera, Lydia. 1969. "Sociedad y símbolos de la Sociedad Secreta Abakuá". En: *Journal de la Societé de Americanistes*. París (38), pp. 139-171.

Cairo Ballester, Ana. 1988. *La década genésica del intelectual Carpentier (1923-1933)*. Ed. Pueblo y Educación, La Habana.

Carpentier, Alejo. 2010. *Cartas a Toutouche*. Textos introductorios y notas de Graziella Pogolotti y Rafael Rodríguez Beltrán, La Habana, Instituto Cubano del Libro.

———. 2011. *Cartas a Toutouche*. Fundación Alejo Carpentier Lectorum, La Habana.

———. 1987. "Ese músico que llevo dentro", En: *La Música en Cuba,* vol. 3. Siglo XXI editores, México, España, Bogotá.

———. (1923) 2012. "Boatouala –R. Maran". En: *Crónicas Caribeñas*, Fundación Alejo Carpentier, La Habana.

———. (1926) 2012. "Una Obra Sinfónica Cubana". En: *Crónicas Caribeñas*, Fundación Alejo Carpentier, La Habana.

———. (1939) 2012. "El Recuerdo de Amadeo Roldán". En: *Crónicas Caribeñas*, Fundación Alejo Carpentier, La Habana.

———. (1936) 2012. "Los Cuentos Negros de Lydia Cabrera". En: *Crónicas Caribeñas*, Fundación Alejo Carpentier, La Habana.

———. (1939) 2012. "El recuerdo de Amadeo Roldán". En: *Crónicas Caribeñas*, Fundación Alejo Carpentier, La Habana.

———. (1928) 1987. "El manifiesto". En: *Crónicas, Arte, Literatura, Política*, vol. 3, siglo XXI editores México, España, Bogotá.

———. (1944). "Los Altares de Caridad". En: *Crónicas Caribeñas*, Fundación Alejo Carpentier, La Habana.

Castellanos, Israel. 1914. "El tipo Brujo". En: *"Revista Bimestre Cubana"*, ed. Fernando Ortiz en vol. IX, 5, La Habana.

———. 1916. "Contribución al estudio craneométrico del hombre negro delincuente". En: *Policlínica Sevillana*, 62, La Habana.

Castro Fernández, Silvio. 2002. *La Masacre del Partido Independiente de Color*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana accesible en: http://www.afrocubaweb.com/history/librosilviocastro.pdf

Castro Fernández, Silvio. 2017. "Masacre en 1912". En: *Granma*, 24 de mayo 2017. http://www.granma.cu/cultura/2017-05-24/masacre-en-1912-24-05-2017-21-05-18

———. 2012. "José Antonio Aponte y Ulabarra, Precursor". En: *Granma*, sábado 17 de marzo de 2012. Año 16 / Número 75, La Habana.

Cepero Bonilla, R. 1960. *Azúcar y abolición*. La Habana: Echeverría. Segunda Edición.

Clifford, James. 1988. *The Predicment of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.

Conte Rafael y José Capmany. 2011. "Guerra de razas. Negros contra Blancos". En: *Cuba Start of this Project Gutenberg Ebook Guerra de Razas*. University of Miami Digital Initiatives and the Online Distributed Proofreading Team at http://www.pgdp.net

Coronel, Valeria. 2021. *"La última guerra del siglo de las luces": La Revolución Liberal. Republicanismo Popular y radicalismo democrático en la formación del estado nacional ecuatoriano*. Colección Atrio, Flacso Ecuador, Quito.

———. 2019. "The Ecuadorian Left during Global Crisis: Republican Democracy, Class Struggle and State Formation (1919-1946)". En: *Words of Power, the Power of Words The Twentieth-Century Communist* Discourse in International Perspective Edited by Giulia Bassi Edizioni Università di Trieste.

Coronel Valeria y Cadahia Luciana. 2018. "Populismo republicano: más allá de 'Estado versus pueblo'". En: *NUSO*, 273, Fundación Friedrich Ebert Stiftung.

Cubás Hernández, Pedro Alexander. "Pensando a Naçao cubana em termos da raça (1902-1919)". En: *O Brasil e Cuba, 1889/1902-1929. O debate intelectual sobre as relações.* Clacso.

Da Re, Verónica y Maceri, Sandra. 2008. "La antropología criminal de lombroso como puente entre el reduccionismo biológico y el derecho penal. (Primera Parte)". En: *Límite*, vol. 3, 17, 2008, pp. 99-115. Universidad de Tarapacá Arica, Chile.

Darío, Rubén. 2017. "Parisiana". Obras Completas, vol. v [eBook #53930] START OF THE PROJECT GUTENBERG EBOOK PARISIANA.

Darnell, Regna. 2009. "Anthropological Approaches to Human Nature, Cultural Relativism and Ethnocentrism". En: *Anthropologica*, 51:1, pp. 187-194.

Deas, Malcolm. 1993. *Del Poder y la Gramática y otros ensayos sobre Historia, Política y Literatura colombianas.* Tercer Mundo Editores, Santafé de Bogotá.

De La Cuadra, José. 2003. "El Montuvio ecuatoriano". En: *Obras Completas.* Melvi Hoyos Galarza y Javier Vásconez. I Municipalidad de Santiago de Guayaquil, Guayaquil.

De la Fuente, Alejandro. 2014. *Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000.* Ediciones Imagen contemporánea. Casa de Altos Estudios Fernando Ortiz, La Habana.

De la Torre, Ahmed y Núñez del Arco, Francisco. 2015. "Ecuador Land Company Limited: dependencia y cesión de soberanía". En: *Monopolios y Poder en la Historia del Ecuador*, editado por Superintendencia de Control del Poder de Mercado, Quito. Ministerio de Cultura, pp. 138-168.

Destruge, Camilo. 1992. *Urbina, el presidente biografía del general José María Urbina.* Quito: Ecuador Banco Central del Ecuador.

Díaz-Quiñones, Arcadio. 1997. "Fernando Ortiz y Allan Kardec: transmigración y transculturación". En: *Latin American Literary Review*; Pittsburgh, tomo 25, 50, pp. 69-85.

Domenech, Antoni. 2017. *La Democracia Republicana Fraternal y el Socialismo con Gorro Frigio*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Barcelona.

Du Bois W. E. B. 2007. *The Souls of Black Folk*, Oxford University Press, New York.

Echeverri, Marcela. 2009. "Los derechos de indios y esclavos realistas y la transformación política en Popayán, Nueva Granada (1802-1820)". En: *Revista de Indias* (vol. LXIX, 246), pp. 45-72.

Espinoza Tamayo. 1979. *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano.* Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional, Quito.

Estupiñán Bass, Nelson. 1987. *Cuando los guayacanes florecían.* Ariel, Quito.

———. 2009. *El Último Río.* Antares, Quito.

———. 2013. *Este largo camino.* Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador, Quito.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object.* New York: Columbia University Press.

Fernández Robaina, Tomás. 2012. *El negro en Cuba. Colonia, República, Revolución*, Ediciones Cubanas, Artex, La Habana.

———. 2009. "Partido Independiente de Color ¿Eran racistas, anexionistas?" En: AfroCuba Web. http://afrocubaweb.com/picanexionistas.htm

Ferrer, Ada. 1999. *Insurgent Cuba. Race, Nation and Revolution, 1868-1898.* The University of North Caroline.

Figueroa, José Antonio. 2009. *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano.* Bogotá: ICANH.

———. 2018. "Horamen de Adrián Balseca y la desposesión neocolonial en La Tolita". En: *Revista Index, Arte Contemporáneo. Definiciones de lo contemporáneo en el Arte.* Quito, Universidad Católica del Ecuador.

———. 2004. *Edward Said, la periferia y el humanismo o tácticas para trascender el posmodernismo.* Iconos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

González-Echavarría, Roberto. 1990. *Myth and Archive: a theory of latin American narrative*. Cambridge, Cambridge University Press.

Grusinski Serge. 1991. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español S. XVI-XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Guanche, Julio César. 2017a. "Quienes somos todos?" Prólogo a *La democracia Republicana fraternal y el socialismo con gorro frigio*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

————. 2017b. *Populismo, ciudadanía y nacionalismo. La cultura política republicana en Cuba hacia 1940*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. FLACSO, Ecuador. Departamento de Antropología, Historia y Humanidades Convocatoria 2013-2016. Tesis para obtener título de Doctorado Historia de los Andes.

Gutiérrez Concha, Fernando. 2001. *Descorriendo los velos*. Fernando Gutiérrez Concha (ed.), Quito.

Handelsman. 1998. "Las contradicciones ineludibles del 'no racismo' ecuatoriano: a propósito de *Juyungo* como artefacto de la diáspora afroamericana". En: *Chasqui*, vol. 27, 1, pp. 79-91.

Helg, Aline. 1997. "Race and Black Mobilization in Colonial and Early Independent Cuba: A Comparative Perspective". En: *Ethnohistory*, vol. 44, 1 (Winter, 1997), pp. 53-74.

Hernández Gonzáles, Manuel. 2006. "Estudio Introductorio", de Trujillo y Monagas José. 2006. *Los criminales de Cuba*. Ediciones Idea: Las Palmas de Gran Canaria. España.

Hevia, Oilda. 1998. "1898-1902. La frustración de los negros cubanos después de la Independencia". En: *Revista Universidad de la Habana*, no. 249. Segundo Semestre de 1998. Editorial Extensión Universitaria.

James, C.L.R. 2010. *Los Jacobinos Negros*. Fondo Editorial Casa de las Américas. La Habana, Cuba.

Jameson, Fredric. 1986. "Third World Literature in the Era of multinational Capitalism". En: *Social Text*, 15 (1986), pp. 65-88.

Jurado, Noboa. 2008. "Los Quiñones de Esmeraldas. Primera Parte. Los orígenes barbacoanos 1663 a 1835". En: *Revista Punto de Vista*, 9, diciembre-enero.

————. 2009. "Los Quiñones de Esmeraldas. Primera Parte. Los orígenes barbacoanos 1820 a 1900". En: *Revista Punto de Vista*, 10, julio-diciembre 2009.

Lao, Agustín. 2016. "Horizontes de esperanza en clave de africanía: Concibiendo la construcción de escenarios de justicia y paz en Colombia". En: *Des-Dibujando el País-aje: aportes para la paz con las comunidades negras e indígenas*. Gruner, S. (ed.). Medellín: Poder Negro.

Lasso, Margarita. 2006. "Race war and Nation in Caribbean Gran Colombia, Cartagena, 1810-1832". En: *American Historical Review*, vol. 111, 2, 2006, pp. 331-361.

Lombroso, Cesare. 2006. *El Atlas Criminal de Lombroso*. Sociedad Española de Criminología y Ciencias Forenses. Escuela de Criminología de Catalunya. Editorial Maxtor, España.

Lombroso-Ferrero, Gina. (1911) 2009. "Criminal Man According to the Classification of Cesare Lombroso" [EBook #29895] START OF THIS PROJECT GUTENBERG EBOOK CRIMINAL MAN *.

Luis, Williams. 1989. "Conversación entre Nelson Estupiñán Bass y Millicent A. Bolden". En: *Afro-Hispanic Review*, vol. 8, 3, pp. 14-16.

Maceri Sandra & Verónica Da Re. 2008. "La antropología criminal de Lombroso como puente entre el reduccionismo biológico y el derecho penal.(Primera Parte)". En: *Límite 3* (17), pp. 99-115.

Martí, José. *Con Todos y Para el Bien de Todos*. Biblioteca Universal, https://www.biblioteca.org.ar/libros/726.pdf

Mbembe, Achile. 2011. *Necropolítica seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto* Melusina, España.

————. 2016. *Crítica de la razón negra. Ensayos sobre el racismo contemporáneo*. Futuro Anterior, Ned, Barcelona. España.

Miller Paul, 2012. "Remoteness and Proximity: The Parallel Ethnographies of Alejo Carpentier and Rene Maran". En: *Symposium*, vol. 66, 1, pp. 1-15.

Minda Pablo. 2021. "Hacia una historia ambiental de Esmeraldas. El impacto de las economías extractivas". Tesis Doctoral en Estudios Latinoamericanos. Universidad Andina Simón Bolívar.

Miranda Robles, Franklin. 2004. "Adalberto Ortiz y Nelson Estupiñán Bass, Hacia una narrativa ecuatoriana". Tesis de maestría, Universidad de Chile.

Montaño, Juan. 2014. "La Revolución Negra" (1), *El Telégrafo*. Miércoles 15 de 2014. En http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/1/la-revolucion-negra-1, accedido 1 de junio de 2016.

Montaño, Juan. "El sueño de muerte". En: Periódico *El Universo*. 18 de agosto, 2005. https://www.eluniverso.com/2005/08/18/0001/21/A337D90A2CFF484F9212C75CC407963A.html

Monteverde Granados, Carlos. 1993. *La Marina de Guerra en la Campaña de Esmeraldas 1913-1916*. Instituto de Historia Marítima, Guayaquil.

Montoya, Pablo. 2013. *La Música en la Obra de Alejo Carpentier*. La Carreta Editores, Medellín.

Moran de Ojeda, Victoria 2010 *Hoy en la Historia de Esmeraldas*. Editorial Sagrado Corazón de Jesús, Esmeraldas.

Morelli, Federica. 2016. "Guerras, libertad y ciudadanía. Los afrodescendientes de Esmeraldas en la Independencia". En: *Revista de Indias* (vol. LXXVI, 266): pp. 83-108

Moreno, Segundo. 1939. *La Campaña de Esmeraldas de 1913-1916, encabezada por el Coronel Graduado Don Carlos Concha Torres*. Universidad de Cuenca, Cuenca.

Muñoz, Vicuña. Elías. 1984. *Primero entre Iguales*. Universidad de Guayaquil, Guayaquil.

Naranjo Orovio, Consuelo. 1998. "Immigration, 'Race' and Nation in Cuba in the Second Half of the 19th Century". En: *Ibero-amerikanisches Archiv*, Neue Folge, vol. 24, 3/4, pp. 303-326. Iberoamericana Editorial Vervuert.

———. 2003. "Creando imágenes, fabricando historia: Cuba en los inicios del siglo XX". En: *Historia Mexicana*, vol. 53, 2, México e Hispanoamérica (Oct.-dec., 2003), pp. 511-540, El Colegio de México.

Oviedo Arévalo, Ricardo. 2018. *Relatos de tres tristes pargos rojos y una guerra desalmada. Doble Historia de Tumaco*. Editorial Universitaria Universidad de Nariño.

Offen, Karl H. 2003. "The Territorial Turn. Making Black Communities in Pacific Colombia". En: *Journal of Latin American Geography*, 2, pp. 43-73.

Ortega Alicia, 2017. *Fuga hacia dentro. La novela ecuatoriana en el siglo XX: Filiaciones y memoria de la crítica literaria*. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.

Ortiz, Adalberto. 1943. *Juyungo (historia de un negro, una isla y otros negros)* Talleres Gráficos de América, Buenos Aires, Argentina.

———. 2000. *Juyungo*. Libresa, Quito.

———. 2009. *El Espejo y la Ventana*. Libresa, Quito.

Ortiz, Fernando. 1916. *Hampa Afrocubana, Los Negros Brujos*. Editorial América, Madrid.

———. 2001. *Los Negros Brujos*. Pensamiento cubano, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.

Ovejero Lucas, Félix. 2005. "Republicanismo el lugar de la virtud". En: *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política* (33), pp. 99-125 ISECIC, España.

Palmié, Stephan. 2008. "An all too present absence: Fernando Ortiz's work on Abakuá in its sociocultural context". En: *New West Indian Guide* / Nieuwe West-Indische Gids, vol. 79, 3/4, pp. 219-227.

Stephan Palmié and Elizabeth Pérez. 2005. "An All Too Present Absence: Fernando Ortiz's Work on Abakuá and its sociocultural

context". En: NWIG: New West Indian Guide / Nieuwe West-Indische Gids, vol. 79, 3/4 (2005), pp. 219-227.

Paravisini-Gebert, Lizabeth. 2004. "The Haitian Revolution in Interstices and Shadows: A Re-reading of Alejo Carpentier's". En: *The Kingdom of This World Vassar College, Research in African Literatures*, vol. 35, 2. Pérez Pimentel. s.f. *Diccionario Biográfico* http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo13/c3.htm)

Pávez Ojeda, Jorge. 2009. "El retrato de los Negros Brujos. Los archivos visuales de la antropología afrocubana (1900-1920)". En: *Revista Aisthesis*. 46 (Dec. 2009) Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Estetica-Facultad de Filosofía http://www.puc.cl/estetica/html/revista/indice_rev.html

Portuondo Linares, Serafín. 1950. *Los Independientes de Color. Historia del Partido Independiente de Color*. Editorial Librería Selecta, La Habana.

Prieto Mercedes. 2004. *Liberalismo y Temor*. Flacso, Abya Yala Quito, Ecuador.

Prieto Villanueva, María José. 2017. *Pensar la Ciencia desde la Biología. Una visión evolutiva del conocimiento biológico*. Universitat de Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, España.

Pruna Goodgall, Pedro. 2002. *La Real Academia de Ciencias de La Habana, 1861-1898,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.

Ramos Cárdenas, Loreto Raúl. 2016. *Pedro Ivonnet: Pasión y muerte de un mambí desconocido*. Ediciones Caserón. Comité de la UNEAC, Santiago de Cuba.

Richards, Henry. 2002. *El brillante camino de Nelson Estupiñán Bass (1912-2002)*. Quito: Edición del autor.

Rivera, Walter. 2009. "¿Qué es la Revolución de Concha?". En: *Revista Punto de Vista*, 10, julio-diciembre, Esmeraldas.

———. 1913. "Cicatería racista contra la guerra de Concha". En: blog brisas del pensamiento social http://brisasdelpensamientosocial.blogspot.com/2013/10/cicateria-racista-contra-la-guerra-de.html

Robles, Humberto. 1988. "La Noción de Vanguardia en el Ecuador: Recepción y Trayectoria (1918-1934)". En: *Revista Iberoamericana*, 144-145, julio-diciembre.

Roche y Monteagudo, Rafael. 1908. *La Policía y sus Misterios*, Imprenta la Prueba, La Habana.

Rodríguez, Pedro Pablo. 2004. "Alcance y trascendencia del Concepto de República de José Martí". En: Tebeto: *Anuario del Archivo de Historia Insular de Fuerte Ventura*, pp. 78-84.

Rueda Novoa, Rocío. 2010. "De esclavizados a comuneros en la cuenca aurífera del río Santiago Cayapas (Esmeraldas), etnicidad negra en construcción en Ecuador, siglos XVIII-XIX". Tesis doctoral en Historia, Universidad Pablo de Olavide.

———. 2010. "Esclavos y negros libres en Esmeraldas, s. XVIII-XIX". En: *Procesos*. Revista ecuatoriana de historia, 16 (Quito, pp. 3-33).

Said, Edward. 1990. *Orientalismo* Libertarias, Prodhufi, Madrid.

Sánchez, John Antón. 2012. "El liberalismo, la revolución liberal y los afroecuatorianos". En: *Contra relatos desde el sur*. Programa de Estudios sobre el Medio Oriente CEA UNC, Programa de Estudios Africanos CEA UNC Departamento de Estudios Internacionales CIES CONICET UNC https://estudiosafricanos.cea.unc.edu.ar/files/02-Sanchez-N%C2%B09.pdf

Sanders James, E. 2009. "'Ciudadanos de un Pueblo Libre'. Liberalismo popular y raza en el suroccidente de Colombia en el Siglo XIX". En: *Historia Crítica*, 38, mayo-agosto, pp. 172-203, Bogotá.

Schmieder, Ulrike. 2018. "Periódicos afrocubanos: la independencia y el distanciamiento de la élite afrocubana de Haití, África y la esclavitud". En: *Reshaping Glocal Dynamics of the Caribbean. Relaciones y Reconexiones, Relations et reconexions, relations and reconections.*

Scott, Rebeca. 2000. *Slave Emancipation in Cuba. The Transition to Free Labor, 1860-1899*. University of Pittsuburgh Press, USA.

Shanklin, Eugenia. 1998. "The Profession of the Color Blind: Sociocultural Anthropology and Racism in the 21st Century". En: *American Anthropologist*, 100, 3, pp. 669-679.

Shomburg, Arthur. 1912. *General Evaristo Estenoz. Crisis, a record of the darker races*. National Association for the advancement of the colored people, New York.

Shubi L Ishemo. 2002. "From Africa to Cuba: an historical analysis of the *sociedad secreta Abakuá (Ñañiguismo)*". En: *Review of African Political Economy*, 29:92, pp. 253-272.

Sosa Rodríguez. 1984-1985. "Presencia y razón del Ñañiguismo en ¡Écue Yambo Ó!". En: *Imán*, Anuario Centro de promoción cultural Alejo Carpentier, La Habana.

Torres-Cueva, Eduardo. 2004. *Historia de la Masonería Cubana: seis ensayos*. Imagen Contemporánea, La Habana.

Trouillaut, Michel Rolph. 1995. *Silencing the past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Trujillo y Monagas José. 2006. *Los criminales de Cuba*. Ediciones Idea: Las Palmas de Gran Canaria, España.

Trujillo, Carlos. 2006. "De huesos y recuerdos". En: *Revista Punto de Vista*, 4 Julio, Esmeraldas.

Tornero, Pablo. 1998. "Desigualdad y Racismo. Demografía y Sociedad en Cuba a fines de la época colonial. En: *Revista de Indias*, vol. LVIII, 212.

Valdés Bernal, Sergio. 1984-1985. "La caracterización lingüística en ¡Écue Yamba Ó!" 48-61, *Imán*, 2, pp. 167-184, La Habana.

Valencia, Leonardo, 2008, *Síndrome de Falcón* Paradiso Editores, Quito, Ecuador.

Vásquez, Carmen. 1984-1985. "*Textos y contextos*: en la periferia de ¡Écue-Yamba-Ó!", *Imán*, 2, pp. 167-184, La Habana.

Vásquez, Jorge Daniel. 2020. "Du Bois y Cuba: Conexiones históricas en el Sur Global". En: Conferencia Internacional "Republicanismo Popular y Racialización en los Andes y el Caribe", 7-8 de enero de 2020, La Habana.

Walsh, Catherine y García, Juan. 2002. *El pensar del emergente movimiento afroecuatoriano: Reflexiones (des)de un proceso* Clacso, Buenos Aires.

PERIÓDICOS

Previsión
Diario de la Marina
El Comercio (1913-1916)
El Día (1913-1916)
El Ecuatoriano (1913-1916)
El Telégrafo (1913-1916)
Libelo Imprenta del Porvenir Social, 1 de enero de 1914

REVISTAS

"Archivos del Folclore Cubano"
Archivo Nacional de Historia
Centro Cultural Biblioteca Aurelio Espinoza Pólit
Revista *Punto de Vista* David Cervantes, Hugo ed.

ENTREVISTAS

César Hernández, Esmeraldas, enero del 2009
Juan Montaño, Esmeraldas, 2017
Walter Rivera, Esmeraldas, 2009

OTROS TÍTULOS PUBLICADOS POR CRÍTICA

Fronteras imaginadas.
El fracaso de la nación.
La independencia de Colombia:
Olvidos y ficciones.
Alfonso Múnera

Memorias, subjetividades y política.
Caminos de guerra, Utopías de paz.
Gonzalo Sánchez

Conexión Colombia.
Eduardo Sanz Rovner

Historia mínima de Colombia.
Colombia, las razones de la guerra.
Jorge Orlando Melo

El viajero y sus sombras,
Francisco José de Caldas, 1790-1817.
Renán Silva

"En este estupendo libro José Antonio Figueroa reconoce la importancia de los afrodescendientes en la promoción y evolución del liberalismo radical, del republicanismo popular, y de la igualdad. Desde la revolución haitiana, a través de las Américas los afrodescendientes han sido centrales en las luchas por la independencia, en la promoción de ideas de igualdad y armonía racial, en las luchas por la abolición de la esclavitud y por la construcción de una ciudadanía democrática, así como en el desafío al imperialismo, el fortalecimiento del liberalismo contra el conservatismo, la creación de un republicanismo popular contra los estados oligárquicos, y las luchas por la expansión de los derechos políticos, civiles, jurídicos y sociales. El republicanismo popular (es) caracterizado por Figueroa como republicanismo negro, (el cual) transformó el republicanismo de las élites en una ideología y en una práctica política mucho más radical, con un énfasis en la libertad y en la fraternidad de los pueblos, y, especialmente, en una noción de igualdad que era mucho más amplia que la igualdad restrictiva del liberalismo clásico enfocado en lo jurídico.

Figueroa desarrolla dos historias de republicanos negros: la del Partido Independiente de Color en Cuba y a la masacre racista de sus miembros en 1912, y la Guerra de los afro-esmeraldeños, ocurrida entre 1913-1916 en Ecuador, un evento casi desconocido incluso en ese mismo país a pesar de que la ciudad de Esmeraldas fue bombardeada por las fuerzas de la reacción. Figueroa ilustra las semejanzas entre los movimientos del republicanismo negro y la reacción racista a pesar de que ocurrieron a miles de kilómetros de distancia. (...) Tenían que organizarse como afrodescendientes para confrontar el racismo. Sin embargo, lo hicieron sin abandonar el universalismo, que era su meta, y adoptaron una política que Figueroa llama "universalismo situado," que define como la combinación "de una lucha que buscaba eliminar el racismo y sus secuelas personales y culturales, y construir comunidades políticas basadas en el principio de igualdad".

JAMES E. SANDERS, UTAH STATE UNIVERSITY.

ISBN-13: 978-958-42-9943-7
ISBN-10: 958-42-9943-3

CRÍTICA
www.planetadelibros.com.co

eBook
DISPONIBLE

9 789584 299437