

Las mil caras de la lucha:
Juana Julia Guzmán y su legado

Para citar este libro: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587987942.9789587988000>

Las mil caras de la lucha: Juana Julia Guzmán y su legado

Diana Milena Patiño Niño

Universidad de los Andes
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Lenguas y Cultura

Nombre: Patiño Niño, Diana Milena, autora.

Título: Las mil caras de la lucha : Juana Julia Guzmán y su legado / Diana Milena Patiño Niño.

Descripción: Bogotá : Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Ediciones Uniandes, 2025. | xxii, 134 páginas : ilustraciones ; 17 x 24 cm.

Identificadores: ISBN 978-958-798-794-2 (rústica) | 978-958-798-800-0 (e-book) | 978-958-798-793-5 (e-pub)

Materias: Guzmán, Juana Julia | Feminismo – Historia – Colombia

Clasificación: CDD 305.42 –dc23

SBUA

Primera edición: abril del 2025

© Diana Milena Patiño Niño

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Lenguas y Cultura

Ediciones Uniandes

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque Tm

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 3394949, ext. 2133

<https://ediciones.uniandes.edu.co>

ediciones@uniandes.edu.co

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera 1.ª n.º 18A-12, bloque G-GB, piso 6

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 3394949, ext. 5567

[https://cienciasociales.uniandes.edu.co/ediciones/libros/](https://cienciasociales.uniandes.edu.co/ediciones/libros/publicacionesfaciso@uniandes.edu.co)

publicacionesfaciso@uniandes.edu.co

ISBN: 978-958-798-794-2

ISBN *e-book*: 978-958-798-800-0

ISBN epub: 978-958-798-793-5

DOI: <https://doi.org/10.51573/Andes.9789587987942.9789587988000>

Corrección: Diana López de Mesa

Diagramación: Nancy Cortés

Diagramación de cubierta: La Central de Diseño

Imagen de cubierta: ilustración de Bárbara Quintino

El fanzine *Juana Julia Guzmán*, que se incluye en este libro, fue desarrollado por Diana Milena Patiño Niño, Bárbara Quintino y Alejandra Martínez. Está licenciado bajo CC BY-NC-ND y se reproduce con autorización de las autoras.

Impresión:

Imageprinting

Carrera 27 n.º 76-38

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 601 6311350

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

Este libro cuenta con el aval de la Facultad de Ciencias Sociales y fue sometido a evaluación de pares académicos.

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 000194 del 16 de enero del 2025, Mineducación.

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

*A las luchadoras del pasado/presente/futuro
de nuestra Abya Yala.*

Contenido

Preámbulo · XI

Introducción · XIII

Aclaraciones metodológicas · xx

1 Boceto de nuestra rebelde capitana · 1

Los años en Corozal · 1

Montería y los gloriosos años veinte · 9

Lomagrande y los años posteriores · 28

2 Un feminismo que camina · 35

Nacen y se hacen en la experiencia · 38

Es/vive en/por la comunidad, en contravía del individualismo · 45

No admite separatismos · 56

3 Dos características del feminismo de Juana Julia Guzmán · 63

Acuerpamiento · 64

Un feminismo que pone a funcionar la lógica calibana · 74

Un breve cierre · 85

Agradecimientos · 91

Bibliografía · 95

Juana Julia Guzmán: el fanzine · 105

Preámbulo

MI LLEGADA A Juana Julia Guzmán fue azarosa. Primero, en la ilustración que de ella hizo Uliyanov Chalarka en el cómic “Lomagrande”, que preparó como parte de un equipo integrado por un fotógrafo, investigadores de la Fundación del Caribe, dirigentes y bases campesinas, y que posteriormente fue publicada como parte del libro *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica* (Chalarka, 1985b). Luego, en el cómic sobre la vida de María Cano que la artista Gabriela Pinilla (2017) publicó bajo el título *Maríacano: roja muy roja*.

El primer encuentro lo propició la exposición “Tierra de/por medio”, en la que los curadores Julien Petit, Luis Fernando Ramírez Celis y Sigrid Castañeda reunieron cinco instalaciones u obras icónicas del arte colombiano “que exploran la relación compleja que han compartido nociones como tierra y territorio, propiedad y apropiación, desarrollo y conflicto en la historia de Colombia” (Banrepcultural, 2019). Ahí, dándoles la bienvenida a los y las visitantes, en una urna de cristal ubicada en un pedestal, estaba el cómic “Lomagrande”, abierto en la página 16 (página 22 del libro *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*), con potentes palabras e imágenes. En el primer recuadro sobresalía la figura de una mujer, “la compañera Juana Julia”, quien, según decía el cómic, se había hecho cargo de la organización.

Esa imagen de Juana Julia Guzmán se me antojó poderosa. Aunque no en virtud de las líneas que hacían emerger su figura de mujer. Los trazos que dibujaban la figura de Juana Julia Guzmán no parecían concordar con la fuerza de sus palabras: me hablaban contradictoriamente de una mujer que yo supuse blanca, casi sin fuerza, a pesar de empuñar en su mano izquierda un machete; tímida y de expresión triste, a pesar de estar, al parecer, liderando una organización de hombres. Las palabras pronunciadas por ella me hablaban del presidente Abadía y de un tal Adamo que fue expulsado; me hablaban también de un lugar desconocido en ese entonces para mí, de un baluarte, y que había

que defenderlo. Cerraba ese globo de diálogo con la frase más potente que he podido leer jamás en un cómic: “Adelante! El cobarde no hace historia!”¹.

El segundo encuentro con Juana Julia Guzmán ocurrió mientras leía el cómic de Gabriela Pinilla. En las primeras páginas, Pinilla contextualiza a sus lectores sobre las luchas a las que se adhería Cano en torno a los derechos de las mujeres, ya que no circulaban únicamente alrededor de la lucha por la independencia económica, sino más bien alrededor de la lucha de las mujeres “pobres, que no tenían bienes que defender ni tiempo ni posibilidades para estudiar” (Pinilla, 2017, p. 60). Allí, de nuevo, apareció Guzmán. En el cómic dice así: “Fueron entonces las mujeres trabajadoras como Juana Julia Guzmán, Felicita Campos y Betsabé Espinal [...] quienes] orientaron el feminismo hacia una lucha más radical y cercana al socialismo; una lucha por los derechos iguales para todos: mujeres, hombres, ricos y pobres” (Pinilla, 2017, p. 64).

Pero Juana Julia Guzmán no solamente aparece en el cómic por medio de esas palabras: también en una imagen que parecería ser una reinterpretación de la realizada por Chalarka, esta vez en colores. Lo curioso de esta ilustración es la sorprendente blancura de Guzmán que, elucubro, se puede derivar de la imagen de Chalarka, que parece blanquearle los rasgos.

Con todo, la ilustración es también poderosa y evoca aquellas figuras de las vírgenes de los santorales: una figura que se eleva sobre los cielos, entre nubes. Una suerte de ícono religioso porque, de forma similar a algunas santas y arcángeles, lleva asimismo un arma blanca: Guzmán, en su mano izquierda, alza el machete de la lucha campesina. Sobre el fondo del cielo azul, en letras también de color azul, pero de un tono un poco más oscuro que el del fondo —por lo que tienden a perderse— aparece la misma frase que estaba junto a ella en el cómic de los años setenta: “¡El cobarde no hace historia!”.

Estos encuentros sembraron poderosamente en mí una pregunta que marcaría el destino de los años por venir: quién era esa Juana Julia Guzmán. Las siguientes páginas son un esfuerzo por responder a esa pregunta, guiada por los hallazgos que hice después de esos primeros encuentros. Adelanto a quien lea estas páginas que lamentablemente no pude corroborar la autoría de esas maravillosas palabras que se le atribuyen a Guzmán; sin embargo, pude hallar en sus propias palabras los motivos por los cuales se le atribuyen. Motivos que espero nutran nuestras luchas feministas presentes.

1 En todas las citas textuales a lo largo del texto se respetan la puntuación y la ortografía originales de las fuentes, aunque tengan errores.

Introducción

Escribo estas páginas como una forma de reclamar como propia la palabra feminista.

Parfraseo de Sarah Ahmed

Voy a ocupar la palabra feminista.

Parfraseo de Lorena Cabnal

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos la pesadilla lingüística de ustedes, lo que les parece una aberración en el habla, su mestizaje lingüístico, el objeto de su burla.

Gloria Anzaldúa

NOTA ACLARATORIA: las siguientes palabras nacen desde unas materialidades muy específicas, desde un cuerpo que la invasión a este territorio hizo de mujer mestiza. Una mujer en la que habitan varias mujeres a la vez, muchas veces arrancándose incesantemente las entrañas las unas a las otras (como decía de sí y a su manera el tlamatini Arguedas). Una mujer ch'ixi, para ayudarme a nombrarme con las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui (2018), de clase media en Abya Yala, beneficiaria de forma concreta del racismo, el capitalismo y el militarismo, que le han permitido el ingreso a la academia.

Una mujer que ha interrogado y ha aprendido a interrogar desde su misma materialidad como su vía de inserción en el mundo que interroga (siguiendo en esto lo que Fanon ha dicho). Un cuerpo que interroga, se interroga y vive

interrogando el mundo que habita. Y muchas veces dicha interrogación surge de un sentimiento muy particular: la rabia.

Por todo ello adelanto que la escritura que se encontrarán en las siguientes páginas es una suerte de performatividad entre contenido y escritura. Porque es justamente desde el cuerpo de una lideresa por el derecho a la tierra en Colombia, Juana Julia Guzmán, que se trenzan las reflexiones que circulan en estas páginas.

* * * *

Los principales y más difundidos relatos que circulan alrededor del nacimiento del movimiento feminista en Colombia lo sitúan en el momento en el que se dio la lucha por el derecho de las mujeres al sufragio y por otros llamados derechos políticos, así como por las capitulaciones maritales¹. De hecho, algunas de esas narraciones ubican el nacimiento del movimiento feminista puntualmente en 1930, en la celebración en Bogotá del IV Congreso Internacional Femenino, impulsado por Georgina Fletcher. Esto ya lo he mostrado en un artículo en el que hice una sinopsis de dichos relatos con el objetivo de poner en evidencia que a dichos relatos subyace una noción problemática de aquello que cuenta como política (Patiño, 2021b).

Pese a que varios de esos relatos se dieron después de los años sesenta; es decir, después de que mujeres racializadas en otras latitudes plantearan teóricamente sus críticas respecto de los relatos hegemónicos sobre el feminismo (hooks, Davis, Lorde, entre otras), a esas elaboraciones sobre el nacimiento del movimiento feminista en Colombia, usando las palabras de Curiel (2007) al reconstruir las luchas del feminismo negro, las traspasa “el carácter liberal, burgués y universalista” (p. 3).

En primer lugar, dichos relatos circulan alrededor de la idea de una corriente del feminismo liberal (el igualitario; Baehr, 2020), de que la lucha feminista es aquella por la libertad individual (empezando por la libertad de propiedad privada y el voto como puerta de entrada a otras libertades). Por esto, desde esta perspectiva, el Estado y con él los derechos políticos de las mujeres desempeñan un papel preponderante: “asegurar la paridad en la participación en el autogobierno democrático” (Baehr, 2020), y proveer autonomía personal y política a las mujeres. Por ello, desde esta perspectiva, es muy importante que las mujeres alcancen posiciones de poder en la esfera de la gobernanza (Uribe

1 Es decir, que las mujeres pudieran tener libre disposición de sus bienes, esto es, que no pasaran a pertenecer al esposo una vez contraían matrimonio, como era lo dispuesto por la ley.

de Acosta, 1963)², pero también en otros ámbitos, tales como el económico y social, en tanto que garantizan la equidad de las mujeres en las diferentes esferas de la vida.

En segundo lugar, aunque potentes desde cierto registro histórico y político, son también racistas y clasistas en la medida en que en esas elaboraciones se universaliza el sujeto mujer desde una experiencia particular. Aquella de las mujeres blancas o blancomestizas de clase media y alta de las ciudades principales, ignorando las experiencias de otras mujeres atravesadas por las opresiones de la raza, la clase social y la ubicación geográfica.

Esto es problemático en muchos sentidos, pero quisiera detenerme breve y puntualmente en uno de ellos, toda vez que dichos relatos se han convertido en los hegemónicos y constituyen la memoria histórica más difundida del movimiento feminista colombiano. Ello tiene efectos en la manera en la que en el presente se considera el feminismo que tiene más difusión mediática dentro de nuestro territorio. Es decir, termina afectando lo que se considera feminismo y al sujeto feminista en este país.

El problema que observo es que dichos relatos traen consigo y reproducen una idea estrecha de la política, a saber, que es solamente aquella actividad que sucede en la acción de gobernar. Por esto, en esas narraciones del movimiento feminista no se contemplan las organizaciones comunitarias, ni las sindicales, ni tampoco los movimientos políticos más que como eventos pasajeros que no lograron una transformación real (o de lo real) para las mujeres.

Si bien en dichas narraciones aparecen fugazmente las luchas de las mujeres vinculadas a los movimientos obreros, estas se leen desde dos grandes lentes: o bien como producto de una época y de una región (Ramírez, 2003), siguiendo una suerte de determinismo social, o bien como iniciativas “femeninas” desconectadas de un movimiento feminista que luchaba por los llamados derechos políticos.

Las consecuencias de abrazar esta idea estrecha de política en el movimiento feminista, además de que es racista y clasista, son varias. Una de ellas, y que pulula en nuestro territorio, consiste en reducir la lucha feminista a la cuestión de los derechos que garantizan la libertad sobre el cuerpo, que por lo general se entiende de manera individual y muchas veces en términos de propiedad privada (muy similar a la forma del liberalismo clásico de Locke). Una reducción que olvida los daños estructurales y sistemáticos a las vidas de millones de

2 Dice Uribe de Acosta, siguiendo la definición del diccionario: la política es el “Arte de gobernar un Estado”. Y ¿qué es gobernar conforme al mismo diccionario? ‘Dirigir, conducir, administrar’” (1963, p. 51). Desde esa noción hace un llamado a las mujeres a dejar su mansedumbre y su falta de emancipación mental para lanzarse a la conquista del poder político.

mujeres y las cadenas de explotación y opresiones en las que todas participamos, como oprimidas, pero también como opresoras de otras mujeres.

Otra de las consecuencias es que presupone la necesidad de un saber experto que otorgue el ingreso a ese gobierno y a esas instituciones³, y en esa medida, la lucha feminista no puede ser llevada a cabo por mujeres sin el conocimiento que se considera necesario tanto para gobernar e influir en o modificar las leyes como para *comprender* la situación de opresión de las mujeres. Justamente por ello autoras como Villarreal (1991) afirman que fue el ingreso a la educación formal lo que permitió que las mujeres pudieran emanciparse (luchar por el derecho al voto como primer gran paso).

Esto resuena con las nociones de la Ilustración problematizadas en la tradición filosófica a partir de Nietzsche y con nociones de cierto marxismo que ha sido criticado agudamente por Rancière (1975) —en el que se asume que los oprimidos jamás podrán ver su opresión porque carecen del saber que les permite justamente la liberación—, pero, sobre todo, trae como consecuencia la imposibilidad de que aquellas mujeres que no poseen el conocimiento experto puedan actuar/pensar transformadora y políticamente y ser las gestoras de su propia emancipación. En otras palabras, a las mujeres que no tienen esos conocimientos se les priva de la agencia o la capacidad transformadora.

Además, nutre la problemática idea de que para ser feminista ha de lograrse o alcanzarse cierto saber o acumular lecturas del canon feminista que, además de eurocéntrico o producido desde el norte global, es muchas veces racista y clasista (véase, por ejemplo, el canónico texto *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, 2016). Así, se niega la posibilidad de que el feminismo pueda nacer de saberes no académicos; niega que pueda nacer de las experiencias concretas, de las necesidades que surgen de las opresiones y sus resistencias, de las luchas de mujeres.

Ahora bien, como ya señalé, lo problemático de abrazar estas narraciones como fuente inescrutable del origen del feminismo en nuestro territorio es que se han convertido en la memoria histórica de nuestras luchas feministas, y con ello, en la raíz de las posturas hegemónicas del feminismo en este territorio.

Cuestión problemática que, a partir de diversos encuentros y experiencias feministas que he vivido junto a diferentes mujeres, decidí asumir de una forma muy particular: contando una historia *otra* del movimiento feminista en Colombia.

Una historia otra que, desde la izquierda activista y desde los márgenes, se ha venido reivindicado hace un buen tiempo: la historia de la lideresa Juana Julia Guzmán como feminista y pionera del feminismo en Colombia. Con ello, espero poder servir al movimiento feminista en este territorio, pero

3 Acá resuena con la crítica de Arendt (1997) a la política.

principalmente al de la izquierda, como una manera de poner la academia al servicio de los movimientos sociales.

Juana Julia Guzmán fue una lideresa afroindígena que luchó por el derecho a la tierra durante la década de 1920 en Montería, una ciudad al norte de Colombia. Ella ha sido y “es uno de los principales referentes de las luchas campesinas de comienzos de siglo xx, no solo en el departamento de Sucre sino en toda Colombia” (Garzón Vargas, 2019).

Desde relatos marginales es considerada una de las primeras feministas populares en Colombia; incluso ha sido la inspiración para una colectiva feminista en Bogotá, la capital colombiana, llamada Las Juanas Julias Guzmán⁴. Aparece como feminista popular principalmente en portales de internet y medios de comunicación de izquierda, tanto de Colombia como de otros lugares de la región (véase, por ejemplo, Estallido Feminista, 2021; Carrillo Hinojosa, 2021; Contagio Radio, 2017; Díaz Susa, 2021; Sánchez Baute, 2016). Aunque también ha aparecido bajo esta denominación en publicaciones de carácter académico, como en la revista *Cuadernos Tierra y Justicia* (Díaz Susa, 2002, p. 4), en el número dedicado a la situación de la mujer rural colombiana, y en un reciente artículo de Beltrán Pineda (2020).

Ahora bien, estas reivindicaciones de Guzmán como feminista popular encuentran su origen en la forma en la que ella es presentada en el cuarto tomo de la *Historia doble de la Costa*, obra del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1987).

Dicho libro es la fuente de difusión más conocida sobre la vida y luchas de esta lideresa; por ello, se ha convertido prácticamente en la única referencia cuando de invocar la figura de Guzmán se trata. En uno de los apartes más largos en los que Fals Borda hace una descripción de ella, dice:

Por su parte, Juana Julia Guzmán (1892-1975) había nacido en Corozal. De familia campesina pobre, *no alcanzó a ir a la escuela*. Creció en casa de su padrino Cristóbal Badel, negociante exportador de tabaco a Alemania, quien quebró a causa del corte del comercio por la primera guerra mundial. Llamada por una tía que vivía en Montería, Juana Julia *dejó su oficio de clasificadora de hojas de tabaco* y se trasladó al promisorio Sinú en 1916 como tantos otros sabaneros, para trabajar en diversos oficios: primero como sirvienta, luego como cantinera y ventera en el barrio de Chuchurubí. Allí supo de las prédicas socialistas de Adamo, quien según parece fue su único amor (sólo Juana Julia conservó el retrato del italiano) y empezó a concurrir

4 Véase la página de Las Juanas Julias Guzmán en <http://lasjuanasjulias.blogspot.com/?fbclid=IwAR28DZ4smEUHWayKuoCCbhUclCDBdRu-JxIH5xffySJfApRw5MzLvhuubE>

a las reuniones de las obreras, donde inesperadamente para ella al cumplir 27 años resultó elegida como primera (y única) presidenta de la Sociedad de Obreras Redención de la Mujer. (Fals Borda 1987, p. 142A, énfasis añadido)

Sin embargo, la Juana Julia Guzmán de la *Historia doble de la Costa* es una figura peculiar. Como lo anota la antropóloga Joanne Rappaport, es “el rostro de la resistencia histórica al régimen de trabajo forzoso y es un emblema del fermento político que llevó a los campesinos a la acción colectiva” (2020a, p. 30). Es, como señala Robles Lomelí, un “personaje alegórico-metonímico [...] [que] se introduce como cimiento de construcción histórica que se suma al engranaje político elucubrado por Fals Borda” (2015, p. 47). Es una figura que, si bien se construye con “los testimonios orales, los objetos de los archivos de baúl, las propias observaciones y conversaciones en general, [estos] se *manipulan* para la cimentación de escenarios naturales” (Robles Lomelí, 2015, p. 47, énfasis añadido); entre otras razones, porque esa Juana Julia Guzmán “contiene en su configuración la voz histórica de la colectividad” (p. 47).

Esta peculiar reconstrucción de Juana Julia Guzmán responde al hecho de que forma parte de un libro que nació de unas condiciones particulares y con una agenda específica. Fue fruto de investigaciones diversas de Fals Borda, pero también del trabajo de la Fundación del Caribe junto con campesinas y campesinos activistas en los años setenta en Montería. Este trabajo respondía a la agenda de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) Línea Sincelajo⁵, con previas negociaciones entre esta y Fals Borda (Rappaport, 2020), y cuyo objetivo, entre otros, era reconstruir la memoria histórica del movimiento de la década de 1920 que luchó por la tierra en el norte de Colombia.

Ahora, teniendo presente que puede haber *otra* Juana Julia Guzmán diferente a la de Fals Borda, el propósito de esta investigación consiste en desplegar un ejercicio de *composición* de esa *otra* Guzmán, con el fin de poder pensar su actuar feminista de una manera distinta al feminismo popular que le ha sido adjudicado.

Por ello, en la primera parte me dispondré a hacer un ejercicio de composición del boceto de Guzmán, *nuestra* Juana Julia Guzmán. Dicho ejercicio de

5 Si bien la ANUC nació de una iniciativa gubernamental, las dilaciones en las reformas y las pugnas entre las élites del poder —que impidieron una respuesta real a las necesidades de los campesinos y campesinas— hicieron que a comienzos de los años setenta dicha organización se dividiera (Celis González, 2018). Nació entonces la conocida Línea Sincelajo que, tal y como me contó la exintegrante de la ANUC Catalina Pérez en una conversación personal (2020), no fue un nombre que se dieron a sí mismos, sino el que le dieron los periodistas que asistieron a la asamblea en la que se produjo la división. Esta se desmarcaba de la ANUC Línea Armenia, más cercana al Gobierno y que gravitaba alrededor de los partidos tradicionales (Celis González, 2018).

composición tiene como principal fuente las entrevistas⁶ a Guzmán de 1972, realizadas por la Fundación del Caribe. Entrevistas que, debo aclarar, fueron hechas en el marco de la ya mencionada investigación para la reconstrucción de la memoria histórica del movimiento campesino de los años veinte y que reposan en el archivo del Centro de Documentación Regional Orlando Fals Borda (CDROFB) del Banco de la República, en Montería.

Ahora bien, lejos de mí está la intención de *subalternizar* la voz de Guzmán⁷. En gran parte porque no se trata de un ejercicio de darle voz a alguien que no la tuvo, pues ella fue poderosa y sonó por sí misma en dos épocas. Es un ejercicio más bien de volver a hacer sonar esa potente voz⁸ haciendo algunos énfasis y añadiendo otra información y una intención feminista para hacerla emerger de una forma otra.

Para robustecer ese ejercicio de composición usaré una peculiar caja de herramientas. Además de reproducir varios fragmentos de las entrevistas hechas a Guzmán (que no se encuentran publicadas), me valdré de otras investigaciones académicas, pero también de cómics y de recuerdos, para darles cabida a otras fuentes y tratar de jugar con las jerarquías de quienes han sido tradicionalmente llamados a interpelarnos en la academia.

Finalizo este boceto con el fanzine que creamos con la artista afrobrasileña Bárbara Quintino y la artista bogotana Alejandra Martínez y que se incluye en las últimas páginas de este libro.

Una vez hecho ese boceto de nuestra Juana Julia Guzmán —y con la intención de mostrar que si bien su actuar fue singular y en cierto sentido único, también forma parte de un rico movimiento que camina hoy en día por la región— describiré tres características que desde mi perspectiva comparten ciertos feminismos actuales con el de Juana Julia Guzmán. Esto me permitirá anudar luchas del pasado, como las de Juana Julia Guzmán, con luchas feministas presentes, desde una comprensión *otra* del feminismo en la que se pueda ver que dichas luchas no circularon —o al menos no solamente— alrededor de las violencias dadas por la imposición moderno-colonial del género (véase Espinosa, 2019), sino también alrededor de lo comunitario —y algunas veces lo comunal antisistémico— y lo no identitario.

Para ello usaré herramientas de la metodología de la investigación acción participativa (IAP), toda vez que si bien hablo/escribo como académica, también lo hago como participante del movimiento feminista en Colombia.

6 Agradezco a la profesora Joanne Rappaport, quien generosamente me compartió su trabajo de archivo llevado a cabo durante años en el CDROFB.

7 Véase la disquisición de Beverly (1991) al respecto.

8 Emulando en cierta manera el gesto de Rancière (2003) hacia el pedagogo Joseph Jacotot en *El maestro ignorante*, pero emulando en la deformidad, claro está.

En una tercera y última sección que he titulado “Un feminismo otro, un feminismo que camina” me propongo caracterizar específicamente ese feminismo que he encontrado en Guzmán, a partir del concepto de *acuerpamiento* de la feminista Lorena Cabnal y a partir de una interpretación de nuestro Calibán. Para esto también me valdré de recuerdos como motivos epistémicos.

Espero con este trabajo contribuir a anudar con diferentes hilos algo que muchas feministas de nuestra Abya Yala han repetido con intensidad: que los feminismos que nacen de nuestro territorio no pueden leerse desde los lentes del feminismo nacido en Europa, porque responden a circunstancias específicas de opresión que empezaron con la invasión y, por tanto, tienen una historia, una génesis diferente que va más atrás de la lucha de algunas mujeres por los derechos a la propiedad privada y al voto (Mayorga, 2020; Guzmán, 2019).

Si bien el término *feminismo* tiene unas circunstancias específicas de emergencia, su significado en tanto movimiento político ha mutado por/con ciertas luchas feministas en Abya Yala y es reivindicado para enmarcar las luchas de mujeres en diferentes momentos históricos y latitudes, que no se ciñen a ese momento de emergencia en Europa. Es, en esa medida, un término en disputa que hoy en día hace alusión a una gran pluralidad de movimientos que inscriben en sus luchas diferentes perspectivas y énfasis. Por ello, es también un término politizado y político; es un terreno de disputa y en continuo movimiento.

Aclaraciones metodológicas

Este trabajo tiene la intención de emular aquella forma de proceder de Rancière en *La noche de los proletarios* (2010), quien fue tras los archivos del movimiento obrero en el París del siglo XIX para que en su obra pudieran emerger las figuras de unos proletarios que desajustaban aquello que había sido considerado característico de su identidad y de su cultura. En cierta medida, también pretende emular la forma de proceder de Arendt, en particular en obras como *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman* (1974) y *Hombres en tiempos de oscuridad* (2009), donde explora casos singulares. Esa será mi peculiar forma de asumir la filosofía: acogiendo un tipo de análisis que ha sido bastante desdeñado por la academia filosófica desde tiempos de Aristóteles⁹.

9 Aristóteles (1999) consideraba la filosofía más lejana a la historia (Suñol, 2012; Cappelletti, 1994) pues concebía esta última como una forma narrativa que habla sobre sujetos particulares y sobre cuestiones que de facto ya han acontecido. El poeta no se ocupa entonces de lo que *es*, sino de lo que *puede ser*, y en esa medida su oficio es más general que el del historiador (que se ocupa de los hechos particulares).

Sin embargo, este trabajo es, sobre todo, mi peculiar manera de poner en movimiento aquel aforismo aymara que Silvia Rivera Cusicanqui (2018) ha invocado en diversos momentos, “Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani”, que puede traducirse como “mirando el pasado para caminar por el presente y el futuro”, y que hace referencia no solo a la compleja relación entre pasado, presente y futuro, sino también a una temporalidad otra, diferente a la lineal.

Como el pasado está por delante de nosotras y nosotros, y el futuro, desconocido, siempre en la espalda, hacia atrás, cuando caminamos hacia delante, caminamos hacia el pasado que conocemos y nos enseña. El pasado está por delante, porque a pesar de la aprendida temporalidad lineal, el anacronismo que constituye emplazar el pasado por delante y habitarlo lleno de lo imposible/ posible permite, asimismo, habitar de una forma creativa y renovadora el futuro, también lleno de lo posible/imposible (Rivera Cusicanqui, 2015). Se trata de un anacronismo que a la vez es la seña de un sincronismo: del pasado, presente y futuro. Todos los tiempos en uno.

Con la intención de emular en la deformidad —es decir, de imitar sin intención de *talcular*— aquel dispositivo de imputación como lo desplegó en su tiempo Fals Borda (Rappaport, 2020b), en las siguientes páginas me daré a la tarea de, creativamente, intentar habitar el pasado para imaginar el futuro desconocido y lleno de potencia.

Se trata entonces también de mi peculiar manera de hacer filosofía desde las posibilidades y las imposibilidades impuestas por mi ser *mestiza* (véase Patiño, 2021a) o *ch'ixi* para ayudarme de las palabras de Rivera Cusicanqui de nuevo. Por ello, es un relato/análisis histórico-filosófico que no es un relato filosófico tradicional ni tampoco historiográfico. Esto así no solo porque utilizo lenguajes poco usados en la academia filosófica (como el archivo, los cómics, las imágenes, los recuerdos, entre otros), o porque incluyo dentro de mis fuentes palabras y conversaciones de mujeres indígenas y campesinas militantes en tanto intelectuales orgánicas, sino porque bordeo esas disciplinas en varios sentidos; porque despliego una actividad más bien genealógica. Esto se debe principalmente a tres razones.

En primer lugar, porque, como ya lo he dicho, lo que pretendo hacer es un tipo de contrahistoria (Foucault, 2004) del nacimiento del movimiento feminista en Colombia, que indirectamente confronte las maneras dominantes en las que se ha pensado y asumido el feminismo en este territorio. Una contrahistoria que ayude a cuestionar la forma en la que se ha hecho pasado y se ha producido memoria.

En segundo lugar, porque pretendo localizar la singularidad de los acontecimientos, escapando de las caracterizaciones genéricas que asimilan unas existencias a otras y pretenden descubrir las marcas que pueden entrecruzarse en esas existencias, perdiendo con ello la particularidad. Busco mostrar

a Juana Julia Guzmán no como una suerte de existencia uniforme sino más bien como parte de una proliferación de existencias singulares que se resisten a la generalidad, a la igualdad, la identidad, la analogía, la homogeneidad, la monotonía; que se resisten a ser la anónima y desapercibida parte del todo (Foucault, 2004). Pues solo si se fractura la imagen que se creía uniforme, se renueva el paisaje histórico y se figura de forma divergente el pasado.

En tercer lugar, porque no pretendo construir un relato para narrar la *verdad* sobre hechos del pasado (Foucault, 2004). No busco hacer una reconstrucción de la *verdadera* Guzmán, entre otras porque tengo una intención clara: hacer énfasis en demostrar la complejidad de esa lideresa para, desde esa complejidad, pensar su actuar feminista.

Mi objetivo es, a partir de diferentes acentos, hacer emerger un relato que permita percibir de un modo diferente la vida de Guzmán, para, a partir de allí, percibir la posibilidad de un feminismo otro. No pretendo entonces ir tras orígenes,

despreciando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será al contrario insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse para verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor e ir a buscarlos allí donde están —“registrando los bajo fondos”—; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia. (Foucault, 2004, p. 23)

Y porque abandono cualquier pretensión de objetividad en la narración de la historia hago este ejercicio con el propósito de, ojalá, alimentar luchas feministas presentes. Por ello, asumo más bien esta labor escritural como un quehacer *creativo e imaginativo* en el cual, por obvias razones, la imaginación desempeña un papel preponderante, no como maquinadora de falsedades sino como trenzadora, como hilandera, cuyos hilos me han sido donados y cuya labor de composición tampoco es individual, sino que ha sido alimentada por diferentes personas, pensadoras de la praxis, movimientos e ideas. Me sumerjo así en la posibilidad de hacer un ejercicio de composición con diversos relatos sobre lo que se ha denominado *tiempo pasado*. Una composición que sería al mismo tiempo una descomposición de los paisajes aprendidos sobre esos tiempos.

En esa medida, no pretendo que este ejercicio se erija como *el* relato único e invariable sobre ese pasado al que me remito. Como es un cierto juego de superposición de relatos a partir del archivo, espero pueda abrir la posibilidad a otras lecturas de ese vibrante tiempo vivido en nuestro territorio.

1

Boceto de nuestra rebelde capitana

*Las dos maneras de perderse son: por
segregación siendo encuadrado en la
particularidad, o por dilución en el universal.*

Aimé Césaire

Imaginar es investigar.

Joanne Rappaport

*Pero el colonialismo está tan metido en la
mente, que si no empezamos a reflexionar
sobre nuestra propia trayectoria intelectual y
nuestras fuentes, y empezamos a darle la vuelta
al radar para orientarlo hacia la fuente viva
del pensamiento que está en la acción, en la
lucha y en reinsertarse con comunidades jodidas
pero vivas, vamos a seguir siendo tributarios.*

Silvia Rivera Cusicanqui

Los años en Corozal

Según la misma Juana Julia Guzmán, su fecha de nacimiento es el 27 de mayo de 1892 en Corozal, sus padres fueron María del Carmen Guzmán y Fermín Chamorro y sus padrinos pertenecían a la familia Badel:

—Señora Juana por favor, lugar de nacimiento?

—En Corozal, mijo. Yo fui nacida y criada en Corozal.

—En qué año?

—En el año de... mes de Mayo de 1.892, en el 92 nací yo. 27 de mayo nací.

—Sus padres quienes fueron?

—Mis padres eran María del Carmen Guzmán y Fermín Chamorro. María del Carmen Guzmán y Fermín Chamorro. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folios 5179-5199)

Sin embargo, en el libro de partidas de bautizo de la iglesia de Corozal, el 4 de junio de 1892 fue bautizada una niña nacida el 27 de mayo de 1892. La niña, de nombre Juana Julia y de apellido López, aparece como hija natural (no reconocida por el padre) de Carmen López, cuyos padrinos fueron Domingo Alvis G. y Palmenia Badel. Asumiendo que quizás acá haya pistas sobre nuestra Juana Julia Guzmán, sin asegurar que sea la nuestra, esta partida nos puede ayudar a entender cómo era ese Corozal de finales del siglo XIX donde nació nuestra Juana Julia Guzmán.

38

Juana Julia López

En la Sta Iglesia de Corozal, a cuatro de Junio de mil ochocientos noventidós, Yo el cura firmado bauticé solemnemente a una niña, nacida el 27 de Mayo ultimo, i la nombré Juana Julia, hija natural de Carmen López; fueron sus padrinos Domingo Alvis G. i Palmenia Badel, a quienes impuse de sus obligaciones i parentezco que contrajeran; doy fe.

Fermín Morales. (Transcripción de la imagen del libro de bautizos de la iglesia de Corozal, cortesía de Remberto Amador)

Esta acta de nacimiento nos permite ver varias circunstancias. A partir de los nombres y apellidos de la madrina y padrino consignados, podemos reparar en dos aspectos que Igerio Gamero (2008) ha señalado en su investigación sobre la composición social y racial de Corozal: por un lado, contaba con una población migrante de origen siriolibanes¹, por otro, que la población de esa ciudad, hasta ya bien entrado el siglo XX, era mayoritariamente blanca, heredera de colonos españoles y españolas, con algunos cuantos apellidos

1 Muchos llegaron a la región como consecuencia de la situación del Imperio otomano y por las posibilidades míticas que se narraban sobre las tierras del bajo Sinú (Gordon, 1983).

que ostentaban el poder económico y social desde la época de la colonia. Dice Gamero al respecto:

[...] Según estudios y anotaciones existentes casi el 80 % de la población del casco urbano de la ciudad es descendencia española y [de] los otros 20 % restantes [...] Un 10 % son descendencia Árabe como: FARAK, AVILE, SHEIK, ALVIS, entre otros, y el otro 10 % familias de mestizos y negros esclavos traídos inicialmente desde el África a Cartagena de Indias. (Gamero, 2008, pp. 311-312)

Esta organización racial y social obedecía en gran parte a la configuración de Corozal desde su fundación como escenario económico en el que principalmente los blancos descendientes de españoles tenían el poder económico, por poseer tierras.

Corozal fue fundada en 1775 por “el gobernador español Don Juan Díaz Pimienta”² (Jiménez, 1873, p. 32) y fue centro de poder político y económico en la conocida región de las Sabanas (Viloria de la Hoz, 2002). Se desarrolló primero alrededor de la ganadería y luego del tabaco, y detentado en algunos cuantos apellidos desde la colonia. Dice el portal Verdad Abierta (2010) al respecto, retomando las palabras de Alejo Suárez, líder agrario de Montes de María:

[...] El primer gran despojo, cuenta, fue cuando Antonio de la Torre reorganizó tierra y población en los tiempos coloniales y sacó a los indígenas de Pileta (hoy Corozal) y la repartió entre unas pocas familias: Martelo, Vergara, Tamara, Hernández, Gómez, Guerra, De la Osa, García y Badel, entre otras.

Eran en esencia las mismas que poseían la tierra entrado el siglo xx. (La Mula, la Europa y la otra Alemania, 2010)

De lo anterior podemos deducir que la riqueza en Corozal tenía color de piel. Y aunque con el tiempo esto se transformó en cierta medida, dejó secuelas, por ejemplo, en el idioma. Una ilustración que aparece en el cómic del Centro de Estudios Agrarios de Sucre, de 1987, da una idea de esto: un campesino, subido en un caballo detrás de una cerca de alambre —muy importante invento traído del extranjero que redundó en la ampliación de la ganadería (véase LeGrand, 1988)—, le dice al terrateniente: “blanco, ¿por

2 La ciudad primero se llamó San José de Pileta y luego San José de Corozal por estar ubicada en un asentamiento donde abundaba el corozo (una fruta).

qué no me da trabajo en una de sus fincas?”. El terrateniente, con el rifle en la mano, con el que mata la fauna silvestre, como conejos, porque se comen el pasto de su ganado, le dice que se vaya por donde vino.

El uso frecuente del apelativo blanca o blanco para indicar el estatus o el poder que ostentaba una persona blanca hizo que ese apelativo se empleara sin más para señalar a una persona con poder, más allá de la cuestión racial. El caso se complejiza más si se analiza el uso del apelativo *musiu*, con el que se designaba a los terratenientes franceses; caso diferente al de los terratenientes siriolibanenses, a quienes se tildaba de *turcos*, pero que eran una minoría.

Esta información nos permite empezar a entender por qué Guzmán, frente a la pregunta de cómo fueron sus primeros años en Corozal, responde: “[...] Bueno pues muy bien porque yo fue criada en la casa de don Cristóbal Badel, ahí nací y ahí me crié, ellos me dieron un pequeño colegio ahí porque me tenían tan mimada que si me pegaban en la escuela ya no iba más y entonces empezaron a darme clases ellos mismos” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5179).

Podemos inferir así que el padrinazgo de la familia Badel, dado que era una familia que históricamente había estado en una posición de poder social y económico, fue significativo en términos de calidad de vida de Guzmán. Entre otras razones porque le dieron una oportunidad que no se le brindaba a una mujer que hoy llamaríamos *racializada*, de origen popular, a finales del siglo XIX y comienzos del XX en Colombia: la educación.

En este punto me parece relevante detenerme brevemente en el asunto de la racialización de Guzmán y su origen popular. Según Fals Borda (1987), Guzmán era hija de una persona indígena y una persona africana —él usa la problemática categorización racial de zamba (Fals Borda, 1987, p. 131A)—, por lo que podríamos pensar que ella formaría parte de la categoría que hoy conocemos como racializada, afrodescendiente o afroindígena.

De las fotografías que reposan en el CDROFB se deduce que Guzmán era una mujer que, desde el registro colonial, se puede identificar como mestiza, y en esa medida como mujer no blanca. Sin embargo, ella no se nombra a sí misma como perteneciente a la población afrocolombiana, afroindígena o mestiza. Esto quizás se deba, en parte, a que esa es una autoidentificación que cobra relevancia política en tiempos históricos posteriores a su muerte, en particular las identificaciones relacionadas con la afrodescendencia: “desde la abolición de la esclavitud hasta la década del sesenta, [...] las luchas de la gente negra se ligaron a las de otros sectores sociales con agendas políticas mucho más allá de demandas puntuales en nombre de su condición o especificidad racial o cultural” (Restrepo, Walsh y León, 2005, p. 216).

Con todo, y con el ánimo decolonial y antirracista que enmarca esta investigación, y dada la situación racial de Corozal ya señalada, creo pertinente

enfatar en el hecho de que su llamado mestizaje la situaba dentro del 20 % de la población no blanca.

En lo relativo a su origen popular, Fals Borda afirma que ella era “[d]e familia campesina pobre, no alcanzó a ir a la escuela. Creció en la casa de su padrino”. Y que, “[ll]amada por una tía que vivía en Montería, Juana Julia dejó su oficio de clasificadora de hojas de tabaco y se trasladó al promisorio Sinú” (1987, p. 142B). Si embargo, como ya las y los lectores se habrán dado cuenta, esto no es del todo preciso, pues por las palabras de la misma Guzmán podemos deducir que si bien ella no fue a la escuela, esto se debió a que estaba muy “mimada” por sus padrinos, quienes le proporcionaron un colegio en su misma casa, gracias a lo cual aprendió a leer y a escribir.

De su madre y su padre Guzmán no dice mucho más en esa primera parte de las entrevistas (CDROFB/M); sin embargo, a partir de la narración de lo que fue su vida en los años posteriores fuera de Corozal y que reproduciré más adelante, podemos concluir que su familia originaria no estaba ubicada en un lugar de bienestar económico.

Ahora bien, retomando el asunto de la educación, y dadas las características socioeconómicas de Guzmán, podemos deducir que el padrinazgo de los Badel le permitió tener oportunidades con las que no contaban las mujeres de origen popular, no blancas, de la época. Las investigaciones realizadas por Alarcón Meneses (2011) sobre la educación en el Caribe colombiano muestran lo poco común que era esto, pues la educación primaria y secundaria, tanto privada como pública, era un derecho al que la mayoría de la población de la Costa Caribe no podía acceder³. Esto no solamente por la escasa financiación

3 Sobre el tema de la educación quisiera señalar dos asuntos adicionales. Respecto de la educación de las mujeres a finales del siglo XIX dicen Montes y Campos:

La instrucción femenina estaba dirigida para la formación de la mujer como protectora del hogar, edificadora de amor y responsable por las labores domésticas, así como sinónimo de pureza, bondad y caridad. La mujer y su labor social estaban marcadas por los ideales conservadores hacia la construcción de una nación, en la cual el progreso iba de la mano con el catolicismo y el hombre trabajador junto a la mujer hogareña conformaban el ideal de familia. (2017, p. 9)

Respecto de la educación como derecho, debo anotar que los liberales, durante su periodo en el poder en 1870 (y la corta vida de los Estados Federales) emitieron un decreto (que entró en vigor en 1870) por medio del cual se reglamentaba la creación de escuelas a lo largo y ancho del territorio (llamado Decreto Orgánico de la Educación Pública) y cuyo objetivo era educar a la población colombiana para que esta fuera un motor para el llamado desarrollo del país y la moralización de la población (Alarcón Meneses, 2011). Sin embargo, la educación pública no fue un derecho para la mayoría de la población sino hasta la Constitución de 1991 (Ministerio de Educación de Colombia, 2010).

de la educación pública y privada en el territorio colombiano sino por la precarización de la mayoría de la población en general. Tal y como lo menciona Alarcón Meneses, quien retoma parte del análisis de Safford de 1989, la precarización de la población llevaba a que padres y madres de familia no enviaran a sus hijos e hijas a la escuela, pues muchos campesinos, por ejemplo, vivían de una economía “doméstica de subsistencia” (Alarcón Meneses, 2011, p. 342). Eso suponiendo que las familias tuvieran posibilidades de acceder a la tierra para trabajar y tener alimento para sobrevivir⁴.

Así pues, el hecho de que Guzmán pudiera acceder a la educación nos da elementos para afirmar, además, que ella, al parecer, estuvo por fuera de lo que se esperaría fuera el tipo de vida que hubiera vivido dado su origen socioeconómico: una especie de *tránsfuga temporal* de clase.

Más aún, las palabras de Guzmán nos permiten imaginar que no fue solo su educación la que fue diferente, sino otras características de su vida:

[...] Y después ahí fui creciendo donde ellos [en la casa de su madrina y padrino] hasta que mi padrino tenía una compañía de tabaco en “Alemania” y entonces yo me ocupaba de recibir a las apartadoras por la mañana a eso de las 5 que venían de Morroa y yo abría la puerta y pasaba a la lista a todas las que iban llegando a coger el tabaco. Y estuve criándome con ellos porque me querían mucho y él tuvo tres hijos por la calle y después él los recogió ahí y los educó y lo ayudaban también así que éramos 4 hermano: tres varones y una hembra que era yo porque me tenían como hija. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folios 5179-5199)

Esta parte de la narración, además de mostrarnos que su vida fue muy diferente a la que habría podido tener en casa de su familia de origen, nos indica la compleja red afectiva en la que vivía Guzmán y nos revela cómo ella, al formar parte de esa familia, ocupó una posición de poder al fungir como una suerte de regenta de las empleadas que llegaban de Morroa (una población vecina a Corozal) a la casa de sus padrinos, para trabajar como separadoras⁵ de tabaco.

4 Unos años antes del nacimiento de Juana Julia Guzmán, la pobreza que azotaba inclemente a gran parte de la población también afectó a los niños y niñas. El gobernador de la provincia de Magangué, citado por Alarcón, dice al respecto en un informe de 1881: “[...] cuando la miseria y el hambre azotan a los desgraciados, que no encuentran ni un pan para los hijos que lloran” (Informe del gobernador de la provincia de Magangué, *Diario de Bolívar*, 31 de agosto de 1881, citado en Alarcón Meneses, 2011, p. 322).

5 Para dar una idea de aquel oficio feminizado, cito las palabras de Ortiz (1987) en su famosa obra *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*: “Y luego a *despalar*, a quitarle a cada hoja de tabaco la porción de tallo que le quedaba. Y así pasará a los rigores de la escogida, donde

En esa medida, ejerció la vigilancia y el control al menos en las mujeres apartadoras, en su papel de verificar su asistencia al trabajo.

Para seguir robusteciendo la figura de Guzmán como parte de esta familia (bien como empleada o hija adoptiva), quisiera remitirme a la actividad alrededor de la cual circulaba esta: el comercio de tabaco. Si bien el tabaco fue un bien cuya comercialización (venta en Europa) durante la colonia estuvo en manos de la Corona por medio de la figura de los estancos de tabaco, una vez finalizado este periodo, su control pasó a estar en poder de terratenientes y monopolios extranjeros (Centro de Estudios Agrarios de Sucre, 1987). Sin embargo, debido a la inestabilidad del precio del tabaco y a los problemas con las plagas, entre otros, “[...] los grandes terratenientes abandonaron la producción [y algunas] zonas de latifundio [...]. Estas fueron pasando a manos de empresarios e intermediarios quienes a su vez les arrendaban a pequeños cultivadores. Desde entonces se determinó una producción de tipo minifundista de aparcería y parcelería” (Centro de Estudios Agrarios de Sucre, 1987, p. 7).

Además de esta transformación en la producción del tabaco, que liberaba a los grandes empresarios de las pérdidas de los cultivos si estas ocurrían y hacía que los aparceros acarrearán con las consecuencias, la figura del *avance* entró a desempeñar un papel importante en ventaja de los empresarios tabacaleros frente a los aparceros.

Según la investigación del Centro de Estudios Agrarios de Sucre (CEAS), por medio del avance los terratenientes les daban a los campesinos mercancías, como herramientas y víveres, a cambio de las cosechas futuras. Y por cuenta de esta figura, muchos campesinos “quedaron concertados de por vida” (1987, p. 10); es decir, endeudados en un tipo de deuda casi esclavista. En la siguiente sección ahondaré más en esta figura que en Montería se conoció como *matrícula*.

Dadas estas condiciones del comercio del tabaco, podemos imaginar que Guzmán vivió y creció en una casa en la que no solo había gran bienestar económico, sino que además era un lugar de explotación de mujeres y hombres, muchos de ellos racializados, de la misma Corozal y de los alrededores, como las mujeres apartadoras de Morroa. Por ello, en cierta medida, podemos decir que Guzmán habitó el lugar de la dominación, aunque no sabemos hasta qué punto se dio su participación ni cómo se efectuaba la dominación sobre ella, pues no hay suficiente información al respecto. Lo poco que sus palabras nos dan a entender es que obtuvo algunos beneficios por vivir de la forma en la que lo hizo.

el tabaco después de libertarlo de toda atadura en el *deshile*, hay sin vacilar que ‘sacarle las *tripas*’ y separarlas de las *capas*, que son como fletes del tabaco. Operaciones delicadas a cargo generalmente de mujeres, *abridoras*, *rezagadoras* o *apartadoras* y *repasadoras*”. (Ortiz, 1978, p. 36)

Dada su situación de bienestar, la pregunta que surge inmediatamente es por qué Guzmán dejó esta familia y se fue de Corozal. Tal y como está consignado en su relato, la razón fue la muerte de su madrina y las pérdidas económicas de la familia:

[...] Y ahí estuve hasta la edad... como 19 años, hasta la edad de 19 años porque después murió mi madrina: ya vino el derrumbe de la casa namá eramos las dos; ella y yo, ella murió de una congestión que ledió y entonces ya la casa fue decayendo porque mi padrino tuvo, cuando la guerra Alemana, perdió mucho tabaco en Tolú: tenía no sé cuántas petacas en la bodega y eso se pudrió ahí y tuvo que tirarlas al mar. Ya vino la quiebra y él se envició en el aguardiente y eso se fue al derrumbe, ya quedaron mal, ya no se podía hacer nada, pero como él tenía siempre siempre allá el respaldo de sus potreros, ganaos, bueno todo eso, hasta por ahí en 1917... 15 o 17... por ahí. Nos vinimos para acá para Montería. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folios 5179-5199)

Hay dos elementos que quiero destacar de esta parte de la narración de Guzmán. El primero es que es posible que aquella “congestión” de la que habla Guzmán se tratara de la gripa española. Esa primera pandemia reportada en los periódicos del país escasamente afectó a la población en la Costa Atlántica colombiana, pero dejó a su paso varios decesos (Miranda, 2008). El segundo elemento importante de las palabras de Guzmán es la pérdida por la “guerra alemana” que permite pensar en las repercusiones de la Primera Guerra Mundial en Colombia y en particular en aquella familia.

Según Raush (2021), “[...] Colombia no fue ajena a las consecuencias del conflicto, a pesar de no tomar parte activa en la guerra. La nación enfrentó serias restricciones económicas y fiscales a lo largo del periodo entre 1914 y 1918, como resultado de la suspensión de las actividades comerciales con Europa” (p. 188).

En esa medida, la quiebra de la familia por la imposibilidad de exportar el tabaco a Europa pudo haber sido justamente el efecto de la inserción de Colombia en la economía comercial capitalista. Podríamos así conjeturar que aquello que generó el colapso de la casa de la madrina y del padrino de Juana Julia Guzmán fue una conjunción de desgracias producidas por un sistema global interconectado, en el que, además, los países productores de materias primas se vieron enormemente afectados por no tener compradores.

Estos eventos, que en Guzmán fueron la individuación de un sistema (también la pandemia), causaron una suerte de conmoción y crisis que cambiaría radicalmente el curso de su vida. En el siguiente apartado veremos cómo el

cambio de ciudad, sumado al hecho de llegar a Montería, alteraría dramáticamente la forma en la que Guzmán viviría su vida.

Montería y los gloriosos años veinte

Guzmán dejó Corozal para ir a Montería⁶. Una hermana de su madre había llegado a esa ciudad porque un sacerdote de apellido López la había llevado a trabajar. Y cuando ocurrió el colapso de la casa de sus padrinos, entonces su madre y su tía la llevaron a Montería.

Pero esa coyuntura venía apalancada por otras dinámicas de tiempo atrás: las ventajas geográficas de Montería⁷ y la riqueza maderera, sumadas a las políticas nacionales favorables para los extranjeros, hicieron que a mediados del siglo XIX la ciudad fuera atractiva para comerciantes inmigrantes (Polo, 2018), quienes abrieron nuevos negocios en la región (Sofán y Mario, 1999, p. 279) y acumularon tierras allí⁸.

Aunque eso no atrajo solamente a extranjeros; las familias que desde la colonia habían heredado poder económico y social también acumularon tierras en Montería, como fue el caso del abogado Manuel Burgos y su famosa hacienda Berástegui y el caso de “terratenientes antioqueños como el general Pedro Nel Ospina [...], los Navarro [...], los Vélez [...], los Villa, los Posada y antecesores” (Fals Borda, 1976, p. 42).

Esto hizo que el poder económico, social y político quedara en pocas manos, las de aquellos que poseían las riquezas y las tierras. Pero, al mismo tiempo, condujo a que Montería se convirtiera en una fuente de trabajo que atrajo a muchas personas de los pueblos y ciudades vecinas. Como el caso de Guzmán y su familia.

Una vez Guzmán se instaló en Montería, su madre se regresó a Corozal y ella se quedó trabajando en la casa del alcalde de la ciudad, suponemos que como empleada doméstica. Por el colapso económico del hogar donde había vivido y la desintegración de la familia con la muerte de su madrina, en el momento de aceptar este trabajo Guzmán ya no gozaba de una ventaja frente

6 Montería fue fundada con el nombre de San Jerónimo de Buenavista, pero dado que era un “sitio repleto de animales y de suelo cenagoso”, y por tanto había “abundante caza [...] en la zona” (Sofán y Mario, 1999, p. 279), pasó a denominarse Montería, un lugar perfecto para cazar, para montar.

7 Atravesada por el río Sinú, y ubicada en el noroccidente del país, de cara al Caribe, Montería no solo facilitaba el comercio internacional sino también la comunicación entre diferentes pueblos y ciudades del norte de Colombia (Sofán y Mario, 1999).

8 Este es el caso del llamado Turco Malluk de quien hablaré más adelante.

a mujeres precarizadas, como las apartadoras a quienes había supervisado. Podemos deducir que fue arrojada a una similar precariedad. Dice Guzmán: “me puse a trabajar donde la niña Zenovita Vergara viuda de Vineda, ya el había muerto, ella era la esposa del acalde de aquí de Montería, y como ella era paisana mía era de allá de Corozal entonces me quedé trabajando ahí” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5179).

No fue entonces azaroso que Guzmán llegara a trabajar a la casa del alcalde. Pensando este tema con los recuerdos de las palabras de mi abuela, creo importante señalar un particular modo de dominación, una costumbre de muchos pueblos, que se conservó ampliamente hasta finales del siglo pasado. Este consistía en que en ciertas familias o recién formados matrimonios que gozaban de poder económico (que no era exclusivo de las familias más poderosas), la esposa llevara al nuevo hogar como empleada doméstica a una de las mujeres que había trabajado en la casa donde había crecido o a una mujer precarizada conocida por la familia. Muchas veces eso llevó a que numerosas mujeres se vieran obligadas a trasladarse de una región a otra, dejando sus familias y pueblos natales⁹.

Sin embargo, Guzmán no se quedó por mucho tiempo en esa casa. Después de un tiempo como empleada en ese lugar se fue a trabajar a la tienda/cantina de la niña Mona Altamiranda. Aunque tampoco realizó por mucho tiempo esa labor, ya que después de esto alquiló una pieza y montó un ventorrillo (una tienda¹⁰) en el barrio Chuchurubí; al respecto ella dice: “me puse a trabajar de independientemente” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5179).

De Chuchurubí se sabe que era un barrio popular, conocido por sus fiestas y fandangueras (bailadoras de fandango), pero también por ser el centro de actividades organizativas de carácter socialista. Justo por esto último la llegada de Guzmán a ese barrio cambiaría su vida drásticamente. Dice ella: “estando ahí en el ventorrillo entonces se presentaron las organizaciones obreras de Vicente Adamo, que era italiano” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5179).

9 Me parece adecuado aclarar que aquella característica/condición de ser una mujer conocida por la familia empleadora obedecía en gran parte al deseo de la familia empleadora de tener a alguien trabajando en su hogar que fuera confiable y guardara la intimidad; deseo que era satisfecho con la relación de poder desigual (no de confianza entre iguales sino de coerción), dada por las redes de dependencia económica de los pueblos y por la dependencia económica de muchas de esas mujeres trabajadoras domésticas.

10 Esta aclaración se la debo a una conversación con Víctor Negrete, quien muy gentilmente me explicó qué significa un ventorrillo, pues ese término no se usa en el interior del país. El término *tiendas de barrio*, para quien no sea de Colombia, es un tipo de negocio de miscelánea donde se vende comida, medicamentos y algunas otras cosas.

Sobre Vicente Adamo, Guzmán recuerda en su narración que provenía de Calabria, Italia, y que antes de llegar a Montería había trabajado en la construcción del Canal de Panamá; también recuerda que no expresaba tener afiliación al socialismo sino al obrerismo (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5195).

Por un boceto biográfico hecho en 1920, escrito y publicado por la Sociedad de Obreros y Artesanos junto con la Sociedad Redención de la Mujer, de las que ahora hablaré, se saben varias cosas más sobre él¹¹.

Se sabe que nació el 19 de febrero de 1876 en Italia¹² y que en 1897 formó parte del Ejército italiano hasta 1899. Después de esto, emigró a México en 1900, donde trabajó, sobre todo, como obrero del ferrocarril. Luego se trasladó a Cuba, donde trabajó en una cantera, en el ferrocarril, en una mina y en un ingenio azucarero. De allí se trasladó a Jamaica, desde donde llegó a Colombia. Trabajó en un casino en Barranquilla, luego en Colón como empleado en una fábrica de gaseosas y después en la construcción del Canal de Panamá durante siete años. Regresó a Colombia y en Cartagena trabajó en un negocio de compra y venta de carbón, y finalmente llegó a Montería. Allí trabajó en la hacienda El Campano y luego en el aseo del mercado y el matadero públicos, donde empezó a difundir sus ideas y lideró la fundación de la Sociedad de Obreros y Artesanos (CDROFB/M, caja 17, carpeta 05, folios 5565-5568).

Según las entrevistas realizadas por la Fundación del Caribe y recogidas por Víctor Negrete, se decía sobre Adamo:

En el mercado y en el matadero siempre lo vimos hablando con los campesinos, los vendedores y vendedoras, las criadas y toda la gente pobre. Al comienzo le decían que estaba loco pero él seguía hablando de la necesidad de una organización.

A todo necesitado que se encontraba le manifestaba sus proyectos.

11 Dicho boceto se realizó “con el fin de disipar la mala opinión que algunos enemigos del Socialismo han formado de él” (CDROFB/M, caja 17, carpeta 05, folios 5565-5568).

12 Aunque fuera de origen italiano, y en más de una ocasión en la narración de Guzmán, por distintos motivos, se mencione su nacionalidad italiana, tal y como recuerda Guzmán, en una conversación que sostuvo con él, él aclaró: “yo si soy colombiano porque vivo aquí” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5198). Y en este punto me parece importante tensar un hilo con un recuerdo de una charla con un migrante estadounidense a quien también le he escuchado decir esto. Me dijo que es importante considerarse colombiano porque participa en la vida política y social del país y eso no debe depender de una nacionalidad otorgada por un Estado; porque sus afectos, sus lealtades, sus pasiones nacen en el lugar donde vive, y más donde vive desde hace tantos años. Las personas que le importan y la sociedad que le importa es la sociedad en la que en la práctica formaban su vida. No es la sociedad que se supone es la de él porque nació allá.

Después de un tiempo la gente comenzó a interesarse y prestarle atención. En el mercado y el matadero dictaba conferencias y hacía pequeñas reuniones. (Negrete, 1981, p. 58)

Este trabajo de Adamo en el mercado llevó a que se gestara el nacimiento de la Sociedad de Obreros y Artesanos de Montería, que fue fundada “el día 22 de Abril de 1918” (*El esfuerzo*, mayo 4 de 1919, p. 3) en una casa de techo de paja. Así lo recuerda Amaranto Hoyos, miembro de la Sociedad, en un discurso que dio con motivo del primer aniversario: “Hoy hace un año que fue inaugurada, bajo el techo pajizo de la honorable ciudadana señora Ana Joaquina Lara, que es muy digna hacerla presente en este acto solemne” (*El esfuerzo*, mayo 4 de 1919, p. 3).

Conforme la agitación iba creciendo, las mujeres, que también participaban de las discusiones en el mercado y en las reuniones de la Sociedad, le insistieron a Guzmán que las acompañara. Una vez accedió a ir a una de las reuniones, salió elegida presidenta:

Y empezaron las vecinas de por ahí que iban a asistir ahí, que se estaban organizando los obreros y que eso era muy bueno, que fuéramos allá y todas las noches iban a necesidad de invitarme, yo les dije “El domingo voy con ustedes”. Así que yo me fui esa noche, es decir el domingo, fui con ellas allá a la reunión, había muchas mujeres hablando sobre la organización, que había la necesidad de organizarse la mujer porque sufría mucho, los salarios mínimos y como todas eran trabajadoras: la que no era lavadora era cocinera, la que no era cocinera era vendedora de carnes allá en el mercado, y en fin, todas, yo tenía mi ventorrillo [...] estando ahí en la reunión entonces hicieron una elección pa ve y en la elección salí yo elegida como presidenta de la organización. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5179)

La elección a la que se refiere Guzmán era para elegir a la presidenta de la Sociedad Redención de la Mujer, que, al parecer, se fundó el mismo día que Guzmán participó. Según cuenta Negrete, dentro de la primera junta directiva figuraban, además de Guzmán como presidenta, Aída María Márquez como vicepresidenta, María del Rosario Castaño como tesorera y como secretaria, y Agustina Medrano (Negrete, 1981). Guzmán recuerda que la Sociedad Redención de la Mujer fue fundada “en el 19 y la de él [Vicente Adamo] fue en el 18. Tenía un año de instalao cuando nos instalamos” (CDROFB/M, Caja 15 carpeta 04 fol. 5191).

Las labores de las integrantes de la Sociedad Redención de la Mujer, como rezaba su nombre, tenían como objetivo principal redimirse a sí mismas. No

solo en contra de los maltratos físicos extremos a los que eran sometidas por las patronas (“las blancas”) sino del maltrato y abuso económicos que se exacerbaban porque no sabían leer ni hacer cuentas¹³. Dice Guzmán:

Queríamos redimirnos nosotras mismas, porque esas mujeres eran muy martirizadas. De coger las blancas a las pobres sirvientas y darles calderetazos y tirarles leche caliente encima; y nosotros nos organizamos pa que siquiera aprendieran a defenderse, que no se dejaran y que no había prisión por deudas y eso no existía y diciendo, yo he ido a la alcaldía a defenderla, pidiendo “traiga acá el libro de cuentas, esa niña debe \$3000, [...] muéstreme a ver en qué se apuntó esos \$3000, no tiene ni zapatos ni nada, y en qué debe eso”. Diez que te di y diez que te voy a dar son tanto, eso era lo que figuraba en los libros esos. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5189)

En este punto me parece prudente aclarar un asunto respecto del nombre de la sociedad. Tanto en la *Historia doble de la Costa* como en *El origen de las luchas agrarias en Córdoba* y en la *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*, la sociedad de la que formaba parte Guzmán aparece con el nombre de Sociedad de Obreras Redención de la Mujer. Sin embargo, a partir del trabajo de archivo (véase *El esfuerzo*, mayo 4 de 1919, p. 3; *Voz de la democracia*, mayo 14 de 1963, p.12; CDROFB/M), el nombre de la sociedad no tenía incluida la palabra *obreras*. Podríamos elucubrar que esa modificación se introdujo para hacer una identificación con el movimiento obrero de izquierda. De hecho, la misma Guzmán en una nota breve de prensa en *El esfuerzo* (mayo 4 de 1919, p. 3) hace alusión a la sociedad como sociedad de obreras, pero poniendo entre comillas el nombre “Redención de la Mujer”. Ahora bien, esos logros de la Sociedad Redención de la Mujer hicieron que empezaran a ser hostigadas por las autoridades, por lo que, estratégicamente, nombraron miembro honorario al presidente de la República de aquel entonces:

Habiéndole pasado la circular al presidente que nos habíamos instalado y tal nos contestó muy bien, que entonces era Marcos Fidel Suárez el presidente de la República, enseguida lo nombramos de presidente honorario de la organización también nos contestó un telegrama muy bien. Entonces cuando empezaron ellos a atacar la

13 Este tipo de maltratos y de cierta esclavitud siguió vigente en muchos lugares del país hasta hace pocos años. En un episodio del programa de podcast *Radio ambulante* cuentan la historia de Noemí, una niña casi esclavizada para el trabajo doméstico por una familia en Bogotá, que no es un caso aislado ni poco común. Véase Alarcón, 2018.

organización nosotros no teníamos más que jalarle un telegrama¹⁴ al presidente (risa) y ya nos dejaron un poco, ya no molestaban la organización, seguimos trabajando muy bien. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5180)

Al respecto es importante señalar dos cosas. En primer lugar, no queda claro si el presidente fue miembro honorario de la Sociedad Redención de la Mujer o de la de Obreros y Artesanos. En segundo lugar, llama la atención que justo ese modo de proceder es similar al de la Confederación de Acción Sindical de Bogotá, que nació a finales de 1918, y de marcado corte anarquista¹⁵ (Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular, 2011).

Lo anterior me lleva a señalar otro asunto muy importante: aunque la Sociedad Redención de la Mujer se diferenciara de la Sociedad de Obreros y Artesanos, el hecho de funcionar en la misma casa y bajo ideas similares hizo que sus labores también coincidieran, dice Guzmán: “estábamos mixtos ahí; la de las mujeres en una pieza y la de los hombres en otro salón, así que trabajábamos ahí juntos” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5180).

Una vez instaladas las dos sociedades y fortalecidas sus actividades, fundaron el Centro Obrero, que, al parecer, primero funcionó en una casa de una señora llamada Ana Joaquina Lara y luego en otra casa donde pudieron extender sus actividades con una biblioteca y un espacio que funcionaba como un hospital. Dice Negrete al respecto:

El Centro Obrero ocupó después una casa grande con techo de zinc y paredes de madera, situada en la calle 28 con carrera 7.^a. Disponía de un salón amplio para las asambleas, salones para oficinas y locales que se ocuparon con la escuela, la biblioteca y el hospital. En el salón principal se destacaba la bandera roja con el célebre símbolo de los tres ochos: 8 horas de trabajo; 8 de educación; 8 de descanso. (1981, p. 61)

Dice Guzmán sobre la biblioteca: “Teníamos muebles, teníamos biblioteca que recogimos, pasamos circulares a los blancos de aquí pidiendo un libro para enseñar a los hijos del pueblo y tal y nos regalaron muchas obras y entonces compramos una biblioteca” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5193).

14 Fals Borda alude a un telegrama publicado en *El esfuerzo*, 6 de junio de 1919, p. 150B.

15 Según Díaz Moya (2019), este tipo de apoyos por parte del presidente fue un gesto por medio del cual reconocía la labor que realizaban dichas organizaciones en su “lucha contra el juego y el consumo de alcohol” (p. 67), entre otras actividades “hacia la defensa desinteresada de los valores y la moral de la población rural” (p. 66). Lo cual, al parecer, era promulgado por la Sociedad de Obreros y Artesanos (véase Fals Borda, 1987).

El objetivo de la biblioteca, como lo dice Francisco Amaranto Hoyos en la segunda parte del discurso con motivo del primer aniversario de la Sociedad de Obreros y Artesanos, era que se constituyera en “una fuente de luz para Montería [...] donde habrán alumnos que reclamen y hagan conocer los derechos del trabajador, de la ‘canalla’ como se nos llama a nosotros hijos desheredados de la fortuna”. Y agrega al respecto: “[a]sí, pues, compañeros y compañeras, venid a leer en las horas que os queden desocupadas de vuestras faenas” (*El esfuerzo*, mayo 11 de 1919, pp. 3, 5).

Ahora bien, en parte debido a la cercanía material y de ideas de las dos sociedades, nació de ellas otra organización que, formalmente, estaba constituida de forma mixta: el Comité Socialista. Su nacimiento se remonta a la participación en la Asamblea Obrera de Bogotá, en mayo de 1919, siendo Benjamín Hernández delegado de las dos sociedades de Montería (Negrete, 1981). Sin embargo, su surgimiento no se dio solamente por la cercanía de las dos organizaciones. Según Negrete, fue la fuerza organizativa del país lo que llevó a la fundación de “un comité socialista, integrado, entre otros, por Vicente Adamo, Juana Julia [Guzmán], Patricio Guzmán, Amaranto Mercado y Martín Garcés” (Negrete, 1981, p. 75).

Como parte de las actividades de dicho Comité cabe destacar la organización de la primera celebración del 1.º de mayo en Montería: “[e]n ella participaron cerca de 800 personas aproximadamente, entre hombres y mujeres, que era casi la totalidad de los miembros de las organizaciones populares” (Negrete, 1981, p. 80).

Entre los aspectos más notables de esta celebración, por lo que nos ha sido legado gracias a las investigaciones de la Fundación del Caribe junto con dirigentes y bases campesinas, están los discursos de varias mujeres pertenecientes a la Sociedad Redención de la Mujer, que fueron reproducidos en el semanario *La libertad* de Montería (Negrete, 1981). Notables porque, si nos remitimos a la información de los periódicos de alineación socialista en los que había una sobrerrepresentación de los hombres en la vocería, muchas veces los hombres se daban amplia licencia para retratar a la mujer como un ser sin agencia alguna sobre temas de interés comunitario y más bien presta a los placeres y vicios, repitiendo lugares comunes de ciertas ideas que encuentran su origen en la religión católica (*El socialista*, 6 de mayo de 1920; 11 de mayo de 1920; 14 de mayo de 1920). Aquellos discursos del 1.º de mayo dejan ver un destello de lo que fue el fulgor de la participación de las mujeres en esos gloriosos años veinte¹⁶.

16 Aunque no hay mucha literatura al respecto, el libro de María Tila Uribe (1994) es un valioso aporte.

Pero además de la organización de ese gran 1.º de mayo en Montería, y desmarcándose de los estatutos que surgieron de la Asamblea Obrera en Bogotá, que concernían en especial a los trabajadores de las ciudades principales (véase Torres Giraldo, 1978), el Comité empezó a considerar de manera especial el trabajo campesino. En 1920 el Comité, por medio del semanario *La libertad*, hizo un llamado especial a:

No trabajar en hacienda donde haya cepos o traten mal a los trabajadores.

No trabajar con amos que cobren el doble valor por el día que no se trabaja.

No trabajar con amos que paguen un jornal menor de un peso de oro.

No trabajar con amos que no den buena y abundante alimentación.

No trabajar con amos que no den medicinas en caso de enfermedad.

No trabajar con amos que den dinero a un interés de un 10 % mensual. (Negrete, 1981, p. 76)

De hecho, una de las luchas y conquistas de las organizaciones o del Comité fue la abolición de la matrícula. Según Negrete, no bien se abolió por ley la esclavitud, las personas esclavizadas se “convirtieron entonces en jornaleros, trabajadores a destajo o concertados” (1981, p. 28), y debían presentarse en los sitios de trabajo “con sus respectivos animales, instrumentos de trabajo y la sarapa o comida” (Negrete, 1981, p. 28). Una vez en el sitio de trabajo, firmaban un contrato con los administradores, encargados de esas labores. En las regiones del Sinú, este tipo de contrato se conoció con el nombre de matrícula y, en otras regiones, como ya lo señalé, se conoció como avance, y por medio de ellos los campesinos y sus familias quedaban *concertados*.

Los contratos de matrícula, que legalmente se encontraban consignados en una ordenanza de 1892, debían ser protegidos por la Policía. En su investigación Negrete retoma aquella ordenanza: “Los jefes de policía protegerán decidida y eficazmente a las personas que se dediquen a algún ramo de la agricultura o industria pecuaria y que en uso de sus derechos reclamen su apoyo para la efectividad de los contratos que celebren con jornaleros, con los concertados o con los que trabajen a destajos o de cualquier otro modo en sus trabajos” (1981, p. 29).

Dentro de ese tipo de protección, que la ley les brindaba a los empresarios agrícolas o los hacendados y ganaderos a costa de la explotación de los trabajadores, estaba la obligación del pago de multas y penas carcelarias a quien no cumpliera con el contrato estipulado. A los policías que no hicieran pronta diligencia a estos llamados también se les multaba (Negrete, 1981).

Estas normativas, además de dar pie a la explotación de la población campesina, fomentaban formas de extremo sadismo (Negrete, 1981, pp. 29-40): los ceptos, los muñequeros, la escasa alimentación, el no cuidado en las enfermedades y las formas de engaño que se convertían en una suerte de esclavitud no solo de los matriculados sino de sus familias. De hecho, los terratenientes y administradores hacían crecer falsamente la deuda de los matriculados para esclavizarlos (véase la ilustración 1.1).

Dadas estas relaciones de explotación, las sociedades o el Comité Socialista —no hay claridad con respecto a cuál de ellos— tomaron esa lucha como propia e “hicieron venir varias comisiones de Bogotá” para denunciar los

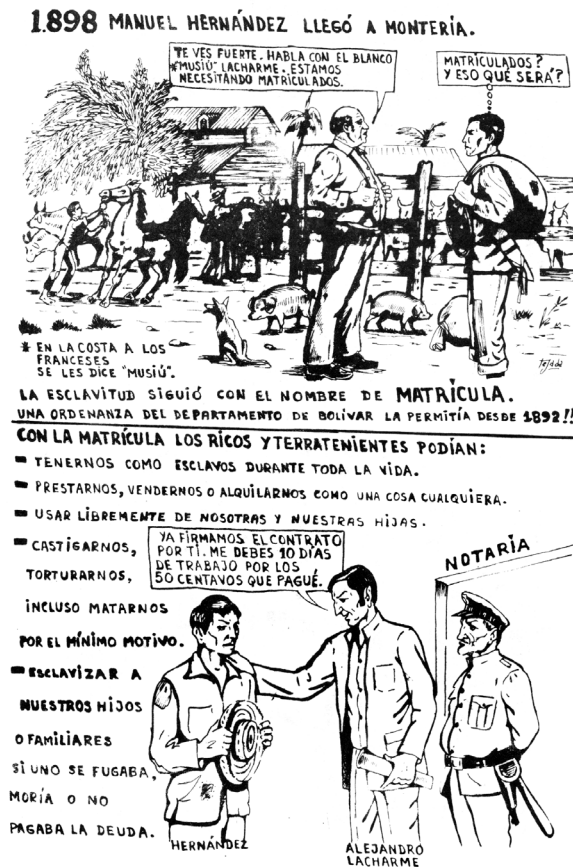


Ilustración 1.1. Llegada de Manuel Hernández, 1898.

En este cómic publicado por la Fundación del Sinú se muestran las violencias a las que eran sometidos los campesinos con la matricula.

Fuente: Chalarka (1985a, p. 54).

desmanes de los hacendados, empresarios agrícolas y el Gobierno regional (Negrete, 1981, p. 84). Guzmán recuerda al respecto:

Y esas matrículas las recogimos nosotros y cuando la... vino la comisión de Bogotá a inspeccionar aquí nos llamaron a todos a declarar y nosotros declaramos, entonces dijo, cogieron los troncos esos que iban pa donde estaban los cepos denunciados y los tiraron al caño, cuando llegaron las comisiones no encontraron los cepos en el potrero [...] pero los mismos trabajadores, decía la comisión “aquí no había unos cepos donde castigan”. “Ya los tiraron al caño ayer” (risa). Así que el mismo campesino se valía de pruebas [...]. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folios 5189-5190)

Además de estos mecanismos de denuncia empleados por las sociedades, “la acción directa, que se traducía en fugas y saboteos” (Negrete, 1981, 84), hizo ceder a los hacendados y empresarios agrícolas a tal punto que, para 1921, “la matrícula estaba prácticamente derrotada” (Negrete, 1981, p. 84). Por ello, a “la Asamblea de Bolívar [] no le quedó otro remedio que derogar la vieja ordenanza, el 30 de marzo, en una de sus sesiones ordinarias” (*La libertad*, 26 de marzo de 1921, citado por Negrete, 1981, p. 85).

Ahora bien, debo aclarar que los campesinos no formaron parte de la Sociedad de Obreros y Artesanos, de la Sociedad Redención de la Mujer ni del Comité Socialista en esos primeros años. Sin embargo, algunos años después y luego del logro de la erradicación de la matrícula, los campesinos acudieron a esas sociedades por un caso particular que les concernía: la lucha por los baldíos. Guzmán indica al respecto: “se presentaron los campesinos con el problema de los terrenos, que eran baldíos” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5180). Y añade:

[los campesinos] habían estado ahí trabajando esas tierras de Loma Grande y entonces el Turco Malluk, entonces que eso era de é, que eso era de'l y que iba a meter a la gente a la policía, pa botar la gente, la gente que'era un estorbo, ve?. Los campesinos trabajaban ese lao, que eso era sí, eso era montaña, eso era esos monte, puro mostrenco ahí y pensaron que tenían título y ahí viene la guerra de los montes estos, pa defender los montes. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5185)

Este fue un momento de coyuntura hacia un cambio radical en la vida y las acciones de las organizaciones monterianas. Negrete señala que “con el ingreso del campesinado a las organizaciones [estas] sufrieron un vuelco profundo.

La radicalidad de los campesinos era manifiesta” (1981, p. 69). Empezaron a luchar entonces por la tierra.

Esas nuevas luchas y debido a la composición social de la Sociedad de Obreros y Artesanos (se consideraban artesanos¹⁷ a aquellos que tenían un taller de artes o un negocio pequeño, como los zapateros, talabarteros, herreros, ceramistas), además de las coyunturas políticas, llevaron a que Adamo, junto con otros líderes, fundara una sociedad solamente de obreros, dejando atrás y en manos de otros la Sociedad de Obreros y Artesanos. Según el relato de Guzmán, la causa de esto fue la intromisión de la *política*:

Se desbandó la sociedad porque se metieron los políticos, peliando a la gente pa llevarla a votá, y entonces hubo un desacuerdo ahí [...], se metieron a artesanos todos esos políticos y cuando ya vieron que había bastante gente, entonces empezaron, el directorio liberal que querían que fueran a votar, que nos iban a dar, que nos iban a dar lo otro, que los llevaran al Concejo pa votá.

[La nueva] Sociedad de Obreros, sociedad de obreros [se llamó] pero la que él [Adamo] instaló primero Sociedad de Obreros y Artesanos. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5192)

Esta percepción de que la política y las votaciones eran ajenas a las organizaciones y movimientos sociales estaba bastante generalizada a lo largo y ancho del territorio colombiano; además, dichas organizaciones y movimientos se

17 Tal y como lo recoge la investigación de Núñez Espinel (2006), los artesanos, durante gran parte del siglo XIX y comienzos del siglo XX se erigieron como “defensores de los derechos del pueblo, tradición que, a través de la experiencia y de la identificación social y económica entre artesanos y obreros, fue legada de unos a otros” (p. 31). Así se posicionaron como la voz del pueblo, abogaron por sus necesidades y a su vez crearon tradiciones y expresiones culturales importantes que los cohesionaron como grupo. El artesanado, como lo señala Uribe,

Había marcado la historia en tres destacados momentos: las movilizaciones de las Sociedades Democráticas en el siglo XIX; las jornadas de 1908-1909 contra la dictadura de Rafael Reyes y la famosa protesta en 1919 [...]. Su liderazgo fue famoso en las calles y plazas de Bogotá, especialmente en el Barrio de “Las Cruces”, al impulsar la protesta urbana orientándola contra el régimen de la Hegemonía Conservadora. (1994, p. 37)

Esta vocería del artesanado en gran parte obedecía al hecho de que había una dinámica social, económica y política que planteaba dos bandos en pugna: por un lado, el Partido Conservador (que estuvo en el poder durante décadas), el Estado y el clero, y por otro, aquellos que se asumían como pueblo, sin importar si eran dueños de talleres y/o empresa pequeña, o campesinos u obreros, y también los liberales (Núñez Espinel, 2006).

percibían a sí mismas como apolíticas. La investigación de Núñez Espinel nos da luces sobre este fenómeno:

prevalecía una noción de política equiparada a lucha electoral bipartidista¹⁸ y con una valoración totalmente negativa, pues se le consideraba campo de maquinaciones, fraude, mentira, violencia y manipulación del pueblo. En este balance, la experiencia nefasta de las guerras civiles era un elemento que tenía mucho peso para demostrar que los partidos políticos sólo se guiaban por las ambiciones personales de sus caudillos, pero no favorecían al pueblo, a quien, por el contrario, utilizaban como carne de cañón. (2006, p. 88)

Por ello, dice Núñez Espinel, periódicos de interés obrerista se declaraban apolíticos y “autodenominaban su accionar como un trabajo en pro del mejoramiento de los obreros o del gremio, que se situaba en la esfera social o económica, pero en ningún caso en la política” (2006, p. 88)¹⁹.

Ahora bien, volviendo a la narración de Guzmán, ella advierte que el conflicto interno de la Sociedad de Obreros y Artesanos llevó a la fundación de la Sociedad de Obreros (sin más) y también dio paso a la formación de una sociedad comercial llamada Sociedad Comercial del Proletariado del Sinú. Los miembros de esta última sociedad se distanciaban de las luchas campesinas por las tierras, las cuales consideraban “irrespetuosas” con la propiedad ajena.

18 Es importante señalar que solo hasta 1919 se fundó el Partido Socialista Colombiano, en el marco de la Asamblea Obrera llevada a cabo en Bogotá (Torres Giraldo, 1978). Dice Flórez Pinzón al respecto: “Para Mauricio Archila Neira el Partido Socialista de 1919 fue una confederación de núcleos obreros con apoyo artesanal, centrado en aspectos socioeconómicos designados vagamente como socialismo. En general, promulgaba la reestructuración de la sociedad, manteniendo la propiedad y promoviendo el cristianismo. También admitiría trazas del radicalismo liberal” (2011, p. 46).

19 Esto lo vemos claramente en un número de *Vía Libre*, reconocido periódico anarquista, que al hablar sobre la política y “sus funestas consecuencias” señala:

Un jefe político, muerto no ya mucho, dijo: “Por encima de los partidos está la patria”; nosotros parodiando la frase decimos: por encima de la política obrera está la organización de los trabajadores.

Como apolíticos que somos no se nos podrá acusar de parciales, y sí podemos decir con toda claridad que sólo queremos defender el derecho a la vida que tiene todo hombre.

No pocas veces hemos advertido a nuestros compañeros que la política no es ni puede ser un medio de emancipación de la clase desheredada, aunque nuestra conducta ha merecido la censura de algunos advenedizos que posponen la organización a la política. (Sánchez, 1925, citado en CDROFB/M, caja 35, carpeta 04, folios 12654-12657)

Así se puede inferir de un artículo publicado en el semanario *La libertad* en el que se describe el objetivo de la sociedad:

La Fundación de esta nueva sociedad obedece a un fin noble y altísimo, cual es el de propender a la emancipación económica de ese montón anónimo que se llama pueblo. No es ésta una aspiración quimérica o un plan especulativo, como maliciosamente creen los espíritus pesimistas y retardatarios: es una manera científica de entrar en posesión de la parte del capital que nos corresponde en la riqueza universal, sin apelar a medios violentos y *teniendo como norma el respeto por la propiedad ajena*. (*La libertad*, 24 junio de 1922, citado en Negrete, 1981, p. 94. Énfasis añadido)

Para algunos, la nueva organización de obreros, que sí respaldaba la lucha de los campesinos por la tierra, era delincencial o apoyaba acciones ilegales. Pero este no era el caso, pues como se verá más adelante, era una lucha por baldíos²⁰.

Esa nueva organización obrera mudó su trabajo y habitación a las tierras en disputa; sin embargo, en este punto debo volver a hacer énfasis en algo que ya he mencionado: la lucha de esos campesinos por la tierra no nació con la nueva Sociedad de Obreros. Surgió más atrás en el tiempo y tuvo su centro organizativo en el campesinado mismo²¹, aunque Exbrayat (1971), en su famoso libro de *Historia de Montería*, afirme que fue una idea del italiano²².

La otra historia, la recogida por la Fundación del Caribe y de la que dan fe las palabras de Guzmán, cuenta que los campesinos que durante 1890 y 1900 habían llegado a colonizar las zonas “al noroccidente y al oriente de Montería y en el Alto Sinú” (Negrete, 1981, p. 43) estaban siendo amenazados por un terrateniente de la zona, el llamado Turco Malluk.

Según Negrete, familias enteras de colonos llegaron a la zona provenientes, en su mayoría, “del bajo y medio Sinú” (Negrete, 1981, p. 46). Esto produjo tres grandes colonizaciones campesinas a finales del siglo XIX. Esas tres

20 Este tipo de acusaciones han sido comunes en Colombia, incluso cuando las demandas de los grupos oprimidos participan de todo el juego legal. Y son comunes en tanto una forma de restarles legitimidad a los reclamos, pero principalmente porque son una forma de criminalizar la protesta o las acciones reivindicativas de derechos (véase Feliciano Acero *et al.*, 2022).

21 Dice al respecto Negrete: “Es necesario hacer notar que el campesinado no había encontrado la forma de aglutinarse en torno a organizaciones gremiales propias. Para estos años no se conocía ninguna organización que uniera e impulsara la lucha campesina. Debido a esto acudieron en algunos lugares a hacer parte de las asociaciones de obreros y artesano” (1981, p. 69).

22 Según Exbrayat, Adamo fue quien incitó al campesinado a ocupar esas tierras, arrebatándoselas a lo que él calificó como sus legítimos dueños, “contra la justicia y la ley” (Exbrayat, 1971, p. 181).

colonizaciones se llamaron Lomagrande, Canalete y Callejas. La zona de Lomagrande era justo la que limitaba con los predios del Turco Malluk (Negrete, 1981). Este tipo de colonizaciones hizo que se aumentara el número de haciendas en la región, pues “[d]onde los colonos rompían montaña y capacitaban nuevas tierras, se levantaba una nueva hacienda que no era de ellos, por supuesto” (Negrete, 1981, p. 52). Sin embargo, esto no era poco común.

A pesar de que las disposiciones legales parecían propender porque tanto los latifundistas como los minifundistas tuvieran acceso a la tierra, los primeros realizaron un gran número de usurpaciones (Palacios, 2011). El motivo: la mano de obra invertida en la tierra, objeto de controversia, sumada a la mano de obra que se necesitaba para seguir haciendo que fuera productiva (LeGrand, 1988). Dice LeGrand al respecto: “los empresarios territoriales empeñados en construir nuevas propiedades mostraban interés no por baldíos vírgenes inexplorados sino por los que ya estaban ocupados por colonos” (LeGrand, 1988, p. 66), pues las tierras ya estaban desmontadas, trabajadas y productivas, lo que aumentaba su valor de mercado y, además, significaba un ahorro en tiempo y dinero (LeGrand, 1988).

Hacia el año de 1921, el Turco Malluk reclamó como propias las tres zonas de colonización mencionadas (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5185), con apoyo de la Policía (Charlarka, 1985b). Y justo en ese momento entra en juego el apoyo de la Sociedad de Obreros. Dice Guzmán:

Entonces empezaron las autoridades a perseguir a los campesinos, que las tierras eran de ellos y querían que echarle lanzamiento, ahí vino la tragedia; no teniendo título ni nada que presentar a las autoridades entonces Adamo tuvo que reclamar al Procurador General de la Nación; mandó un telegrama que no habían títulos de propiedad de esos señores y lo mismo al ministro de Agricultura y Comercio, habían comprobantes que esos terrenos eran baldíos. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5180)

Pero además del apoyo de la Sociedad de Obreros, los campesinos recibieron ayuda del Directorio Obrero del Litoral Atlántico²³ por medio de una comitiva de abogados que llegaron desde Barranquilla (Negrete, 1981). Este respaldo fue fruto de la primera Asamblea Mixta del Litoral Atlántico, convocada en 1921 por primera vez en Montería y que tuvo como objetivo coordinar las luchas de las diversas organizaciones de la Costa Atlántica, para “sentar unos criterios y

23 Según la investigación de Solano de las Aguas (2003), este Directorio “surgió como expresión del proyecto de creación del Partido Socialista y se mantuvo hasta comienzos de los años treinta” (p. 87).

mecanismos para [...] lograr el avance de las luchas populares” (Negrete, 1981, p. 87). Dice Guzmán sobre dicha asamblea: “quedamos con amistad, relacionados y tal” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5186).

Dentro de la comisión que apoyaba las labores de la sociedad estaba Urbano de Castro, un abogado barranquillero que fue a Montería junto con su hijo para asesorar a la Sociedad de Obreros, y lograr las titulaciones de las tierras. Dice Guzmán sobre él: “era tinterillo, él era, sabía de leyes, sí” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5186).

En ese momento, de acuerdo con Guzmán, fue cuando les tendieron una trampa: aprovechando la persecución a los campesinos por la lucha por los baldíos, los policías se cobraron una deuda que tenían entre ellos mismos. Mientras campesinos y miembros de la Sociedad de Obreros revisaban las trochas, en el mismo lugar, algunos policías mataron a un teniente de apellido Navas y culparon del crimen a la Sociedad. En la puesta en marcha de esta trampa mataron al hijo de Urbano de Castro que se encontraba con los campesinos en las trochas. Eso llevó a que se elaborara lo que hoy se conoce como montaje judicial: apresaron en Montería a mujeres y hombres de la Sociedad y luego enviaron a algunos a la cárcel de Cartagena. Así lo recuerda Guzmán:

Después del combate que le quitaron los sesos al pelao [Urbanito de Castro, hijo de Urbano de Castro], nos recogieron a todos: mujeres y hombres aquí en Montería y nos llevaron a la cárcel de los hombres, porque nosotros [disque] teníamos la culpa también, nos metieron en el muñequero las mujeres, a los hombres en el cepo, castigados en la cárcel. Bueno, miles de improperios ahí tanto de palabras, insultándonos y tueso... hasta que mandaron... ya teníamos como 8 días de estar presos ahí después que ya dimos la declaración, pero en las declaraciones habían presiones y se pasó al juez del circuito para que nos tomaran las indagatorias entonces el juez del circuito dispuso mandarnos para Cartagena. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5181)

En Cartagena, dice Guzmán, estuvieron presos tres años: “nos encerraron en la cárcel de San Diego, Santa Teresa, 30 meses duramos presos allá, 30, 30 meses. A los 30 meses se nos hizo el jurado, salimos absueltos” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5181). Aunque en Montería apresaron a hombres y mujeres, ella fue la única mujer a la que llevaron a la cárcel de Cartagena: “a la cárcel allá en Cartagena fui yo sola” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5189).

Mientras estuvieron en la cárcel, la Sociedad Redención de la Mujer, contrario a la Sociedad de Obreros, siguió funcionando:

les escribimos a las mujeres que no dejaran quitar la tablilla²⁴ mientras estuviéramos presos, que no bajarán esa tablilla de ahí que la subieran... ahí se reunían las mujeres y poco muchos campesinos que quedaron fuera que eran de aquí de Loma Grande sino de otras partes venían a visitar a las muchachas ahí y ahí se reunían con las mujeres también [...] y la sostuvieron ahí siguieron Pacha Ferias esa que le menté, esa quedó en reemplazo mío (Ajá)... y agitaban al personal y lo hacía. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5195)

En este punto quisiera señalar brevemente un asunto relevante respecto de la Sociedad Redención de la Mujer: aunque había figuras que sobresalían, como Guzmán, se trataba de una organización, de una colectividad, y no solo de liderazgos individuales; por ello pudieron seguir funcionando. Como suele ocurrir en las historias sobre movimientos y organizaciones sociales, se tiende a exaltar a individuos particulares en lugar del trabajo comunitario. Si bien hay figuras sobresalientes, detrás hay un trabajo de hormiga, un trabajo muchas veces anónimo, colectivo, que es la fuerza constante y permanente que da vida a los movimientos.

Ahora bien, retomando el tiempo en la cárcel, dice Guzmán, lo aprovechó para leer y escribir: “Después que ya salí de donde me criaron, con lo poco que sabía, en la cárcel acabé de aprender más porque vinieron muchas visitas de Bogotá a visitarme y me decían que no dejara de leer la prensa para que aprendiera a conocer la ortografía y tueso” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5184).

Guzmán relata también que ella y los demás encarcelados recibieron correspondencia de Rusia: “Ellos nos escribieron diciendo, dándonos como el pésame porque estábamos presos y tal y entonces nos prometieron que si nosotros queríamos que ellos nos defendían materialmente o moralmente, cómo queríamos que nos defendieran. Pero Adamo como era un hombre que sabía dijo ‘No Julia no conteste nada. Después viene una lucha de Rusos contra Colombia (risas)’” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5198).

Sin embargo, Rusia no era el único país con el que tenían comunicación. Durante la época en la cual la Sociedad de Obreros estuvo activa y funcionando con la Sociedad Redención de la Mujer en el Centro Obrero, antes del encarcelamiento, también recibían correspondencia de otros países. Guzmán recuerda:

24 La tablilla era el cartel de madera que se colgaba a la entrada de una organización o almacén.

Nos venía correspondencia de Méjico, de Chicago, Santo Domingo... Cuando fue presidente Calle, se acuerda?... presidente Calle que fue el que puso los clubes de Méjico en esa época, nos escribían a nosotros ahí y nos venían unos cromos de allá, unos cromos, unas revistas, que siempre decían “Carajo a este centro obrero sí que le llega correspondencia”. Cuando íbamos a buscar la correspondencia teníamos que llevar una carretilla pa llevar tanto papel. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5198)²⁵.

Pasados los tres años de prisión, y después de probarse que la bala que mató al teniente Navas era de gras²⁶, que solo usaban los militares, Guzmán, Adamo y los otros compañeros quedaron absueltos²⁷. Para algunos ese tiempo fue suficiente para dejar huella: “José Romero, el más joven de los prisioneros, quedó seriamente traumatizado. Poco tiempo después se volvió loco. En Montería se le conoció como ‘El rey José’. En su incoherencia hablaba de tierra, cárcel y lo justo de la lucha campesina” (Negrete, 1981, p. 103).

Los eventos acaecidos en Lomagrande también dejaron una dolorosa huella en el abogado que les ayudaba, Guzmán dice al respecto: “De ahí salió loco de una vez [Urbano de Castro], como yo salí absuelta no lo podía sostener y brinca aquí, brinca allá [...] tuvieron que amarrarlo. Después [...] vino la familia a buscarlo, se lo llevaron pa Barranquilla” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5190).

25 Este internacionalismo señalado por Guzmán pareciera ir en contravía de lo afirmado por Torres Giraldo (1978), quien dijo que “por el citado año de 1919 existían ya numerosas organizaciones de trabajadores, si bien con espíritu todavía muy provinciano y por consiguiente poco aptas para la formulación inmediata de una efectiva alianza nacional” (p. 660). Este internacionalismo es justamente al que se refirió Núñez Espinel (2020) en un evento sobre anarquismo en Colombia, en el que habló de su investigación sobre las organizaciones sociales de los años veinte, y que nos permite pensar de un modo otro esas organizaciones: abiertas al mundo y a las luchas en diferentes latitudes.

26 Según Negrete (1981, p. 103), es un tipo de fusil que se daba como dotación oficial de la Policía.

27 Tal y como lo recoge el famoso libro *Historia de Montería*, aunque se hubiera dictado la absolución por el delito que se les imputaba, la élite los consideraba culpables:

Atacado así a mansalva el Teniente contestó la agresión haciendo fuego sobre los revoltosos súbitamente envalentonados y sus disparos hicieron blanco certero en varios de ellos. Los policiales que acompañaban a Navas fueron inferiores a las circunstancias y al jefe valeroso que no supieron defender cual se lo merecía. Navas fue bárbaramente ultimado y mutilado su cuerpo con arma blanca. Hasta el dedo en el que llevaba un anillo de valor fue cercenado por los machetes [...]. A raíz de este suceso de sangre Adamo y varios de sus secuaces fueron llevados presos a Cartagena de donde regresaron al año absueltos y libres. (Exbrayat, 1971, p. 182)

Una vez absueltos, casi todos regresaron a Montería. Guzmán tuvo que quedarse en Cartagena por más tiempo que sus compañeros: “Debido a la gravedad que tuve en Cartagena, porque yo me quedé atrás, los demás se vinieron con Vicente Adamo para Montería y yo quedé en forma allá hasta que el médico dispusiera que podía embarcarme” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5180).

Mientras Guzmán permanecía en Cartagena, los miembros de la Sociedad de Obreros retomaron la lucha por la tierra con el apoyo del abogado Miguel Pastrana. Él era un hombre que, según Guzmán, se sumó a la causa obrera a pesar de no ser obrero y pertenecer a una clase poderosa: “ese hombre luchó con nosotros a pesar de ser de ellos” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5188).

Además de contar con esa ayuda legal, los campesinos e integrantes de las sociedades (de Obreros y Redención de la Mujer), para ese entonces, ya conocían la ley sobre baldíos y la forma en la que esta los beneficiaba. Guzmán recuerda aquella época y cómo defendían esas tierras: “el título [es] del campesino [que] tiene tantos años viviendo ahí y la ley 200 le da derecho de propiedad. Ahora ellos [...] anchaban y metiendo candela y sembraban” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5197). Con esos conocimientos, la lucha, dice Guzmán, después de su encarcelamiento, empezó a librarse “a punta de ley” intercambiando telegramas a los “ministerios de allá en Bogotá”: “Al ministro de Agricultura y Comercio le pedimos datos que si tenían títulos los señores fulano y fulano de las tierras nombradas, contestaron ‘No, Loma Grande no tiene, El Silencio y Las Panelas era que tenían títulos, nosotros no llegamos allá. Las demás son limpias’” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5197).

Estas y otras diligencias hicieron que el alcalde, siguiendo lo ordenado por la ley de tierras, dictara edictos para que se demostrara por medio de escrituras si alguien era dueño de los terrenos que los campesinos reclamaban como baldíos:

[el alcalde] Puso los edictos en la puerta de la alcaldía no? que el que fuera dueño de los terrenos de Loma Grande salier... no salía ninguno. Salimos nosotros los obreros, pues eramos los dueños; por eso quedó entonces, se le corrió a escritura pública [...] en esa forma se hicieron las 3: la de Callejas, la de Canalete y la de Loma grandes, igualitas todas esas 3 porque estas 3 organizaciones que conquistó todo ese campesinado de allá arriba [...] de Callejas, la escritura de esa figura Tierra Libre, había no se si eran 200 campesinos allá; acá figuraban 175 campesinos en la de Loma Grande. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5188)

Esto sucedió mientras Guzmán permanecía en Cartagena, por lo que, cuando fue el tiempo de firmar la escritura de los terrenos, Adamo le puso un telegrama para que regresara a Montería. Una vez llegó, ella y otros campesinos firmaron las escrituras que les otorgaban la titulación de las tierras²⁸.

Por esa potencia de las gestas de las sociedades, aquellos que detentaban el poder político y económico decidieron emplear diversos medios para cerrarles el paso. Entre ellos, maquinaron la expulsión de Vicente Adamo. Según Negrete (1981), la expulsión del italiano venía siendo solicitada tanto por liberales como por conservadores. Por otras fuentes sabemos que la Legación Italiana en 1926 había enviado una carta al ministro de Relaciones Exteriores de Colombia brindando su apoyo y facilitando el trámite de su expulsión (Sánchez Ángel, 2018, p. 22, citado en AGN, fondo del Ministerio de Relaciones Exteriores, caja 599, carpeta 70, folio 192).

Antes de su expulsión, a Adamo lo tuvieron preso “en las cárceles de Calamar y Puerto Colombia” (Negrete, 1981, p. 110). Y dado que el italiano era una figura ya conocida en el mundo sindical y de lucha obrera, diferentes organizaciones y figuras sobresalientes de las luchas por los derechos del pueblo, como María Cano e Ignacio Torres, previendo la expulsión del extranjero, trataron de lograr su nacionalización:

El 21 de noviembre de 1926, en el Teatro Bogotá, colmado de trabajadores, se instaló el III Congreso Obrero Nacional. La Mesa Directiva fue aclamada así: Presidente, María Cano; Segundo Vicepresidente, Raúl Eduardo Mahecha; Secretario, Tomás Uribe Márquez; Auxiliar del Secretario, Alfonso Romero Aguirre. En la sesión inaugural entre varias proposiciones de rigor, se aprobó también una por la cual se nombraba una comisión para gestionar ante el Ministro de Gobierno la libertad de los presos sociales y políticos, en primer lugar del jefe indígena Quintín Lame, preso en Ibagué, y la de Vicente Adamo, líder del Sinú preso en Montería. (Torres Giraldo, tomo IV, p. 841)

Sin embargo, todo esfuerzo fue vano. En 1927 Adamo fue expulsado del territorio colombiano, y con esto Guzmán quedó a la cabeza de la organización: “[h]abiéndolo expulsado quedé entonces al frente de las organizaciones de hombres y mujeres” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5182).

28 Guzmán hizo que la tierra conocida como Callejas figurara más bien como Tierra Libre, “pero la gente ha quedado con la vaina Calleja, Calleja, Calleja y no le quitan el nombre pero en la escritura figura así” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5197).

Lomagrande y los años posteriores

Con el título de la tierra en su haber, Guzmán se asentó definitivamente en Lomagrande, que recibió el nombre de Baluarte Rojo desde 1922 (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5108-5113). Y una vez allá, su actividad política se centró en el campo, aunque no sabemos con precisión de qué se trató, pues en el archivo no hay más información sobre este tiempo.

Esa lucha se vio frenada por una situación que marcaría un nuevo hito en la historia del país: La Violencia. Guzmán sufrió una fuerte persecución por esa causa:

La violencia se metió a matarme, allá en el monte me pusieron en un cepo toa una noche aguantando mosquito metida en el cepo. Al día siguiente por la mañana, o sea por ahí a las tres de la tarde se presentó un camión con la policía; entonces me sacaron del cepo con dos compañeros más uno se llamaba Julián Díaz y el otro Zenón Bonilla, nos embarcaron a los 3 la policía p'acá pa Montería. Dicen que por no matarme allá en el mismo Loma Grande. Me embarcaron, habiendo llegado aquí entonces empezaron ciertas personas de consideración que me estimaban con el doctor Vivero hacer las gestiones para que no cometieran esa infamia conmigo, porque el teniente Torralbo, yo no sé si era teniente o qué, total mandó un civil a buscar una lata de gas, de gasolina pa echármela a los pies y prenderme viva y corriera en todo el patio, como habían hecho tantos crímenes ahí, puesto que se veía la sangre ahí mismo en el patio donde habían matado la gente y los tiraban al caño. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5182)

Este desgarrador relato resuena con diversos testimonios que muchas de las personas que habitamos Colombia hemos oído de boca de abuelas y abuelos con respecto a la historia reciente del país y en especial con respecto a La Violencia. Ese periodo que algunos definen como el periodo de guerras civiles que tuvieron lugar tras el magnicidio de Jorge Eliécer Gaitán²⁹ el 9 de abril de 1948, pero que, tal y como varias investigaciones permiten ver (Caballero, 2016; Umaña Luna, Fals Borda y Guzmán-Campos, 2008), inicia en 1946 y se exacerba con el mencionado asesinato del líder liberal. Quisiera referirme a este periodo y sus antecedentes brevemente para contextualizar a los y las lectoras que no estén familiarizados con el tema y para dimensionar el tipo de males que Guzmán enfrentó.

29 Líder social y jefe único del Partido Liberal en 1947.

La actividad sindical y organizativa de ideas socialistas fue perseguida por los diferentes Gobiernos desde que surgió en el territorio a comienzos de siglo xx, en plena Hegemonía Conservadora³⁰; sin embargo, fue perseguida de manera especial con la llamada Ley Heroica de 1928. Esta ley criminalizaba los sindicatos, las huelgas y las luchas de clase. Su puesta en ejecución ejemplarizante fue la masacre de las bananeras en 1928, aunque a estos hechos le siguieron otros nefastos asesinatos de miembros de los movimientos sociales (véase Colmenares, 1989).

Con el final de la Hegemonía Conservadora, y más específicamente con el gobierno del liberal Alfonso López Pumarejo (LeGrand, 1989; Tirado Mejía, 1989), se contó con cierta libertad para realizar dicha actividad en el país.

Tristemente, después de ese periodo de apertura, luego de que ganara la presidencia el conservador Mariano Ospina Pérez en el año de 1946 y al encontrarse este con una oleada de protestas que no fueron aplastadas por el entonces director liberal de la Policía, los conservadores desarrollaron una estrategia para hacerse al control total de la institución (Reyes Cárdenas, 1989). Ospina Pérez destituyó a los agentes policiales que eran liberales, así como a miembros de las escuelas de Policía. Y en su reemplazo nombró a conservadores: “La mayoría de los nuevos agentes procedía de la población boyacense de La Uvita, municipio de Chulavo, famoso por el fanatismo conservador. El término chulavita se generalizó a la policía que ejercía la violencia, y para los liberales fue un sinónimo de muerte y terror” (Reyes Cárdenas, 1989, p. 12).

Esto, acompañado de otras dinámicas complejas, sociales, políticas (en torno al bipartidismo entre liberales y conservadores principalmente, pero también en contra del socialismo y del comunismo) y económicas, azuzadas por la religión católica, hicieron que la persecución hacia los liberales, socialistas y comunistas aumentara.

Una vez asesinado Gaitán, la violencia, ya presente desde 1946, aumentó exponencialmente en horror y en número; la persecución hacia liberales y socialistas se agudizó tanto por la inacción como por la acción de militares (Reyes Cárdenas, 1989). En las regiones apartadas de la capital, como Montería, la violencia se sintió siempre con más fuerza.

Ahora bien, retomando la narración de Guzmán, sabemos que los planes de quemarla viva se vieron interrumpidos por la llegada del alcalde de la época a la prisión en la que se encontraba: “estando ahí entonces llegó el alcalde, un Peñaranda que llegó en esa época aquí a Montería, me nombraron, me mandó

30 Periodo en el que el Partido Conservador mantuvo el poder político y que se extendió durante 44 años.

sacar y me dijo que tenía 30 pesos de multa, o sea 90 entre los tres, al fin los muchachos buscaron la multa y la pagaron por mí” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5182).

Sin embargo, la Policía ya había sentenciado la persecución en su contra: “Volví a salir de la cárcel, pero no pude regresar a Loma Grande porque allá tenía la persecución, tenían la Policía allá por si yo llegara que se me diera muerte. Entonces yo me quedé asilada en Montería, en la casa de Antonio Sossa. Ahí duré 3 meses asilada” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5182).

Luego de esos tres meses, Guzmán intentó regresar a Lomagrande; sin embargo, enfrentó la hostilidad por parte de los campesinos, compañeros de organización, por lo que decidió vender su terreno:

ya entonces me tenía la gente maleada, las mismas organizaciones del latifundio cogían a los obreros y le decían “Ustedes son mandados por mujeres y tal y no sé qué”, y inculcaron cosas malas contra mi, que no podían ser mandados por mujeres, que se dejaran mandar por hombres [...], entonces yo dije aquí no hay más nada que vender mis 3 acciones y irme de aquí de este terreno. Me vine a... yo vendí el terreno, se lo vendí a do Alberto Mendoza y compré una casita ahí en Montería, ahí vivía con mi mamá, nosotras no eramos más que las dos solitas y el hermanito. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folios 5182-5183).

Las fracturas de la organización a las que hace referencia Guzmán tendrían como consecuencia la desaparición del Baluarte Rojo. La persecución de la Policía a Guzmán y a dos de sus compañeros, así como la intromisión de los latifundistas para dividirlos, podemos conjeturar, formaron parte del abanico de acciones que favorecieron a los latifundistas y que ayudaron a consolidar los grandes latifundios. Y quizás porque esas acciones fueron exitosas, el Baluarte prácticamente desapareció: según se narra en el cómic de Chalarka (véase la ilustración 1.2), “de 169 compañeros en el Baluarte de Lomagrande, no quedaron sino 4” (1985b, p. 23); las tierras entonces quedaron en manos de dos latifundistas.

Retomando su relato, Guzmán no se quedaría en Montería; la razón: extrañaba su vida campesina: “ya no estaba acostumbrada al ambiente de la ciudad sino del campo, me hacía falta” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5183). Por ello, después de vivir durante un tiempo en la casa que compró dentro de la ciudad, en Montería, la vendió y compró un terreno en la zona rural de la Esperanza. Allí vivió con su mamá y su hermano, que, al parecer, era menor, y del que no se sabe mucho más.



Ilustración 1.2. El Baluarte después de que se favoreciera a los latifundistas.

En este cómic publicado por la Fundación del Sinú vemos a campesinos pauperizados, cuyos animales languidecen de hambre bajo el acecho de dos buitres ubicados en el techo de la choza.

Fuente: Chalarka (1985b, p. 23).

En la Esperanza, la tierra y algunos animales les daban lo necesario para vivir: “Estando ahí viviendo muy bien, con mi casita bien surtida de yuca, plátano y tueso, sembrando pa comer, tenía mis cerdos, mis gallinas, ahí vivía tranquila con mi mamá y mi hermano” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5183).

Pero el azar, sumado a la precariedad que no le permitía ahorrar sino tan solo sostenerse a ella y a su familia, la llevó de regreso a Montería: esta vez fue una tormenta la causante de que tuvieran que salir de nuevo del campo. Quedaron sin casa y sin animales. El alcalde de la ciudad, al enterarse de la tragedia, le ofreció el puesto de guardiana de la cárcel:

Una noche se presenta una tempestad [...] se partieron los horcones de la casa y nos calleron encima, cayó la casa al suelo; nos sacó la autoridad por el caballete de la casa [...] por la mañana los comisarios de por ahí del Cerrito pasaron el parte a Montería de que se habían caído varias casas, entre ellas la de Juana Julia Guzmán, que [casi] la mata con la mamá y el hermano y una sobrina. Entonces el alcalde que era Rafael Yances Pidneo me mandó buscar “Hombe que te cayó la casa encima y

eso y ahora”, “Sí me mató animales y tueso... (risa), ajora je quedao ya sabe”. “Hombe, tanto luchar tu la vida Juana Julia, hombe. Vamos a nombrarte de guardiana de la cárcel municipal, te mandé a buscar para eso”. “Digo home y ese sueldo me alcanzará a mí pa la sopa? (risas)”. “Cómo no”. “Tú sabes que yo tengo mi madre, tengo ese hermano a quien mantener, y yo ahí tendía por lo menos la mantención y le sembraba al patio, la gallina, el puerco, que siempre me daban pa vivir [...]”. (CDROFB/M, Caja 15 carpeta 04 fol. 5183)

Guzmán aceptó el ofrecimiento, pero primero regresó sola a Montería y dejó a su madre con su cuñada; luego de unos meses mandó a traer a su madre. En la cárcel estuvo empleada durante cinco años: “ahí me vandíé, estuve ahí, duré siempre 5 años empleada. A los 4 años de estar empleada murió mi mamá. Entonces ya yo quedé abandonada con mi cuñada y la sobrina. El hermano mío ya se había ido con una mujer por allá arriba, se fue, siempre me escribía entre días, pero yo me sentía más sola luchando la vida” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5183).

Con estos cambios en su vida, una vez dejó de ser guardiana, y sin la responsabilidad de sostener a su madre, Guzmán trabajó en una tiendita de barrio. Dice Guzmán de su trabajo allí: “ganándome una bicoca ahí de unos 100 pesos libres, pero me daban dormida y todo” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5183). Esto nos da a entender que Guzmán ya no tenía un techo propio y que dependía de su trabajo para poder tener un sitio dónde dormir.

Entonces, de nuevo la precariedad reapareció en su vida: trabajando allí, Guzmán se enfermó gravemente de una afección respiratoria:

Duré en el hospital 3 meses hospitalizada, a los 3 meses salí, entonces vino la hermana mía que tengo en Corozal por parte de padre a buscarme y me llevó. [...] Estando en Corozal ya no me gustaba ese ambiente triste pa la que estaba acostumbrá a andar, figúrese, en las luchas, alegre, para allá y para acá, ya no me encontraba en ese sector tan triste. Me vine pa Sincelejo. Que Sincelejo es más alegre que Corozal y tiene otro ambiente para el negocio y para todo. Estando ahí fui un día, 10 de marzo por cierto, en qué año es que estamos? en el 1990... 19 fue la cosa... en 1919 fui a Corozal a darle vuelta a mi hermano, entonces vino bus y se le salieron las ruedas donde yo iba... (o será en el año 1969)... eso es 69... en el 69 se le salió al yip las ruedas de atrás y caímos a un abismo y ahí quedó. Se me partió un brazo, una pierna, bueno, me le tuvieron que coger punto a las venas porque eran chorros de sangre; ahí me desmayé, cuando vine a despertar ya estaba en el hospital San Francisco de Sincelejo. [...] Ahí estuve 10 días con ese brazo enyesao. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5183)

Después de ese accidente la acogió Ana Méndez en Montería, antigua compañera de las organizaciones. En ese lugar se encontraba en el año de 1972 cuando la Fundación del Caribe inició su trabajo.

Más adelante, Guzmán asistiría a una organización de evangélicos para recibir ayuda, aunque esto no era del todo cómodo para Guzmán: “porque ya pa la vejez que tengo estoy ya... me sometí ahora a estar ahí con ellos y me está iendo bien, porque me atienden muy bien, ellos dicen tu prójimo como tu mismo y ahí estoy amparada por ellos no?” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folios 5183-5184).

No fue ni su cuñada, ni su sobrina, ni su hermano (con su nueva familia) quienes se encargaron del cuidado de Guzmán en su enfermedad y vejez, a pesar de que ellos, en cierta forma, estaban en deuda con ella por haberles dado un techo durante varios años. Fueron los lazos tejidos por medio de la actividad política los que acogieron la vida de Guzmán en su ocaso. Esa familia extensa que rompe la idea misma de familia nuclear tan vital para el buen funcionamiento del capitalismo en la exacerbación del individualismo.

Cuando la Fundación del Caribe encuentra a Guzmán y la entrevista, ella termina vinculándose a la ANUC. Gracias al trabajo de la Fundación por rescatar sus gestas, Guzmán empezó a ser conocida y reconocida, y a participar en los esfuerzos que se realizaban entre la Fundación y la ANUC. Así lo recuerdan en un folleto que contiene la síntesis de la trayectoria de Guzmán publicado por la ANUC y la Fundación:

Juana Julia Guzmán prácticamente se incorpora al Centro. A él aporta su caudal de experiencia y conocimiento con su increíble memoria [...] se convirtió en asesora e impulsora del movimiento en Córdoba, asistiendo a reuniones, arengando a las masas, vinculando a otras mujeres a la lucha, recontando su historia y estimulando a los nuevos cuadros con su gran capacidad intelectual y práctica. (*Juana Julia Guzmán: ejemplo consecuente de organización, movilización y lucha de masas*, en CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folios 5108-5113)

Dentro del trabajo de recuperación de memoria histórica, en una de las entrevistas le preguntaron a Guzmán por documentos relacionados con la Sociedad de Obreros y Artesanos y la de Redención de la Mujer, ella respondió que durante La Violencia se había quemado todo:

—No guarda nada de eso?

—Nada, no le digo que todo eso lo teníamos nosotros en la urna, en la bóveda, en la... y esas violencias, y ya le digo hasta a mi me iban a quemar con gasolina (risas). Torral... me iba a prendé viva en

gasolina pa ponerme a corré prendida, esa violencia que hubo fue guapa. (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5193)

Juana Julia Guzmán murió el 29 de marzo de 1975, a la edad de 83 años. Su entierro estuvo muy concurrido. El compositor Compaegoyo, también conocido como Guillermo Valencia, le escribió unos versos que Fals Borda transcribe en su *Historia doble de la Costa*:

¡Ay Juana Julia Guzmán!
Sobre tu rastrojo montano
fuiste puerto, brisa y mar.
¡Préstame tu palabra
mi rebelde capitana,
hora es ya de navegar! (1987, p. 148A)

2

Un feminismo que camina

COMO SEÑALÉ EN la introducción, el corazón de esta investigación está en la pregunta por el feminismo de Juana Julia Guzmán. Pregunta que surgió al comprender que las peculiaridades de la vida de Guzmán no se corresponden con el feminismo popular al que se le adscribe. Su vida fue más compleja que aquella que tuvo esa luchadora popular que nos describe Fals Borda (1987) y que tampoco se corresponde con la perspectiva interseccional señalada por Beltrán Pineda (2020), pues Guzmán no contempló de manera particular las opresiones basadas en la raza.

La pregunta es, pues, cómo podemos pensar ese feminismo de Guzmán si asumimos la tarea de imaginar que fue una feminista temprana, aunque ella misma no se hubiera autodenominado así, y acogiendo el gesto del movimiento social amplio que la reivindica como una de las pioneras feministas de nuestro territorio.

Esta reivindicación del feminismo de una mujer luchadora de una época pasada no es algo extraordinario y más bien coincide con la postura de varias feministas de Abya Yala, para quienes existe un feminismo en las luchas de las mujeres de nuestros territorios, anterior al nacimiento del movimiento feminista en el norte global, según los relatos hegemónicos. Un feminismo disidente de aquel que emergió de las luchas de las que se consideran las primeras feministas, como Olympe de Gouges o Susan B. Anthony. En efecto, para muchas de nuestras feministas (véase, por ejemplo, Guzmán, 2019), hay una imposibilidad de hablar de luchas feministas en nuestros territorios por medio de la comprensión del feminismo a partir de *olas*¹.

1 Este último señalamiento resuena con la muy conocida crítica de la pensadora Chandra Mohanty a los feminismos hegemónicos. En 1988 señaló que los conceptos se nos hacen estrechos y poco suficientes para pensar nuestras luchas feministas a través de los lentes de Occidente.

Al respecto, la reconocida feminista aymara Adriana Guzmán dice: “las feministas en el movimiento obrero o en la lucha contra las dictaduras son ‘datos’ que no entran en las olas, menos aún van a entrar las luchas anticoloniales de nuestras abuelas indígenas originarias hechas desde nuestros pueblos y la comunidad” (Guzmán, 2019, p. 9).

En esta línea la historiadora afrocolombiana Edna Carolina González Barona afirma sobre lo que ella llama el feminismo oficial en Abya Yala:

[u]n feminismo que se ha centrado sólo en mujeres urbanas, blancas y de clase media-alta, dejado de lado historias de “otras” mujeres [...] considerando sólo una perspectiva de ser mujer. Es ese sentido, el feminismo académico elitista ha dejado de lado la teorización política y contemporánea desde las prácticas sociales e históricas de voces silenciadas y voces [subalternizadas]. (González Barona, 2018, p. 149)

Teniendo esto de presente, y con el objetivo de pensar e imaginar características de ese feminismo de Juana Julia Guzmán, creo importante tomar en consideración un asunto: que ella forma parte de una comunidad amplia de luchadoras feministas, no solo en Colombia sino en toda Abya Yala. Una comunidad amplia en la que se tejen semejanzas, pero que camina en tonalidades diversas.

Con esto no quiero decir que la experiencia particular de Guzmán no sea única. Tampoco que los feminismos que caminan y han caminado en la región sean iguales. Lo que señalo es que la de ella es una voz potente entre las miríadas de voces poderosas de luchadoras anónimas que transformaron y transforman el tejido de lo común en nuestro territorio. Voces en las que se pueden oír diferencias, pero también coincidencias.

Así, pues, en este capítulo me propongo describir de un modo peculiar tres aspectos de apuestas feministas contemporáneas en Abya Yala, que a mi parecer coinciden con el actuar feminista de Guzmán. Sin embargo, no me detendré a analizar a profundidad esas coincidencias, sino que tan solo las enunciaré brevemente, pues el ejercicio radica principalmente en hacer una suerte de reseña de estos aspectos.

El primer aspecto hace referencia al lugar desde el cual parten estas apuestas, las cuales surgen de la experiencia y no de un determinado conocimiento feminista o teoría feminista aprendida. El segundo aspecto se relaciona con el hecho de que se trata de apuestas que se desarrollan en comunidad y no en

Sí es en cierta manera novedoso que se vincule con la afirmación de que, en consecuencia, existieron luchas feministas anteriores al nacimiento del feminismo en el norte global. Idea que ha explorado de manera particular la feminista aymara Adriana Guzmán.

la individualidad. El tercer aspecto radica en que su actuar no se centra solamente en las demandas relacionadas con el género, sino que contempla otras luchas del movimiento social.

Será entonces, como mencioné, una suerte de reseña a partir del actuar feminista de tres corrientes vigentes: el feminismo decolonial afrocaribeño, el feminismo comunitario aymara y el feminismo comunitario de la Red de Sanadoras Ancestrales de Guatemala. Me referiré específicamente a estos tres proyectos feministas por medio de las voces de Ochy Curiel, Adriana Guzmán y Lorena Cabnal, porque encarnan, a su manera, las características que aquí discutiré. Reconozco que no son las únicas fuentes teóricas del tipo de feminismo que analizo, pero sí son fuentes vivas de este feminismo.

Dado que exploraré experiencias feministas concretas, que no son eminentemente teóricas, me gustaría advertirles a las y los lectores que en las siguientes páginas utilizaré las pocas teorizaciones producidas por los movimientos antes mencionados, así como entrevistas —realizadas por terceros y por mí— y descripciones del activismo de estas feministas.

Antes de iniciar, vale la pena aclarar que, aunque soy académica y escribo como tal, conocí los movimientos a los que me refiero en este capítulo no por medio de la academia sino gracias a mi activismo feminista. He tenido el honor de trabajar con la gran Ochy Curiel como maestra, porque pertenezco a La Tremenda Revoltosa², batucada feminista de la cual Curiel fue directora durante años. Conocí a la increíble Lorena Cabnal por medio de una amiga que trabaja en derechos humanos. Y, por último, conocí las ideas de Adriana Guzmán gracias a una compañera batuquera que compartió con nosotras los mensajes de Guzmán en un momento político significativo. En esa medida, yo también formo parte de lo que estoy narrando.

De ahí que la recopilación de la información para esta investigación ha sido posible gracias a mi propia participación en el movimiento feminista. De la misma manera, mi análisis ha surgido del movimiento al que pertenezco³ y mi forma de narrarlo también corresponde a un modo específico desde el que pretendo acoger la materialidad propia del movimiento al que me refiero.

2 Debo advertir que, a la fecha de la publicación de este libro, tanto Ochy Curiel como yo ya no formamos parte de la batucada feminista La Tremenda Revoltosa.

3 En esa medida, se podría considerar que he utilizado algunos elementos de la metodología de investigación acción participativa (IAP).

Nacen y se hacen en la experiencia

Según la feminista decolonial Ochy Curiel, su conciencia política nació primero por medio del arte, de la música. Después, fue el vínculo con el movimiento lésbico en Santo Domingo donde se encontró con algo de teoría, con intelectuales como Audrey Lorde (Curiel, citada en Tapia, 2022). En el caso de Juana Julia Guzmán, según sabemos por sus entrevistas, su conciencia política nació al participar del movimiento político al que la invitaban sus vecinas y al conocer sobre los maltratos a los que eran sometidas las empleadas domésticas.

Adriana Guzmán, feminista aymara adscrita al feminismocomunitario, sostiene: “no somos hijas de la Ilustración”. Y esto es potente en la medida en que, además de señalar que nuestras luchas de resistencia anteceden a las tan afamadas de la Revolución francesa, pone de manifiesto que nuestro feminismo (o algunos de nuestros feminismos) no parte de un conocimiento por alcanzar, de las lecturas del canon feminista establecido por/en el norte global. No nace de ese deseo ilustrado, llamémoslo kantiano, de lograr la autonomía mediante la razón y el conocimiento, conocimiento que justamente fue posible por la explotación y muerte de los pueblos de nuestra Abya Yala y los secuestros realizados en África.

En ese sentido, considero que estos feminismos, el decolonial de Curiel y el feminismocomunitario de Adriana Guzmán, coinciden con la experiencia de Juana Julia Guzmán, pues sus primeras acciones político/feministas en la Sociedad Redención de la Mujer no nacieron por un conocimiento específico sobre materias feministas o a partir de algún texto leído en el que se dijera específicamente que no puede haber maltrato hacia las empleadas domésticas. Tampoco nació de elaboraciones teóricas tal y como las hemos pensado; es decir, establecidas a partir de los cánones de la epistemología occidental (que encuentran su raíz en los griegos y su despliegue en la llamada Modernidad europea).

Ahora bien, el hecho de que estos feminismos se gesten desde las experiencias no quiere decir que no se hayan nutrido de teorías. Ni Ochy Curiel, una de las pioneras del feminismo decolonial afrocaribeño, ni Adriana Guzmán, pionera del feminismocomunitario aymara, niegan haber utilizado y haber estado expuestas a teorías. Pero como dice Curiel, primero fue la experiencia y luego la teoría (Curiel, citada en Tapia, 2022).

Es también, de cierta forma, el caso de la feminista comunitaria territorial Lorena Cabnal, cuya experiencia particular me interesa describir acá de manera más extensa, especialmente la relacionada con el alumbramiento del feminismo comunitario territorial⁴ en las montañas de Xalapán. Esto me

4 Las primeras mujeres que formularon la propuesta conocida como feminismo comunitario fueron feministas bolivianas (Julieta Paredes y Adriana Guzmán, entre otras).

permitirá mostrar un matiz importante: que si bien conceptos o teorías pueden servir como articuladores y potenciadores esas experiencias feministas, no constituyen el impulso de la lucha de estas feministas de Abya Yala.

En el año 2011 fue la primera vez que la denominación *feministas comunitarias* fue pronunciada como posición política por Lorena Cabnal y por las mujeres con las que teje este feminismo. Sin embargo, varios años antes de ese pronunciamiento ya se venía tejiendo su proceso. Cabnal, en una entrevista del 2015, afirma que hacia el 2003 emergió en ella una “sospecha cosmogónica”:

Yo recuerdo que hace algunos años, año 2003, 2004, yo me acuerdo que me preguntaba mucho, me decía mucho por qué las mujeres indígenas somos las más jodidas. Por qué somos las más empobrecidas, por qué somos las mujeres indígenas las mujeres que no tenemos acceso a la educación, por qué tenemos muchísimos hijos, por qué no nos alimentamos bien, por qué vivimos el machismo [...]. (Cabnal, 2015)

Y aunque fue esa sospecha la que la llevó a la indignación y a la digna rabia que desembocaría en una organización feminista, desde años atrás Cabnal venía trabajando en la promoción de los derechos de las niñas y los niños, para evitar la violencia sexual sobre sus cuerpos.

Cabnal fue víctima de violencia sexual a muy temprana edad y luego de haberse formado en la universidad decidió emprender su camino hacia la montaña de Santa María de Xalapán. Si bien nació en una de las primeras comunidades indígenas desplazadas por el conflicto armado interno (sus abuelos migraron huyendo de la guerra) —una comunidad urbano-marginal de población indígena—, como parte de su recuperación territorial ancestral, de su memoria ancestral originaria, decidió emprender su camino hacia la montaña. Y una vez llegó allí, inició la lucha por los cuerpos de las niñas y niños (Cabnal, 2019).

En el marco de esas luchas, y a partir de la palabra de una mujer, María Andrés, llegó la pregunta por los derechos de las mujeres. Esta pregunta las llevó a organizar una primera reunión de mujeres en la montaña, a quienes citaron con la excusa de preparar el Día de Muertos, ya que las mujeres, cuenta Cabnal, solo tenían permiso de salir a realizar cinco actividades: el trabajo de campo o siembra, moler el maíz para hacer tortillas, traer agua, traer leña e ir a la iglesia católica (Cabnal, 2015; conversación personal, 2020).

Esa reunión, que de nuevo puso de manifiesto todas las preguntas y sospechas, junto con una gran dosis de indignación, hizo que Cabnal y otras mujeres de la montaña se pusieran en movimiento, pensarán en proyectos productivos que pudieran ayudar a sacar de la pobreza a las mujeres de la montaña y buscaran ayuda de diversas ONG en la capital.

En esa coyuntura, y después de haber golpeado varias puertas sin obtener respuesta, Cabnal buscó ayuda en la Red de Comunicadoras Sociales de Xalapa, que conocía gracias al trabajo realizado por el Sector Mujeres (un grupo de coordinación a nivel nacional de organizaciones de mujeres y organizaciones sociales que desempeñó un papel preponderante en el marco de los acuerdos de paz en Guatemala).

Si bien la red no pudo aliviar sus necesidades vitales de subsistencia, ya que no contaba con recursos para apoyar los proyectos productivos que las mujeres de la montaña habían pensado, les ofrecieron, en su lugar, “formación política para mujeres” (Cabnal, citada en Gargallo, 2015). Así, algunas mujeres de la montaña empezaron un camino de formación política que fueron replicando con otras mujeres, y a partir del cual encontraron formas propias de comunicar los análisis de la realidad que se hacían desde la ciudad y de adecuarlos a la realidad de la montaña.

Acogieron preguntas de la formación, como “¿quién soy yo?”, y empezaron a cuestionar su identidad étnica. Sin embargo, estos cuestionamientos, más que generar dudas sobre su pertenencia a un pueblo originario, llevaron a Cabnal a indagar y profundizar en su comunidad, “porque para entonces solo se nombraba como comunidad indígena de Santa María de Xalapa y nadie hablaba o sabía a qué pueblo étnico pertenecía” (Cabnal, conversación personal, 2020, a partir de como se cita en Gargallo, 2015, p. 173). De hecho, Lorena recuerda que, mientras buscaba ayuda del Gobierno central para su comunidad durante el 2003, se encontró con que en el censo las personas de la montaña no figuraban como grupo indígena sino como zona de ganadería con población ladina⁵ (Cabnal, 2015).

Estos cuestionamientos y hallazgos se potenciaron con/por las conversaciones que Cabnal sostuvo con la abuela de su compañero de entonces, la abuela Mama Toya (Victoria Serrano). Mediante diferentes encuentros, Mama Toya le fue legando saberes ancestrales y espiritualidad xinka, así como el compromiso de trabajar para su comunidad, porque, como decía la abuela, esa gente “está dormida” (Cabnal, citada en Gargallo, 2015, p. 172).

Así, Cabnal, sin acabar de entender la labor que le encargaba la abuela, se lanzó en una búsqueda que le reveló un poderoso saber: los habitantes de la montaña también pertenecían al pueblo xinka. Dice Cabnal al respecto: “somos xinkas, aquí hay una historia, aquí somos diferentes al pueblo maya, somos dos pueblos ancestrales que hemos habitado estas tierras con su riqueza en la diferencia” (Cabnal, citada en Gargallo, 2015, p. 174).

5 En Guatemala, el término *ladino* o *ladina* hace referencia a la población mestiza. Tiene su origen en la época colonial, en la que se usaba para designar a la población hispanohablante, a aquellos que no habían nacido en el reino de España, pero que tampoco eran indígenas.

Este reconocimiento étnico de las mujeres de la montaña hizo “levantar el espíritu, la indignación, la resistencia en las mujeres y luego ese sentimiento lo fuimos llevando de comunidad en comunidad, nos juntamos con el Gobierno indígena y junto a la lucha contra la minería que también iniciamos las mujeres, entonces el pueblo se levantó” (Cabnal, citada en Gargallo, 2015, p. 174).

Así, anudando esfuerzos con hombres y mujeres habitantes de la montaña, empezaron un camino de lucha por el reconocimiento de su pueblo, por la denuncia de un genocidio estadístico; por la denuncia del racismo estructural y el desconocimiento del empobrecimiento y analfabetismo de las mujeres de la montaña y la falta de acceso a la salud de toda la población del territorio de Xalapán. Y de la mano con el reconocimiento étnico, anudaron el reconocimiento de una lucha singular como mujeres: no se trataba solo de la lucha como indígenas xinkas-mayas, pues “[c]on la identidad étnica empezó la lucha por saber quién soy, cómo soy porque soy mujer y que tengo derechos” (Cabnal, citada en Gargallo, 2015, p. 175).

A esas luchas por el reconocimiento les siguieron otras etapas de formación política. Y como parte del nuevo proceso político, en el 2005 denunciaron públicamente y ante la comunidad internacional “la expropiación de la tierra y desalojos [...] en la montaña” por parte de terratenientes (Cabnal, citada en Gargallo, 2015, p. 176).

En el 2007, con la incorporación de mujeres jóvenes, asumieron otro frente de lucha: la denuncia de la violencia sexual contra las mujeres vinculada al “rapto contra las niñas de 11, 12, 13 y 14 años para iniciar una vida marital involuntaria” (Cabnal, citada en Gargallo, 2015, p. 176), y la trata de niñas y mujeres jóvenes. Asumieron con fuerza la lucha contra la violencia hacia el territorio cuerpo-tierra, denunciándola “como graves agresiones a los derechos de las mujeres y de los pueblos indígenas” (Cabnal, conversación personal, 2020, a partir de como se cita en Gargallo, 2015, p. 176), no ante el Gobierno nacional sino ante al Gobierno indígena de la montaña, conformado por 357 hombres, sin la presencia de mujeres. Así, pidieron una audiencia, una desavenencia para denunciar los casos de violencia sexual. Fue entonces cuando nació la consigna “Liki tuyahaki na altepet kwerpo-narú”, que traduce “Defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra”.

Además de dichas luchas, durante este tiempo establecieron dos centros educativos para mujeres en la montaña, que se sumaron a las escuelas de formación que tenían con las feministas del Sector Mujeres. Fue entonces cuando empezaron a hablar de derechos sexuales y reproductivos (Cabnal, 2015).

Pero fue en el 2008, después de la participación del grupo de mujeres de la montaña en el Foro Social de las Américas, cuando algunas de ellas se reconocieron como feministas, no sin antes sufrir una conmoción. En ese foro, en el espacio de la carpa de mujeres, se encontraron con “una manta de las feministas

lesbianas con cuerpos desnudos de mujeres que mostraban su afectividad” (Gargallo, 2015, p. 177). Tras el impacto que causó ello en muchas de las mujeres indígenas que participaban en el foro, y como una manera de procesar lo vivido, se preguntaron por el nombre *feminista* y lo que significaba para ellas asumirse como tales. Allí hicieron “un pacto político de fortalecer el feminismo”, aunque algunas no se nombraran explícitamente así, y con ello, dice Lorena, nació el feminismo comunitario territorial, aunque solo sería dos años después, en el 2010, cuando se nombraría de esta forma.

En el 2010, cuatro mujeres de la montaña decidieron entrar a la primera Escuela Nacional Feminista de Guatemala. Allí hicieron alianzas con mujeres feministas y participaron en encuentros que les pusieron de manifiesto la existencia de muchos feminismos en el mundo y debates al respecto. Sin embargo, a pesar de lo ganado, estos aprendizajes les produjeron una profunda incomodidad e indignación en virtud de que en la historia del feminismo que leían no había escritos de mujeres indígenas ni se mencionaban las gestas de las mujeres indígenas. Encontraron con estupor que, a pesar de la diversidad de los feminismos, los principales planteamientos, aquellos a partir de los cuales se teje esa variedad de feminismos —los de las olas, por ejemplo—, los habían desarrollado mujeres blancas, muchas veces estableciendo un deber ser de las mujeres en términos universales, sin contemplar las particularidades de ese poco asible “nosotras” de las luchas feministas.

Desde ese momento, las mujeres de la montaña se convirtieron en un motivo de incomodidad y tensión para las facilitadoras de la Escuela, pues cuestionaban y debatían esa universalización que desconocía a las mujeres de pueblos originarios en sus diversas luchas. El feminismo, al parecer, era un mundo en el que solo aparecían las que se nombraban como tal y las indígenas de Guatemala no lo habían hecho (Cabnal, conversación personal, 2020).

La indignación originó de nuevo una propuesta: a partir del camino de recuperación de la memoria histórica de las ancestras, que llamaron en rebeldía “femealogía⁶ de las ancestras” (Cabnal, 2015a; conversación personal, 2020) —que era la recuperación de saberes ancestrales iniciada a partir de aquellas indagaciones que llevarían a la lucha por la identidad étnica—, reconocieron que en su singular camino tenían un feminismo otro. Uno que además partía de una interpretación otra de la cosmogonía alrededor de la RED DE LA VIDA⁷, “con una cuenta de tiempo enrollado” (Cabnal, 2015).

6 El término *femealogía* es de Ana Silvia Monzón, quien fue una de las facilitadoras de la Escuela.

7 Por una conversación personal, Cabnal me hizo saber de la importancia que tiene la RED DE LA VIDA y me pidió escribirlo en mayúscula por cuanto no constituye un enunciado sin más, sino un principio cosmogónico (Cabnal, comunicación personal, 2020).

Y así, a mediados del 2010 finalmente se alumbró el nombre. La Escuela Nacional Feminista, de la que formaban parte las cuatro mujeres xinkas, organizó la Primera Asamblea Nacional Feminista, y les propusieron a cada una de las mujeres de la montaña presentar en la Asamblea una ponencia de cinco minutos, en la que expusieran por qué se autonombraban feministas y desde qué feminismo se posicionaban, argumentando su posición por medio de las categorías y conceptos que habían aprendido en la Escuela (Cabnal, conversación personal, 2020).

Mientras las mujeres leían y repasaban los insumos que las facilitadoras les habían dado, encontraron con angustia que ninguno de los feminismos estudiados las recogía. Alguna dijo que quizás podrían ser feministas de la igualdad porque querían ser tratadas por igual, pero luego de discutirlo llegaron a la conclusión de que no se recogían en él. Otra dijo que quizás podrían ser anarquistas porque estaban en contra del Estado, pero como indígenas y debido a sus luchas particulares tampoco se sentían recogidas del todo allí. La labor se tornó angustiante, casi hasta las lágrimas (Cabnal, conversación personal, 2020).

La noche previa a la Asamblea, a la luz de la vela y con los escritos de cada una, hechos a mano, y sin tener claridad de a qué feminismo se adscribían, decidieron la metodología de la presentación. Por el miedo que el espacio y la labor suponía para ellas (estar frente a feministas y mujeres urbanas, muchas formadas en la universidad, contrario a su realidad) decidieron que tenían que juntarse y “hablar en bloque” (Cabnal, conversación personal, 2020). Acordaron que en cuanto terminara una, la otra debía seguir para no dar lugar a preguntas. Se dividieron los temas y el orden, y dejaron a Cabnal cerrar la presentación. Fue justo en ese momento cuando pensaron que podían llamarse feministas de la comunidad, feministas comunitarias.

La historia de Cabnal nos permite percibir la materialidad de lo que he llamado un feminismo que nace de la experiencia, que en todo caso es múltiple, y que va más allá de las denominaciones, más allá del reconocimiento como feministas. Nos permite percibir también que ese feminismo nos habla de luchas concretas que emergen de necesidades concretas que demandan una digna y buena vida.

En este punto es importante hacer énfasis en que la centralidad de la experiencia en estos feminismos reside no solo en que nacen a partir de esta, sino que también existen y persisten justamente por la experiencia, no por teorías. Adriana Guzmán lo señala de forma enfática en su libro *Descolonizar la memoria, descolonizar feminismos* al afirmar que el feminismo no es algo que se estudia, sino algo que se hace: “[l]a lucha se hace desde el cuerpo, no desde los libros ni de la teoría, eso puede aportar pero no moviliza, las opresiones sí, la rabia digna como decía la hermana Betty Cariño” (2019, p. 2). En este sentido,

el feminismo está anclado a la experiencia; nace de las materialidades concretas, del caminar de los pueblos, de su respiración que se levanta y se levantó contra el ahogo que supuso la invasión, el secuestro de personas de África y el genocidio en nuestro territorio.

Para poder exponer mejor esto, quisiera referirme brevemente a la experiencia de Ochy Curiel desde sus activismos.

Curiel ha planteado en diversos lugares que su quehacer feminista no está en la academia, aunque trabaje en ella, ni en su producción escrita, aunque esta sea prolífica, sino en su activismo: “Lo que yo escribo viene fundamentalmente de la experiencia. No nace en la academia. Más allá que yo dé clases en la academia, pero lo que nosotras hemos hecho como feministas afro, como feministas decoloniales, lesbianas feministas, feministas autónomas, lo hemos hecho en la calle, lo hemos hecho en la experiencia y eso es fundamental” (Curiel, citada en Tapia, 2022).

Para Curiel la academia es su lugar de trabajo, y aunque lo asume como un espacio para difundir sus ideas, no es allí donde lleva a cabo su activismo (Curiel, 2021). Su activismo sucede principalmente en tres lugares. En el Glefas (Grupo Latinoamericano de Formación y Acción Feminista), en La Tremenda Revoltosa y en las Escuelas Feministas Decoloniales Cimarronas.

El Glefas está conformado por mujeres afrodescendientes, indígenas y mestizas de Abya Yala que centran sus esfuerzos en “la formación teórico-político para activistas de movimientos sociales [como] un espacio de diálogos y debates e investigación y publicaciones propias, y acciones movimientistas, siempre articuladas a movimientos sociales” (Curiel, 2021).

Por su parte, el activismo de La Tremenda Revoltosa, que es una batucada feminista, se da en el arte:

[su] propósito es colocar en las calles a ritmo de tambores, cuerpos y consignas; denuncias y propuestas como una forma creativa de hacer activismo. [Es] un colectivo autónomo y autogestionario con un posicionamiento radical frente a las opresiones que como el racismo, el heterosexismo, el clasismo, el militarismo, la violencia afectan la vida de las mujeres, personas trans, lesbianas y personas en desventaja social, como las afrodescendientes e indígenas populares. Siempre [se articulan] con diversos movimientos sociales [en Colombia] que buscan la paz con justicia social en este país, que defienden sus territorios frente al capitalismo extractivista neoliberal, que luchan por eliminar el racismo y todo tipo de violencia. (Curiel, 2021)

En cuanto a las escuelas Feministas Decoloniales Cimarronas en República Dominicana, dice Curiel, estas nacen de “la necesidad de actuar en mi

país de origen, República Dominicana, con jóvenes afros para consolidar un feminismo decolonial cimarrón, que logre combatir el racismo, el sexismo, el clasismo, el heterosexismo, al tiempo que genere acciones que busquen la solidaridad entre el pueblo dominicano y entre el pueblo haitiano; un lazo que las élites dominicanas han querido romper por sus posiciones racistas antiahtianas” (Curiel, 2021).

Esta posición de Curiel no solo nos permite ver que el feminismo nace de la experiencia, sino que está vinculado inextricablemente con el *hacer*. En ese sentido, no puede existir sin la *praxis* que le permita existir. Y esta no puede ser si no se da en comunidad.

Es/vive en/por la comunidad, en contravía del individualismo

Un asunto que reiteran Ochy Curiel, Lorena Cabnal y Adriana Guzmán es que el feminismo nace en ese estar-con-otras/otros; es decir, nace de la comunidad, se da en red, no en solitario. Y lo reiteran no en términos discursivos nada más sino en la dimensión del actuar feminista; es decir, en la práctica⁸. Estas feministas actúan en comunidad, Lorena Cabnal en/con la Red de Sanadoras Ancestrales; Ochy Curiel en/con las Glefes, La Tremenda Revoltosa y las Escuelas Decoloniales, y Adriana Guzmán en/con las feministascomunitarias⁹. Así como lo hizo Juana Julia Guzmán cuando decidió ir con las mujeres que llegaron a su ventorrillo y empezar las labores con las sociedades monterianas.

En efecto, su trabajo político feminista, el de Juana Julia Guzmán, se dio por-estar-con-otros, en medio de otros. No se trató de seguir un llamado a una vida en solitario, en la individualidad y en la fragmentariedad del cuerpo social. Como señalé en el primer capítulo, el relato de la vida de Guzmán y de las luchas de las sociedades, aunque narradas por ella, siempre dejan entrever que se trató de un conjunto de acciones de muchas personas y no del actuar de una heroína salvadora. En esa medida, su acción política feminista no puede entenderse por fuera de la comunidad real. Mucho menos reemplazándola por una comunidad imaginaria¹⁰.

8 Comprendo lo complejo de asumir la dicotomía entre teoría y práctica, como excluyentes, sobre todo si tratamos de deshacernos de estas nociones tan problemáticas para nuestros pueblos. Pero resulta relevante en este punto por cuanto algunas feministas tienden o tendemos a pensar que podemos tener una vida teórica o discursiva muy diferente a la práctica, como si todo lo que hacemos con nuestros escritos pudiera reemplazar la vida concreta de ser-estar-con-otras.

9 El nombre de la organización a la que perteneció o pertenece Guzmán está en disputa.

10 Quisiera tensar un hilo conmigo misma para reandar trabajos previos. Hace algunos años defendí lo que percibí se desprendía de mi lectura de *La noche de los proletarios*, del filósofo

Retomando las palabras de Adriana Guzmán: el feminismo nace “desde la comunidad, no desde el individualismo burgués”; es decir, en contravía del feminismo liberal. Se enuncia entonces desde lo comunitario, porque es de facto la forma en la que se hace, pero también en tanto una crítica al individualismo.

En este punto quisiera hacer una aclaración. He dicho *comunitario* y no *comunal* porque, siguiendo a algunas feministas como Ochy Curiel (conversación personal, 2021), hay una diferencia entre los dos términos. Lo comunitario sin lugar a duda remite a una colectividad y a un trabajo colectivo, pero que se puede llegar a dar dentro del Estado. Lo comunal, por su parte, además de remitir a un trabajo colectivo y a una comunidad, remite a un tipo de organización y gestión de la vida por fuera del Estado; un tejido denso de estrategias políticas llevadas a cabo por grupos de personas, como es el caso de las tierras comunales en Guatemala y el Gobierno comunal indígena que existe en dichas tierras (Tzul Tzul, 2018).

En esa medida, las acciones de las sociedades monterianas, por ejemplo, aunque lejos de ser completamente comunales, apuntaron en cierta manera hacia ello (aunque también eran comunitarias); recordemos las tomas de tierras en conjunto y el Centro Obrero. En otras palabras, la diferencia entre esos dos términos radica en que el trabajo comunitario es o puede ser llevado a cabo dentro del Estado, mientras que el trabajo comunal se hace en clara oposición, o más bien, por fuera del trazado estatal.

Si bien las feministas de las que he hablado acá se enuncian a sí mismas como antisistema y sus luchas tienen como horizonte el fin de todas las

francés Jacques Rancière: la importancia de un tipo de comunidad que no necesariamente se da en la unión y la continuidad de los cuerpos, como una suerte de comunidad en la ausencia.

Este tipo de lecturas, muy cómodas para quienes estamos en la academia, posibilitan las ideas de que tejemos comunidad desde la cómoda distancia de los cuerpos y de las luchas; desde las transformaciones singulares, de lo que consideramos erosiones del sistema desde un registro singular (para evitar el mote de individual que es tan problemático). En cierta medida, mi lectura aludía a la importancia de las transformaciones éticas o de micropolítica.

Estas son sin duda importantes y mi tensión conmigo misma no reposa en un ánimo anulador respecto de ellas. Tampoco lleva a despreciar lo cotidiano y las pequeñas transformaciones, como si no contaran para las reconfiguraciones de poderes. Estas son potentes formas de engranar las luchas; con nuestra Juana Julia Guzmán, por ejemplo, no sabemos cuáles ni cuantas transformaciones se gestaron en ella. Podemos deducir que ocurrieron, porque el acuerpamiento nos informa en cierta forma de ello.

Mi tensión conmigo misma radica en el hecho de que estas transformaciones no pueden exaltarse al punto de pretender reemplazarlas por la acción-con-otros, por la acción-en-común y en contra del sistema; acciones que buscan transformar las condiciones materiales de la explotación y el equilibrio de poderes. Y no pueden exaltarse porque ese énfasis termina aislando y atomizando el poder, sin que exista cohesión.

opresiones, la gestión y reproducción de la vida en su sentido más básico no se hace en comunidad, sino que se hace dentro del Estado, sus normas y sus instituciones. Pero además de esto, hablando propiamente de luchas específicas, como el abolicionismo de las cárceles, por poner un caso, estas se llevan a cabo demandando determinadas acciones del Estado. Ese fue el caso de las sociedades monterianas con su lucha contra la matrícula y por las titulaciones de tierras.

En otras palabras, muchas de las luchas se convierten en demandas que se hacen frente al Estado y su resolución se da dentro del Estado. Sin embargo, esas no son las únicas formas por medio de las cuales se organizan las resistencias y las luchas. En el caso de las sociedades monterianas se organizaron por medio de las acciones en conjunto, que tendían justamente a no incluir al sistema como mecanismo de solución y gestión de la vida. La creación de un hospital popular, por ejemplo, nos habla de una acción antisistema en la medida en que hay una pugna por la autonomía en torno a los medios de reproducción de la vida que no está mediada por el Estado ni por el capitalismo.

Para poder darle otra dimensión a la comprensión de lo comunal, diferente a lo comunitario, me remitiré a las palabras y al análisis de la activista y socióloga maya k'iche Gladys Tzul Tzul (2018) en relación con el Gobierno comunal. Esta hace referencia a las estructuras políticas que permiten la pervivencia de las tierras comunales indígenas en Guatemala (ayllus en Los Andes y resguardos en Colombia), “para gobernar comunalmente la vida, para defender y conservar la riqueza concreta que se produce con el trabajo comunal” (p. 35).

Según relata Tzul Tzul, por un lado, existen las autoridades comunales, que son las personas interlocutoras encargadas de negociar con otras comunidades y con las autoridades estatales guatemaltecas. El nombramiento de dichas autoridades comunales está a cargo de la comunidad y puede revertirse por el control directo de la comunidad y las asambleas en donde se discuten las decisiones que esas personas transmiten a otras comunidades. Por otro lado, existe el Gobierno comunal, que son las prácticas plurales y estrategias “de trabajo comunal llevadas a cabo por las comunidades indígenas para producir el agua que cotidianamente se bebe en las casas; construir caminos; reforestar los bosques comunales; gestionar las rutas que sirvan para la mejor resolución de conflictos surgidos en torno al uso y disfrute de los bienes comunales” (Tzul Tzul, 2018, p. 35).

El trabajo comunal, así entendido y vivido por estas comunidades, es “la columna vertebral del gobierno comunal indígena [...] dado que es la energía necesaria para la producción y resguardo de los bienes comunes [...], sostiene los ámbitos de autonomía y de la vida” (Tzul Tzul, 2018, p. 23). Es la forma de gestionar colectivamente la vida de forma concreta. El disfrute de los beneficios que trae vivir en comunidad se da justamente por el trabajo colectivo. Dice

Tzul Tzul al respecto: “A diferencia de otras sociedades, donde la medida del intercambio es únicamente el dinero, en las comunidades indígenas la medida social es el trabajo comunal [que] cumple la función de regular lo que se comparte de manera comunitaria” (2018, p. 72).

En ese sentido, este entramado y la política comunales se convierten en una expresión antisistémica, no solamente porque se hace en contravía de las máximas del capitalismo, como el individualismo, sino porque la gestión de la vida se hace por fuera de los límites establecidos por el sistema y su garante, el Estado guatemalteco. Por ello lo comunal, entendido así, remite a un estar por fuera de los límites del Estado.

Ahora bien, esta descripción de Tzul Tzul de lo comunal nos permite afirmar que los feminismos que estoy caracterizando en estas páginas, aunque se planteen a sí mismos como antisistémicos, en contravía de las máximas individualistas del capitalismo, no invocan necesariamente experiencias comunales que sí se dan por fuera de los límites del Estado.

Dichos feminismos invocan más bien un horizonte, un mundo por venir en el que el Estado desempeña un papel muy diferente al que tiene en la actualidad. Este es el caso particular del feminismocomunitario del que forma parte Adriana Guzmán y cuyo accionar se concentra en

hacer un tejido rebeldías, pero un tejido comunitario, no somos remendonas de los proyectos masculinos y patriarcales izquierdistas, derechistas, indigenistas, el tejido se hace con las manos, con la memoria, los símbolos, las presentaciones y representaciones, los hilos, la materialidad histórica de nuestros cuerpos de nuestras condiciones concretas, haciendo de la creatividad un instrumento de construcción y de lucha. (Guzmán, 2019, p. 53)

Pero además tiene una característica particular: se hace dentro del movimiento social, con una idea clara de sociedad por venir, que demanda la “liberación de la comunidad [...] la liberación de las otras, de los otros y de la naturaleza” (Guzmán, 2019, p. 53). En esa medida es un movimiento que se suma a o está inscrito dentro del movimiento social amplio, asumiendo así luchas concretas que están articuladas con el movimiento social y no solamente con las demandas del feminismo. Esta perspectiva es contraria al feminismo eurocéntrico que se da alrededor de lo individual:

El feminismo eurocéntrico es un feminismo de figuras, de “pensadoras”, una juntucha de esfuerzos individuales [...]. Este pensar y actuar desde el individualismo, desde un grupito selecto, ha hecho que concentren sus energías en las explicaciones varias de las opresiones que

viven las mujeres, sin llegar a construir una propuesta de sociedad, ni articular un movimiento social, ambas claves dependientes entre sí, porque la propuesta no se construye tampoco desde el ombligo de una, sino desde los cuerpos de todas y eso a la vez hace el movimiento. (2019, p. 51)

Para poder ver una veta de este hacerse en común antisistémico, pero no comunal, quisiera remitirme a la experiencia concreta de Ochy Curiel. Para ello abordaré brevemente uno de los activismos en los que participa, La Tremenda Revoltosa. Dice al respecto:

Las batucadas vienen de la resistencia afrobrasileña, aunque tiene sus orígenes en África y lo interesante de esta propuesta es que [...] la construcción se hace en colectiva. Yo creo que es una condición *sine qua non* de una propuesta decolonial. Y se hace colectiva no solamente en la toma de decisiones sino también en los ritmos. Lo que tratamos de hacer con la batucada no era solamente tocar, por ejemplo, los ritmos que siempre se tocan en las batucadas, como el zamba reggae, etc., sino también fusionar con algunas producciones musicales que se están haciendo en Colombia desde hace siglos, como la cumbia, como el currulao [...], y producir una propuesta en las calles, porque ese es nuestro mayor escenario, que logrará conectar con la historia misma de este país. (2022)

Curiel no es la única en señalar que la construcción se hace de forma colectiva, también lo ha expresado La Tremenda en otros lugares: “Con nuestra batucada cuestionamos la relación saber-poder, en el sentido [de] que para ser batuquera no es necesario ser experta. El conocimiento de los toques y de las apuestas políticas se va construyendo de forma colectiva. [...] Nuestras decisiones las tomamos entre todas, y el trabajo lo hacemos también colectivamente, a través de las comisiones de trabajo” (La Tremenda Revoltosa, 2021).

Y, dado que su escenario principal de acción es la calle, expresan que esto le da una impronta colectiva particular a la batucada, porque esta solo *es siendo*, es decir, existe en tanto cobra existencia en la calle, en el estar unas con otras, en las movilizaciones, en los plantones. Si bien hacen reuniones de formación y tienen diferentes espacios por fuera de la calle, como los diálogos conexos (La Tremenda Revoltosa, 2021), el accionar que las dota de existencia es el de estar en la calle:

Nuestro principal escenario de acción son las calles, esos espacios territoriales en los que, con nuestras voces, tambores y nuestros cuerpos,

[subvertimos] los privilegios de raza, clase y sexo, control, militarización [...].

Y si bien la pandemia nos ha recordado que es posible encontrarnos de otras formas, a través de las herramientas tecnológicas, incluso desde otras territorialidades, como en este caso, nos ha hecho poner de manifiesto de forma patente que la revolución no se va a hacer desde las computadoras, sino poniendo el cuerpo en las calles, en nuestro caso con los tambores fundidos con nuestro cuerpo y nuestro corazón. (La Tremenda Revoltosa, 2021)

Así pues, la batucada La Tremenda se centra en prácticas colectivas, comunitarias y horizontales y, aunque haya cabezas visibles, como Ochy Curiel, es un trabajo que se hace en la colectividad, que llevan a cabo diversas mujeres que forman parte de la colectividad y que son las que permiten que exista.

Aquí creo pertinente señalar un problema que se puede seguir de una lectura simple de estas apuestas de feminismos hechos en comunidad, a saber, pensar que existe una comunidad relativamente homogénea de mujeres (o de feministas) a la cual se pueda apelar. El problema radica, *grosso modo*, en que detrás de la asunción de que existe una comunidad relativamente homogénea de mujeres hay una universalización de una experiencia singular de ser mujer. Es decir, se piensa que existe el conjunto *mujeres*, como si fuera la suma o simple agrupación de singularidades semejantes.

Esto es sumamente problemático y para mostrarlo quisiera remitirme a un caso particular y al análisis que hace Curiel sobre la *universalización* del sujeto mujer. El caso en concreto salió a la luz gracias a la denuncia de la activista Carmen Juares, coordinadora de la Asociación Mujeres Migrantes Diversas, que se ocupa de defender los derechos de las mujeres migradas trabajadoras domésticas y trabajadoras de cuidados en España.

En un evento de la organización Paz con Dignidad, en el marco de la semana contra el *apartheid* israelí del 2021, Juares recordó que una de sus compañeras no pudo estar presente en la manifestación del 8 de marzo (Día Internacional de la Mujer, que en muchos lugares del mundo fue convocado como día de huelga) porque la mujer que la contrataba para cuidar de su madre la llamó exigiéndole que fuera a trabajar más temprano de la hora acordada.

El motivo: la jefa estaba en la manifestación y le exigía a la trabajadora que fuera a cuidar de su madre, a quien había dejado sola sin antes llegar a un acuerdo previo con la cuidadora contratada. La empleadora daba por hecho dos cosas que tienen que ver con el tiempo libre de la trabajadora: que ella, la jefa, podía disponer a su arbitrio del tiempo libre de la empleada —por eso se tomó la libertad de llamarla y exigirle que fuera inmediatamente a trabajar— y que ella sí tenía el derecho de estar en la manifestación a costa de la mujer que

contrataba (Juarez, 2021). Esa mujer pensaba que su salida era más importante que la de la otra mujer que estaba, además, en su hora de descanso.

Quisiera pensar este suceso a partir del análisis que Curiel realizó durante una entrevista en el 2019, en la que le preguntaron por el racismo del movimiento feminista (Curiel, citada en Guerrero, 2019), y que había elaborado de forma más detallada en un texto anterior en el que retomaba los análisis de las feministas negras (Curiel, 2007).

Curiel, al hablar en la entrevista desde Abya Yala sobre las huelgas convocadas desde el norte global, advierte que esas huelgas siguen reiterando el problemático universal *mujer*: “¿quiénes pueden parar? ¿Una mujer trabajadora doméstica, afro, indígena, campesina o popular puede parar? No puede porque tiene un trabajo que no puede dejar, porque si no la echan y luego se muere de hambre, ella y su familia”. Añade: “siempre paran aquellas que tienen privilegios laborales que sí pueden parar un 8 de marzo” (Curiel, citada en Guerrero, 2019).

Podría objetarse al señalamiento de Curiel el hecho de que las huelgas han sido históricamente una herramienta poderosa de poblaciones oprimidas, y que se la han tomado sin estar autorizadas a hacerlo —en otras palabras, se han tomado un derecho sin tenerlo: parar sin tener el derecho a ello—. Pero un asunto clave en la respuesta de Curiel es que, si bien parece estar en clave de clase social, aludiendo a que quienes pueden parar son aquellas mujeres que tienen ciertos privilegios económicos —que se encuentran en una posición jerárquica tal que pueden decidir parar porque su sustento vital no depende de ello—, también responde en clave de raza y localización geopolítica.

Este análisis permite comprender mejor lo sucedido en el caso relatado por Juarez, y es que ciertos feminismos, que pretenden convocar a la comunidad amplia de mujeres, siguen estando atravesados por el racismo, el clasismo y el privilegio derivado de la geolocalización.

No hay un grupo homogéneo de *mujeres* que *puedan* parar. En el caso de Juarez, aquellas mujeres que *pueden* hacerlo en ese norte global —que de hecho es el lugar desde donde surge la convocatoria— cuentan con un privilegio nacido de sus circunstancias históricas, raciales y espaciales; un privilegio que les da la posibilidad de parar sin que eso tenga consecuencias negativas para su propia vida y para su supervivencia, por ejemplo, sin que eso implique correr el riesgo de ser deportadas. En esa medida, por ejemplo, las posibilidades que tiene una mujer que haya migrado desde Abya Yala a Europa no son las mismas que tiene una europea, específicamente una empleada doméstica europea.

Detrás de ese tipo de convocatorias de paros, tal y como sugiere Curiel (2019), está el supuesto de que existen *las mujeres* como una suma de mujeres singulares, y a ese grupo imaginado es a quienes se convoca. Y esto sucede porque, tal y como lo señalaron teóricas afroestadounidenses hace décadas,

la categoría *mujer* se construye desconociendo las diferentes experiencias de mujeres con diversas condiciones de raza y de clase.

La universalización o construcción de la categoría mujer ha sido criticada desde hace años. Incluso Angela Davis, en *Mujeres, raza y clase* (2005), muestra que desde el siglo XIX ya existía un rechazo a la categoría mujer. Esto se puede ver en el famoso discurso de Sojourner Truth, *¿Acaso no soy una mujer?*, y en otros lugares donde se denunciaba el racismo inherente al movimiento sufragista. También ha sido un foco de críticas por parte de teóricas afroestadounidenses, como bell hooks, el colectivo Río Combahee, Audre Lorde, entre otras, desde la década de los ochenta.

Curiel (2007) señala que, según esas teóricas afroamericanas, la categoría *mujer*, que pretende aludir a un grupo homogéneo y que es usada reiterativamente por grupos feministas para sus reivindicaciones, teorizaciones y convocatorias de movilizaciones, implica un cierto tipo de violencia¹¹ hacia mujeres afroamericanas, indígenas y migrantes, entre otras, en la medida en que ignora la concreción de las experiencias de ser mujer, “donde la raza, la clase, la sexualidad, [desempeñan] papeles fundamentales en la reproducción social” (Curiel, 2007, p. 4).

Ignorar esa concreción de multiplicidad de experiencias, como advierte hooks (2004) en su crítica a un famoso libro de Betty Friedan (2016) que “sigue siendo apreciado por haber abierto el camino al movimiento feminista contemporáneo” (p. 33), llevó a que las demandas del feminismo tuvieran como eje central que las mujeres pudieran liberarse del trabajo doméstico para salir a trabajar y profesionalizarse como los hombres blancos. Lo problemático de esas demandas, dice hooks, es que “ignoraba la existencia de mujeres que no fueran blancas, así como de las mujeres blancas pobres”, o las que no tenían un hombre del cual liberarse, o las mujeres que siempre trabajaron fuera del hogar, como el caso de muchas afrodescendientes: “[c]uando Friedan escribió *La mística de la feminidad*, más de un tercio de las mujeres formaban parte de la fuerza de trabajo” (hooks, 2004, p. 34).

Por su parte, la filósofa y feminista afrobrasileña Sueli Carneiro (2005) señala que esto también llevó a que dentro de las demandas del feminismo se contemplara desmontar el mito de la fragilidad femenina, aun cuando los cuerpos de muchas mujeres habían sido desposeídos históricamente de cualquier fragilidad, como los de las mujeres esclavizadas:

11 La violencia a la que se hace referencia acá no es solamente simbólica. Si bien este tipo de violencia no supone la violencia física, sí remite a una violencia de tipo estructural que se despliega en la pretensión de eliminar la pluralidad humana (en este caso la pluralidad del mundo mujeres), y con esto, la posibilidad de la política, como lo señaló Arendt en diversos lugares (1997, 2012, entre otros).

Nosotras —las mujeres-negras— formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito [de la fragilidad], porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. (2005, p. 22)

Tal y como lo deja ver Davis (2005), este borramiento de la diferencia se dio en la medida en que de facto existía una escisión entre esas feministas y el contingente de mujeres negras, indígenas, migradas e incluso las blancas empobrecidas. Por diferentes motivos históricos, que son analizados por Davis (2005) y por otros teóricos y teóricas (como Kendi, Cooper y Hill Collins), los espacios vitales y los intereses de las feministas blancas y de ese otro contingente de mujeres no se intersecaban, no se conectaban, y, de hecho, muchas veces dicho contingente de mujeres, que por lo general estaba empobrecido, se encontraba en una posición de subyugación con respecto a las feministas blancas.

Dice Sueli Carneiro: “[s]omos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas” (2005, p. 22).

Por todo lo anterior es problemático aludir a un sujeto *mujer*. Sin embargo, este no es el único problema de pensar que existe una comunidad amplia de mujeres. El otro problema radica en ignorar que vivimos, nos movemos y existimos en un *entramado de opresiones*. Ignorar eso puede llevar a hacerse una comprensión de la lucha feminista a partir de un registro en el que se puede pensar esa lucha desde la fragmentación.

Tal y como lo señala Yuderkis Espinosa (2019) en su artículo titulado “Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad”, las feministas “de color” en Estados Unidos hicieron una gran labor al teorizar las opresiones de una forma no fragmentada. Espinosa sostiene que muchas de esas feministas se hicieron a nuevas nomenclaturas y metáforas, tales como eslabonamiento, simultaneidad, entrelanzamiento, interconexión, matriz de opresiones, para criticar el hecho de que el feminismo considerara una opresión fundamental aquella derivada del género, pero principalmente para poder pensar el feminismo como un movimiento político en contra de las opresiones en general.

Para poder mostrar mejor esto quisiera retomar el caso particular de la nomenclatura de la matriz de dominación (no de opresión), que es una idea original de la académica afroestadounidense Patricia Hill Collins. Según Hill Collins, esta nomenclatura sirve para describir y comprender “la organización

social general dentro de la cual las opresiones que se cruzan se originan, se desarrollan y están contenidas” (2000, p. 228). Y en esa medida, es una forma alternativa de comprender que, a la hora de analizar una opresión —por ejemplo, la del género—, tenemos que considerar el hecho de que las opresiones vienen, se producen junto a otras, se apalancan con otras, aunque podamos distinguirlas o diferenciarlas de las demás en ejercicios intelectuales.

Esto brinda la posibilidad de comprender el fenómeno en términos de sistema y no solamente de experiencias particulares que particulares existencias tienen. Porque si bien es significativo poder ver la injusticia producida en algunas experiencias/vidas singulares/particulares, para ganar en comprensión con respecto a las luchas y las resistencias es necesario ver cómo las opresiones se relacionan unas con otras, cómo se organizan en el andamiaje que llamamos sistema, y cómo se apalancan unas con otras.

Pensemos de nuevo en el caso relatado por Juarez. Para la jefa de la empleada doméstica, la lucha feminista es una que remite a un feminismo en el que el género es la opresión principal, pero, además, es una lucha que tiene énfasis en lo individual (o individualista), que no concibe su opresión como parte de un tejido de opresiones. Parafraseando a Juarez (2021), para la jefa, la lucha feminista es aquella que trata de romper el techo de cristal para algunas mujeres, aunque romperlo signifique que siempre tenga que haber una mujer migrada que tenga que recoger los vidrios rotos.

La jefa, al contemplar como horizonte de acción una perspectiva que olvida la comunidad amplia de oprimidas y oprimidos dentro de un sistema, y al quedarse solamente con aquellas mujeres blancas que todavía no han podido acceder individualmente a posiciones de poder que históricamente han estado reservadas a los hombres, no puede ver la opresión que ella ejerce hacia otras y otros. La jefa no se da cuenta de que, aunque oprimida, también es opresora.

En otras palabras, pensar en términos de entramados de opresiones le permitiría a la jefa comprender que no se trata como feminista de ver la responsabilidad del patriarcado en nuestras vidas nada más sino ver cómo el racismo, la explotación de clase, el capitalismo, la heteronormatividad, el militarismo y el patriarcado se combinan y están entrecruzados. Y esto a su vez permite comprender el tipo de violencias que como mujeres podemos ejercer, aun siendo oprimidas. Esto, a su vez, puede llevarnos a tomar responsabilidad en ello.

Este tipo de comprensión también me permite ver que, aunque haya fugas en el sistema —por ejemplo, aunque una mujer afrodescendiente pueda ocupar un cargo ministerial—, no significa que la opresión vivida por la población afrodescendiente, específicamente por mujeres afrodescendientes, deje de existir. Porque es un sistema y el sistema se mantiene intacto aun con una mujer ocupando un lugar de poder.

Para cerrar este acápite sobre la perspectiva comunitaria de los feminismos analizados, quisiera señalar una idea que es clave para muchos de los feminismos que caminan en Abya Yala y que en cierta manera remiten a las palabras del feminismocomunitario que cité, a saber, la consideración de que la comunidad no se refiere solamente a las otras vidas humanas o a las otras vidas animales. Supone, además, ocuparse de otros seres que desde un registro ontológico se consideran carentes de vida, como las piedras y las montañas, los ríos, el fuego. En esa medida, la construcción de comunidad no se da únicamente con otras vidas semejantes.

La lucha de la Red de Sanadoras Ancestrales por el territorio cuerpo-tierra, por ejemplo, permite ver cómo se nos abre la posibilidad de comprender esa noción de comunidad más allá del antropocentrismo. Quisiera entonces detenerme en esa experiencia, gracias a la oportunidad que me donó Lorena Cabnal con su palabra.

Muchas luchas por la defensa de la tierra (no solo en Abya Yala) parecen darse desde una concepción doble de la tierra que he dejado esbozado en el segundo capítulo: por un lado, la tierra como un objeto para ser apropiable, y por otro, la tierra como una gran despensa de la que “se extraen los bienes y servicios” (Lozano, 2020, p. 37) en el presente o en el futuro (de ahí que también se piense como una reserva para la humanidad). Esta doble concepción subyace a muchas de las luchas que emergen desde sectores críticos al extractivismo liberal. Por eso, muchas de ellas, aunque surjan de orillas ideológicas diversas (las luchas por la propiedad vs. las luchas por el medio ambiente, por ejemplo), suponen siempre una lógica instrumental en la ecuación humano-tierra: la tierra es un instrumento para la sobrevivencia del ser humano o de la humanidad (repárese en la afirmación de los bosques como los pulmones del mundo).

¿Cómo se podría entonces pensar la tierra, y en consecuencia su defensa, acogiendo la perspectiva de Lorena Cabnal y la Red de Sanadoras Ancestrales?

Como lo he anotado brevemente en las páginas anteriores, gracias a una conversación personal con Lorena Cabnal (2020) supe de la importancia que tiene la RED DE LA VIDA por cuanto no constituye un enunciado sin más, sino que es un principio cosmogónico, que en maya se nombra *Tzt'at*, y que es compartido por muchos pueblos originarios. La RED DE LA VIDA, dice Cabnal, es una de las dimensiones interpretativas de la vida, desde donde se asume que todo se relaciona con la vida. Por ejemplo, un maíz: para que un maíz llegue a ser maíz se necesita del aire, del fuego, de la mano, la abeja, el sol, el agua, también de las galaxias, de los cuerpos, de las ancestralidades, de las espiritualidades, entre otros. Es un principio relacional que provee de la energía vital de la existencia a todas las manifestaciones plurales de la vida (Cabnal, conversación personal, 2020).

Además de la RED DE LA VIDA que nos permite pensar la interdependencia de los seres, hay otro hilo del tejido de la Red de Sanadoras Ancestrales que nos da más herramientas para pensar estos ensamblajes de sentido.

Según Lorena Cabnal (conversación personal, 2020), el *territorio cuerpo-tierra* no es una categoría analítica. Este enunciado nació entre el 2005 y el 2007 como una forma de denuncia de la violencia sexual contra niñas y mujeres y en la lucha contra la minería en la montaña de Santa María de Xalapán. Nació entonces en unas circunstancias particulares y debido a los procesos que llevaban algunas mujeres de la montaña. Nació justamente con la consigna “Liki tuyahaki na altepet kwerpo-narú”, que se traduce al español como “defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra”. Pero en este punto, no puedo dejar de señalar una amorosa precisión que hizo Cabnal sobre lo que yo tenía escrito: el enunciado *territorio cuerpo-tierra* tiene fuerza cosmogónica y política, por lo que se concibe como una unidad relacional. Por tanto, no es, ni se concibe de forma parcializada; es decir, no se concibe por un lado el territorio-cuerpo y por otro el territorio-tierra, sino que se conciben en unidad.

En este sentido, al pensar el territorio cuerpo-tierra como parte de la RED DE LA VIDA, y, en esa medida, al formar parte de él el agua, el aire, las piedras y otros animales, las luchas territoriales pueden entenderse de un modo otro. Las luchas por las expulsiones de las empresas mineras, entonces, no solamente se dan en contra del sistema capitalista, sino que suponen un dismantelamiento y lucha contra el antropocentrismo que sigue llevándonos campantemente hacia lo que el sociólogo Jeremy Rifkin (2020) ha llamado el peligro inminente de la extinción.

Esa comunidad remite así ya no solo a lo considerado humano sino a esa compleja RED DE LA VIDA.

No admite separatismos

Las palabras de Guzmán respecto de las acciones de las sociedades montañesas de aquellos años veinte permiten pensar que, para las personas organizadas en ese entonces, la o las luchas tendrían que ser con la comunidad entera, así se hubieran organizado en un primer momento de forma separada y así las mujeres tuvieran luchas particulares, como aquellas específicas como empleadas domésticas con las que empezó la Sociedad Redención de la Mujer.

Esto me permite a la vez pensar que ese feminismo de Juana Julia Guzmán, esa lucha que podemos nombrar con nuestros conceptos recientes, da cuenta de un feminismo otro que en lugar de centrarse únicamente en los males específicos alrededor de la identidad moderno-colonial *mujer* (Lugones, 2008), contempla las múltiples opresiones y se organiza para luchar contra ellas. Un

feminismo que nos habla entonces de una lucha feminista otra que no admite separatismos gestados en otras latitudes. Y un feminismo que, como he tratado de hilar en el apartado anterior, reconoce, entre otras, que las violencias sufridas como consecuencia de la imposición colonial de género tienen que ser asumidas por la comunidad amplia y no solo por aquellas existencias que las sufren, porque forman parte del entramado de opresiones que funcionan conjuntamente.

Esto me lleva a un asunto que la pensadora maya Aura Cumes (citada en Barber, 2019) ha puesto de manifiesto como mujer indígena y que la lideresa Catalina Pérez (comunicación personal, 2021) me han permitido analizar al escuchar sobre su acción política en los setenta: el no separatismo. Dice Cumes:

las mujeres indígenas no podemos hacer una lucha exclusivamente como mujeres y tampoco podemos hacer una lucha separada de los hombres, porque nosotras somos comunidad, somos pueblo y somos nación. Una nación conformada y perseguida de esta manera no tiene posibilidades de hacer una lucha separada, quizás sí tiene posibilidades pero no es estratégicamente útil. Es cierto que muchas veces los hombres no están en las luchas en contra de la violencia que se ejerce de manera específica contra las mujeres indígenas; no están porque también han sido colonizados desde su masculinidad indígena. Pero esto no significa que las luchas como pueblo no deban hacerse estratégicamente conjuntamente. (Cumes, citada en Barber, 2019)

Por su parte, Catalina Pérez, lideresa campesina de la ANUC, Línea Sincelajo, en la Montería de los años setenta, luego de su regreso a Colombia, después de estar exiliada por veinte años y entrar a la contienda política, me dijo en una conversación personal, mientras me relataba su experiencia en Holanda como invitada de un grupo de feministas en la década de los setenta:

Entonces en Holanda un grupo de feministas, porque se dieron cuenta que yo siempre en las reuniones hablaba mucho de los hombres “y los hombres, y nosotros con los hombres, y el compañero”, entonces donde me invitaron estaban todas escamosas porque yo hablaba tanto de los hombres. Entonces los compañeros me llevaron a la reunión, no podía ni ir un hombre a la puerta donde estaba esa reunión. Y voy y empiezo la reunión de las feministas y ahí empiezo mi reunión y ahí hablando, “y que luchando la tierra”, ¡era totalmente una lucha distinta a las luchas de estas grandes mujeres que lucharon en Europa para que las mujeres tuvieran sus derechos! Entonces, aunque en Colombia también [ha habido] grandes mujeres, para nosotras era otro caso.

Y empiezo mis intervenciones: “Es que nosotros con los compañeros, luchando hombro a hombro con los hombres siempre, y las mujeres, hombre y mujer”. Y se para una feminista y dice: “Bueno, pero ¿por qué ella siempre está hablando de los hombres?”. Me tradujeron al español. “Y es que yo sin los hombres no soy nadie es que nosotros luchamos hombro a hombro con nuestros compañeros la tierra”. Si era un asunto de hambre, de vida, ¡distinto! (Pérez, conversación personal 2021)

Considero que en el gesto de Guzmán de abandonar la lucha exclusiva de las mujeres para acoger o *acuerpar* otras (volveré sobre este tema más adelante) está de cierta manera invocada esta noción de no separatismos, ya que su activismo responde al entramado de las opresiones que se apalancan entre sí.

Para poder anudar mejor la idea de no separatismo en el actuar feminista me remitiré a las elaboraciones de dos teóricas decoloniales en lo que respecta al discurso de las identidades: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa. Si bien en ellas se encuentra desarrollada la crítica al discurso de las identidades a partir de su análisis en torno a la raza, los matices que se encuentran en esa crítica me permitirán articular mejor la idea de que hay que conjurar las luchas sin separaciones, ni siquiera en torno a la identidad de género.

Las principales elaboraciones de Ochy Curiel alrededor del discurso de las identidades se centra en lo que ella llama el dilema de las mujeres negras alrededor de la política de la identidad. Según Curiel, “[l]a política de identidad ha colocado a algunas mujeres negras en grandes dilemas ya que por un lado entienden que es importante reafirmar la negritud como estrategia necesaria en la lucha política y por otro lado refuerza estereotipos y autoexclusiones, y sobre todo podría perder de vista las causas reales del racismo” (2002, p. 98).

Sin embargo, dice Curiel —y este es un asunto relevante cuando se erigen las críticas a los discursos de las identidades desde algunos sectores académicos—, asumir el discurso identitario y, por consiguiente, asumir y reivindicar una identidad, muchas veces es vital y estratégico a la hora de convocar una lucha. Señala Curiel: “no es casual que sea a las negras y negros a quienes siempre nos señalen de esencialistas y que quienes lo hagan son generalmente académicos y académicas blancas” (2002, p. 110).

Curiel indica que en esa reivindicación identitaria hay una dimensión colectiva que no puede perderse de vista en la discusión respecto del discurso de las identidades. Retoma tres casos de estudio de grupos de mujeres negras en Honduras, Costa Rica y Brasil —conversaciones con mujeres de esos grupos— y afirma que la reivindicación de la identidad de “mujer negra”, en esos tres casos, es “un reconocimiento de las herencias de la cultura africana hasta ahora negada y por tanto invisibilizada, [es una forma de] desarrollar una subjetividad donde la autoestima de las mujeres negras no sea mutilada por los valores de

una cultura blanca predominante en la estética, en las expresiones culturales, en las representaciones y en las simbologías” (2002, p. 105).

En diversas entrevistas, Curiel encuentra, además, que la afirmación de una identidad, la de mujer negra, permite articular la acción común, la acción en comunidad, la acción política que tiene por objeto transformar las condiciones de vida de esas mujeres que, históricamente, por esas identidades asignadas en el trazado colonial-republicano, han pertenecido a los grupos que más opresiones han sufrido en los territorios de Abya Yala.

Sin embargo, se trata de una acción común peculiar, pues reivindica de un modo otro la identidad asignada desde el trazado moderno colonial (Lugones, 2008) —que yo encuentro como un gesto calibanesco del que hablaré en el siguiente capítulo—, ya que, desde este, siempre se le asignó una carga negativa a esa la identidad (de mujer negra). Es un gesto, entonces, que también es una suerte de torsión de aquello que se había pensado que era la identidad de las mujeres negras. Esto en cierta medida resuena con lo que bell hooks (1992) ha llamado “resistencia crítica”, al hablar del nacionalismo negro en Estados Unidos en respuesta a las críticas que desde la cultura blanca se erigía en contra de aquel. Dice al respecto Curiel:

Quando una mujer se asume “orgullosamente negra” tambalea la escala de valores negativos y no valorados que sobre ella se ha tenido durante años por su condición racial. Es decir re-simboliza aquello negativo en positivo aunque no necesariamente desconstruye las categorías. Apelar a la política de la identidad para muchas mujeres negras es por tanto un acto político de resistencia y muchas veces de transformación. (Curiel, 2002, p. 107)

Con todo y la potencia que despliegan al asumir la identidad de mujer negra, algunas de las mujeres entrevistadas por Curiel, y ella misma, ven la limitación de quedarse en el discurso de la identidad. Una de ellas señala que el limitarse a la reivindicación de cierta cultura “no permite una reflexión política en torno al racismo” (Sergia Galván, citada en Curiel, 2002, p. 108). Curiel dice al respecto: “no acaba con las desigualdades económicas, sociales y políticas que son fruto del racismo y la explotación” (2002, p. 108).

El problema, en últimas, como también lo ha señalado la feminista decolonial Yuderkys Espinosa en diversos lugares (véase Espinosa, 2019), es que el discurso identitario reitera la lógica colonial-moderna que asignó unos lugares a determinados cuerpos, creando un tipo de esencialismos problemáticos. Pero, además de eso, ese discurso sigue constituyendo una manera de ocultar las causas de las opresiones, como el racismo, el heterosexismo y el patriarcado, vividas por aquellas identidades:

Que “Lo negro” sea nuestra prioridad política también mantendrá el dualismo, construyendo un Yo siempre en oposición a otro que es el blanco. La construcción de sujetas y sujetos políticos implica salirse de esa lógica binaria y entender los contextos históricos que si bien tienen que ser cuestionadores a la supremacía blanca deben traspasar esa visión que permita ver las causas estructurales del racismo como algo más complejo y que incide en todas las instancias de la sociedad. (Curiel, 2002, p. 110)

Además, el arraigarse a las identidades puede implicar una consecuencia más problemática: puede desarticular y restarles potencia a organizaciones comunitarias diversas para desmontar todos los sistemas de opresión. Esto así porque reproduce una lógica categorial que segmenta y fragmenta las experiencias de opresión; es decir, sigue reproduciendo “la lógica categorial dominante” (Espinosa, 2019, p. 288). Es decir, sigue reproduciendo los lugares y las identidades de las opresiones.

Y ello es problemático, entre otras, porque “más que contribuir a mejorar la vida de las mujeres [...] racializadas en general, lo que se está trabajando es el debilitamiento de los modelos de resistencia colectiva de las comunidades de donde vienen” (Espinosa, 2019, p. 289).

En esa medida, afirmar una identidad de género que sea el principal articulador de la lucha o que sea el único horizonte de lucha puede dejarnos encalladas en un biologicismo ramplón, aunque a veces se presente como una perspectiva historizada. O conduce, como sucedió con los separatismos de cierto feminismo radical de los años setenta, a la reproducción de la mirada colonial y moderna, que entre otras tiene efectos como vincular la lucha feminista con la transfobia.

Quisiera mostrar brevemente cómo están presentes este tipo de problemas en ciertos feminismos contemporáneos en Abya Yala, quisiera recoger dos casos o posiciones expresadas recientemente.

La primera posición es la expresada por la escritora y actriz colombiana Carolina Sanín en el 2020. En un trino en la plataforma Twitter (ahora X) hizo un comentario que se puede interpretar como reiteración de su identificación como feminista radical (de aquella ala del feminismo radical de los años setenta del norte global). Niega la existencia de las personas trans. Dijo: “La doctrina de género es esencialista y es homofóbica. No aceptan a un hombre vestido de mujer o que sienta deseo por los hombres. Por eso tienen que decir que es que en realidad esos hombres ‘son mujeres’. Eso es ser reaccionario. Eso es no aceptar la diversidad” (Sanín, 2020).

Más adelante complementa la afirmación diciendo: “¿Esto no es borrar a las mujeres, no solo para el futuro, sino también en el pasado? Cualquier mujer que

haya hecho algo que no se ajustara a ser oprimida, ¡era en realidad un hombre trans! Por favor dense cuenta del destino de esto: el mundo sin mujeres”.

La segunda posición es la expresada por la filósofa y feminista mexicana Laura Lecuona, muy bien recogida en un artículo de Cartel Urbano en el que se explica:

Lecuona habla del sexo como vínculo innegable entre la biología y la reproducción. Para ella esto es un enunciado fáctico, igual que hablar de la menstruación, y cree que estas consideraciones son realidades que no conllevan en sí discursos de odio o transfobia. Dice que el problema es la pretensión de sustituir el sexo por la identidad de género. “Lo que esta gente llama identidad de género es personalidad”, dice esta filósofa en la entrevista. Agrega que el sexo no es cuestión de creencia o pensamiento, sino un dato verídico.

Lecuona cuestiona que personas que se “creen mujeres” tengan derecho a la misma protección por la cual el feminismo ha luchado históricamente. (Pomés Trujillo, 2020)

Ahora bien, este tipo de afirmaciones transfóbicas, que siguen ganando adeptas y adeptos a lo largo y ancho de Abya Yala y violentando a las personas trans, además de constituir una amenaza para ellas por cuanto supone negarles derechos, rompen el movimiento social amplio, que no solo involucra las luchas históricas de las mujeres sino también las luchas de las personas trans. Si nos articulamos alrededor de múltiples opresiones en lugar de luchar solo en contra de aquellas alrededor del género, ganaremos en potencia.

Sin embargo, quisiera enfatizar que con ello no estoy diciendo que el género no deba importar más o no convoque a las luchas feministas. Siguiendo en parte lo planteado por las mujeres afrodescendientes entrevistadas por Ochy Curiel, sin duda las articulaciones de las luchas alrededor de la identidad, esta vez, del género, son importantes formas de lucha y de erosionar los sistemas de valores y de sentido de la experiencia humana, en contra de las violencias, de los feminicidios, de los maltratos, de violaciones de derechos, entre otros, porque hace la casa del amo menos opresora para quienes todavía la habitamos. El punto clave, como lo dije en el anterior apartado, es pensarnos en términos de entramado de opresiones. El acento radica en dejar claro que tenemos que convocarnos más allá de las identidades, en articulación con otras opresiones que siguen haciendo posibles y reproduciendo las opresiones en unas existencias que han sido nombradas e identificadas como mujeres.

3

Dos características del feminismo de Juana Julia Guzmán

*[...] el pensamiento que surge del
ensimismamiento ideológico, de la pura
idea que da vueltas y da vueltas sobre la
misma habitación sin abrir las ventanas,
se vuelve rancia, estéril y sólo alimenta
egos, se equivoca de rumbo [...].*

Silvia Rivera Cusicanqui

*We are challenged not just to imagine, but to
demand the emancipation of earth from capital.*

Nick Estes

*Tener afectos en espacios de lucha, eso
significa tener lealtades duraderas porque
la lucha no es sólo la victoria, es también
la larga experiencia de la derrota.*

Silvia Rivera Cusicanqui

Usos de símbolos viejos con coordenadas nuevas.

*Codificaciones nuevas sobre viejos mapas
que invitan a la fuga, que invitan a desplegar
nuevas fuerzas y otras potencias para moverse
de otro modo. Códigos nuevos, aunque no
tan nuevos. Exploración de caminos de fugas,
de devenires otros, de significados otros.*

Milena Patiño

COMO ANALICÉ EN el capítulo anterior, creo que el feminismo de Guzmán no es enteramente original en nuestro territorio, en la medida en que forma parte de un gran abanico de resistencias; creo que sí tiene algunas particularidades.

Si bien ese feminismo que yo veo en Juana Julia Guzmán hace eco de muchas luchas feministas de nuestra Abya Yala, tanto aquellas que se dieron desde la invasión a nuestro territorio, como aquellas muchas y diversas luchas recientes, creo importante tensar los hilos de la vida de Guzmán con otros hilos para poder *sentipensar* dos dimensiones particulares de su actuar feminista.

En primer lugar, me gustaría tensarlos con los hilos de la feminista guatemalteca Lorena Cabnal; en segundo lugar, con los hilos de nuestro Calibán, el personaje que se hizo célebre en una buena parte del pensamiento de Abya Yala. Este gesto es mi peculiar manera, como filósofa mestiza, de anudar las luchas de Guzmán con lo que he llamado un feminismo *otro*.

Me dispondré entonces a decantar crítica y creativamente dos rasgos particulares de lo que yo veo en ese feminismo: el *acuerpamiento* y la puesta en marcha de una lógica que he denominado *calibana*. Estos son rasgos distintos a aquellos en los que creo que la lucha de Guzmán coincide con los feminismos que caminan hoy en día en nuestro territorio.

Acuerpamiento

La figura que puede emerger de las palabras de la misma Guzmán sobre su vida y sus luchas da la idea de que fue una mujer con diferentes dimensiones, que complejizan a la luchadora popular, trabajadora desde la niñez, que Fals Borda nos ha legado. Si bien esas dos figuras convergen en aspectos fundamentales, hay algunos elementos divergentes, de los cuales quisiera poner énfasis en dos, por cuanto permiten pensar otro tipo de feminismo.

Recordemos que, según Fals Borda, Guzmán era “[d]e familia campesina pobre, no alcanzó a ir a la escuela. Creció en la casa de su padrino”. Y que, “[ll]amada por una tía que vivía en Montería, Juana Julia dejó su oficio de clasificadora de hojas de tabaco y se trasladó al promisorio Sinú” (1987, p. 142B).

Sin embargo, tal y como narra la misma Guzmán, esto no es del todo preciso, pues aprendió a leer y a escribir en la casa de sus padrinos, donde creció no como empleada sino como hija de esa familia. No fue clasificadora de hojas de tabaco en el negocio de su padrino: ocupó el cargo que se conocía como regenta o supervisora de las mujeres apartadoras de hojas de tabaco.

Esta divergencia en las narraciones permite ver aspectos que complejizan la figura compuesta por Fals Borda en términos de clase, aunque sin aludir a la clasificación consignada en el *Manifiesto comunista* (Marx y Engels, 1970), según la cual solamente hay dos clases contrapuestas “quienes poseen los

medios de producción (capitalistas) y quienes carecen de ellos (proletariado)”, sino más bien a una comprensión más sofisticada, como la de Wright (2015).

Siguiendo a Wright (2015), se puede decir que la posición de clase de Guzmán fue cambiante durante su vida, en función de sus orígenes y las decisiones que tomó. Por un lado, el origen popular de la familia de nacimiento de Guzmán le proporcionó atributos que la mantuvieron en la clase popular a lo largo de su vida. Sin embargo, dado que Guzmán creció y vivió durante muchos años (veinticinco, aproximadamente) como hija de una familia capitalista, se pudo hacer a una habilidad clave y duradera: saber leer y escribir. Esto le permitió no ocupar las ubicaciones más bajas entre las relaciones de mercado impuestas a los sectores populares, por su carácter excepcional dentro de la población popular.

Las investigaciones realizadas por Alarcón Meneses (2011) sobre la educación en el Caribe colombiano a finales del siglo XIX revelan que la educación primaria y secundaria, tanto privada como pública, era poco accesible para la mayoría de la población en la Costa Atlántica. Por su parte, la investigación de Mazabel (2012) sobre el acceso a la educación de personas racializadas en Colombia da una idea de las limitaciones históricas de poblaciones populares racializadas en el acceso a este derecho.

Si bien Guzmán seguía limitada a puestos de trabajo y actividades productivas precarias, que le brindarían un bienestar económico reducido, saber leer y escribir le permitió acceder a otros puestos de trabajo y probablemente tener ingresos que estaban por fuera de lo esperado teniendo en cuenta su origen familiar.

Un ejemplo de ello fue su participación en la actividad económica de su familia adoptiva capitalista, pues gracias a que sabía leer y escribir pudo ocupar el cargo de supervisora. En ese contexto, siguiendo a Wright, ejerció dominación (“la capacidad de controlar las actividades de otros” [2015, p. 9]) sobre otras mujeres, mientras contribuía a su explotación económica (“la adquisición de beneficios económicos de la actividad laboral de personas dominadas” [2015, p. 9]) por parte de su familia adoptiva. Así, participó de la misma explotación económica que había aportado a la riqueza que había posibilitado su educación.

Pero, además le permitió evitar uno de los trabajos más precarizados (con diferentes formas de maltrato) de las mujeres de clase popular, el trabajo doméstico, aparte de un breve periodo en el que realizó esta ocupación luego del colapso económico de su familia adoptiva. También hizo posible que montara una tienda pequeña y que le ofrecieran un trabajo de guardiana de la cárcel.

Ahora bien, este acápite está lejos de ser un paralelo entre la Juana Julia Guzmán de Fals Borda y la que emerge de las entrevistas que le hicieron a

ella. Mi objetivo, como ya mencioné, es, a partir de las palabras de Guzmán y de una apuesta feminista contemporánea, la de la Red de Sanadoras Ancestrales, de Guatemala, caracterizar un rasgo particular de la acción política feminista de Guzmán: el acuerpamiento. Esto no solo con el objetivo de percibir de otra manera el feminismo de Guzmán, sino, además, con la intención de que, de alguna manera, le sirva al movimiento feminista que camina en la región.

El acuerpamiento, según la feminista guatemalteca Lorena Cabnal¹ (2019; conversación personal, 2020), más que un concepto, es un modo de actuar. Es el acto de acoger la indignación y el dolor de unos cuerpos, así como la alegría y la dicha; un acoger en la pluralidad, en la certeza de que es una/un diferente a mí, porque “nada es repetido en el cosmos, con un mismo patrón o en serie” (Cabnal, 2019). Dice Cabnal sobre el acuerpamiento:

la indignación que viven otros cuerpos por las injusticias también yo las vivo y las sufro, pero también la sanación que yo disfruto, que celebro, que reivindico también otros cuerpos la van a reivindicar, porque creemos en una relación sanadora [...], porque tú soy yo y yo soy tú. Lo que sufre esa historia, ese cuerpo, duele y acuerpo. Y luchamos contra la injusticia, denunciamos la violencia. (2019)

En esa medida, el acuerpamiento consiste en una suerte de identificación con la/el otra/otro en/por la pluralidad, que a su vez también supone acoger las luchas de esos otros, con la certeza de que es una/uno diferente a nosotros/nosotras. Una diferencia que se acoge para hacerla parte de una/uno misma/mismo, no para hacerla igual a uno, sino para hacerla cuerpo desde la diferencia. Es una identificación que, a la luz de las elaboraciones del filósofo francés Jacques Rancière (1996), podríamos pensar que pasa además por una suerte de “desidentificación” de uno para poder acoger a la o el otro (Patiño, 2022).

Ahora bien, para lograr otra comprensión del actuar feminista de Guzmán, tomaré como punto de partida esta noción de acuerpamiento de Cabnal y haré uso de ella como una caja de herramientas. Debo aclarar que la interpretación que hago de este concepto tiene una veta decolonial, en tanto que supone o lo interpreto como una lucha que se hace en un entramado de opresiones (entendiendo aquí lo decolonial desde Ochy Curiel).

Tal y como vimos en el primer capítulo, la actividad política de Guzmán nació principalmente por su apertura hacia causas que no la involucraban directamente. Recordemos que la principal lucha de la Sociedad Redención de la Mujer

1 Cabnal no es académica sino activista.

fue contra el maltrato a las empleadas domésticas, y para entonces Guzmán no desempeñaba ese oficio. Además, se dio en un momento en el que la identidad *negra* no era articuladora de luchas *per se*, pues “desde la abolición de la esclavitud hasta la década del sesenta, [...] las luchas de la gente negra se ligaron a las de otros sectores sociales con agendas políticas mucho más allá de demandas puntuales en nombre de su condición o especificidad racial o cultural” (Restrepo, Walsh y León, 2005, p. 216). Recordemos también las batallas libradas con la Sociedad de Obreros y la acogida de las luchas campesinas (contra la matrícula y por las titulaciones de tierra) a pesar de que Guzmán no pertenecía al campesinado.

Al reparar en esto, en esa apertura de Guzmán para acoger luchas, podemos ver que hay una suerte de identificación con la o el otro, no solamente como la puesta en marcha de un sentimiento de empatía que otorga las condiciones de posibilidad para emitir un juicio moral sobre una situación que no se está viviendo o que no afecta directamente (como el que describen filósofos como David Hume desde el siglo xvii), sino en un sentido muy preciso: un acoger que invoca la acción política. Sería, a la luz del concepto (acción) de Cabnal, una suerte de *acuerpamiento*.

Recogiendo en parte lo que ya he dicho en el primer capítulo, en el gesto de Juana Julia Guzmán de acuerpar la lucha de las empleadas domésticas y las luchas campesinas hay una suerte de identificación con la o el otro que invoca un rol activo de la imaginación para ponerme en el lugar del otro/la otra, además del consecuente sentimiento que otorga las condiciones de posibilidad para emitir un juicio moral sobre una situación que no se está viviendo o que no me está afectando directamente. En el acuerpamiento, además de invocar ese sentimiento y el juicio sobre esa situación, hay un *sentipensar*, una suerte de conciencia de que aquello que le hace daño a la otra o al otro, me hace daño a mí (en un sentido no figurado), y por ello invoca la acción política.

No es entonces solamente sentir con el otro o con la otra, no es solamente conmoverme por la injusticia del otro o de la otra, tampoco es solamente emitir el juicio sobre aquella injusticia cometida. Se trata de tomar esa injusticia como experimentada también por mí y *actuar* en concordancia con ello. En resumen: el acuerpamiento invoca la acción. Sin embargo, no se trata de cualquier forma de acción en virtud de mi estar conmovida por o empatizar con esa situación de injusticia, principalmente por tres razones.

En primer lugar, porque la acción supone poner el cuerpo en su sentido más literal, como lo hizo Guzmán. Acuerpar invoca la acción, el estar-cuerpo-a-cuerpo-unas-con-otras. Es la acción política en su sentido básico y material de actuar en el mundo y no partiendo de una definición en la cual cuenta escribir un libro como acción política (en nuestro argot contemporáneo, twittear o postear algo en redes sociales, o como lo sugirió la alcaldesa de Bogotá durante el paro nacional del 28 de abril del 2021, hacer un paro virtual).

En segundo lugar, no hace referencia a una suerte de acción caritativa hacia el o la otra. No entraña sentimientos de caridad basados en supuestos incapacitantes hacia el o la otra, como unos juegos complejos de condescendencia. Guzmán elige, al hablar del objetivo de la sociedad, conjugar el verbo en la primera persona del plural para referirse a la redención de las mujeres. No opta por la tercera del plural, tampoco por la primera del singular. Aunque ella en ese momento no formara parte de las empleadas domésticas, ni de las martirizadas, ni fuera la impulsora de la sociedad y aunque había sido quien encabezaba la revisión de las cuentas de otras mujeres compañeras (una labor diferente), Guzmán opta por decir: “queríamos redimirnos a nosotras mismas”.

Nos redimimos no es igual a “las redimí” o “ayudé a redimir las”, tampoco es igual a “se redimieron”. Porque actuar, entre otras, no es actuar por la otra, como una suerte de don o como un regalo desde la no oprimida hacia las oprimidas; pero tampoco es desconocer la parte que ella desempeña en esto. Esa *forma* verbal también permite ver que la acción de poner a disposición ciertas herramientas para facilitar que otra/otro tenga un tipo de agencia (como la herramienta de saber leer, para que las empleadas pudieran impedir los abusos de las patronas) no es una labor de redención de la otra/otro. Es una labor de redimirse todas, en la medida en que *forma parte* de una red de acciones y de agencias que permiten dicha redención. “Nos redimimos” conoca la acción de quienes forman parte del grupo de mujeres martirizadas.

Ahora, recordemos que cuando Guzmán decidió ir por primera vez a la reunión ya había mujeres que estaban organizándose, pues veían la necesidad de juntar esfuerzos para enfrentar la explotación de la que eran víctimas. Guzmán no fue parte de esa primera chispa, llegó cuando ya estaba encendida. En esa medida, acuerpar, en el caso de Guzmán, significó sentir como propio el sufrimiento y las luchas de las otras mujeres, y asumirlas como propias, pero también implicó reconocer la agencia transformadora de aquellas otras que hacían la lucha. Guzmán asumió como propia la lucha contra la explotación y violencia hacia las mujeres empleadas domésticas y lavanderas, abriéndose a luchas que no le eran propias, a sufrimientos que no eran los suyos, en resumen, abriéndose a las otras y asumiéndose con las otras en ella, como ella, para poder luchar con ellas. Claro, no a nombre de ellas, sino por ellas y con ellas.

En tercer lugar, acuerpar, desde el registro de Guzmán, invoca una acción que está orientada a transformar las estructuras que las ponen en funcionamiento para obligarlas al cambio. La acción en ese sentido es contestataria. Es una acción para cambiar la relación de fuerzas, obligar al capital o a los poderosos a ceder, como una forma de construir más poder para los oprimidos, para ganar mayores concesiones hasta llegar a la transformación.

El acuerpamiento de Guzmán, por ejemplo, en la lucha contra la matrícula, buscaba modificar las reglas e ir en contra del sistema que las producía, para

cambiar el juego de poderes. Su acuerpamiento no se daba para aliviar la pobreza y los maltratos de los campesinos explotados por la matrícula, sino para que dejaran de existir las reglas que permitían esa explotación y sus excesos. Para ser más literal: no se trataba de ir y limpiar las heridas de los cepos, o consolar y abrazar a los campesinos matriculados; tampoco se trataba de buscarles alimento o vestido y darles o suplir algún tipo de necesidad básica. Su acción junto con la de otras y otros puso en movimiento estrategias para acabar con la institución misma de la matrícula. Acuerpar significa entonces cuestionar y luchar contra el sistema que produce la riqueza y la pobreza, la salud y la enfermedad, la vida y la muerte.

Para poder ejemplificar mejor este último punto quisiera traer un caso contrario a lo que es el acuerpamiento, el del movimiento de altruismo eficaz, del cual es promotor importante el filósofo australiano Peter Singer. Según los postulados de este movimiento, en el que también participa Bill Gates con su fundación, el altruismo eficaz es un modo de acción que responde al sufrimiento y la injusticia en el mundo. Se lee en su página:

La mayoría de nosotros queremos marcar la diferencia. Vemos sufrimiento, injusticia y muerte, y nos sentimos motivados a hacer algo al respecto. Pero averiguar qué es ese “algo”, y mucho más hacerlo realmente, puede ser un desafío difícil y desalentador.

El altruismo efectivo es una respuesta a este desafío. Es un campo de investigación que utiliza evidencia de alta calidad y un razonamiento cuidadoso para descubrir cómo ayudar a los demás tanto como sea posible. También es una comunidad de personas que se toman en serio estas respuestas y concentran sus esfuerzos en las soluciones más prometedoras para los problemas más urgentes del mundo. (What is effective altruism?, s. f., traducción propia)

Este movimiento, su modo de actuar, halla sus principios fundamentales en el utilitarismo, la doctrina filosófica construida sobre las ideas de los ingleses Jeremy Bentham y John Stuart Mill. Esta se fundamenta, *grosso modo*, en dos postulados específicos: “el máximo bienestar-felicidad para la mayoría” y “trata a tu prójimo como a ti mismo” (este último tiene ecos en ideas religiosas). Así, pues, este movimiento se trata “de ser generoso con su tiempo y su dinero para hacer el mayor bien posible” y de “amar al prójimo como a sí mismo”. El cambio respecto de las teorías utilitaristas radica en que agregan el adjetivo “eficaz”, lo que, según ellos, se debe a que operan a partir de datos científicos y razonamientos cuidadosos.

Ahora bien, aparentemente, tanto el acuerpamiento como el altruismo eficaz comparten dos rasgos fundamentales: la simpatía o empatía como base y el

llamado a la acción por situaciones que viven otras personas. Pero esa similitud aparente se rompe por dos diferencias específicas.

La primera diferencia radica en el hecho de que el movimiento de raíces utilitaristas se da dentro de las reglas del sistema que produce la pobreza y, más bien, resulta fortaleciéndolo. Tanto las donaciones como los voluntarios buscan aliviar temporal y puntualmente a un grupo de personas empobrecidas y oprimidas por el sistema. No busca transformar las condiciones que producen la pobreza y la opresión, que son justamente las que permiten que haya acumulación de capital en pocas manos —que existan billonarios—, las de los generosos contribuyentes de las causas caritativas.

Tomemos el caso de Bill Gates, quien con su fundación ha donado 50 000 millones de dólares desde 1994 (Brown, 2020), pero que, al 2021, según el famoso listado de la revista *Forbes*, seguía teniendo una fortuna de 124 000 millones de dólares. Esa grotesca cantidad de dinero acumulada en las manos de un solo individuo es posible solo dentro un sistema que está anclado a la acumulación “privada” de la riqueza por medio de la expropiación, tanto de la plusvalía del trabajo de miles de personas como del trabajo no pago (principalmente de mujeres) y del trabajo esclavista; un sistema que captura las vidas (el tiempo, que es vida; las horas de trabajo, que son vida) de quienes trabajan, convirtiéndolos en objetos de y para la circulación de valor en el mercado. La acumulación no viene del trabajo de un individuo emprendedor sino de ese circuito perverso en el que esa riqueza, en manos de un individuo, es producida por el trabajo de un conglomerado de gente que no disfruta en nada de esa riqueza privada, que además es legitimado, legalizado, protegido e impulsado por instituciones estatales.

Bill Gates puede donar esas exorbitantes sumas de dinero porque sigue actuando y fortaleciendo ese despiadado sistema; es decir, porque su fortuna está sostenida por la explotación del trabajo y el consumo ajenos. Aliviar, desde su posibilidad de acumulación de capital, las consecuencias de la pauperización de las poblaciones no significan nada en términos de eliminarla: las causas siguen intactas y reproduciéndose.

La segunda diferencia entre el acuerpamiento y el altruismo eficaz radica en el principio de empatía. Por el llamado del movimiento del altruismo efectivo podemos deducir que esa empatía se refiere a un sentimiento que mueve a la caridad, pero que al mismo tiempo permite seguir disfrutando de los privilegios o el bienestar producto de la acumulación o de pertenecer al porcentaje de la población que no vive “el sufrimiento, la injusticia y la muerte”. En otras palabras, ese sentimiento de caridad les permite a los “altruistas efectivos” seguir viviendo y gozando del bienestar material que los diferencia de aquellos a quienes ayudan. En esa medida, pareciera entonces remitir a un sentimiento de conmoción temporal por el sufrimiento del otro o la otra. Para

volver al caso de Bill Gates, quizás él se conmueve con el sufrimiento, el hambre, la pobreza de una parte de los habitantes del planeta, y eso lo lleva a hacer donaciones. Pero esa conmoción pareciera ser transitoria, breve, temporal, porque su vida, tal y como transcurre en sus diferentes mansiones, sigue disfrutándose en el fulgor de todas las comodidades.

No estoy diciendo con esto que sea deleznable este tipo de sentimiento ni estoy estableciendo un imperativo categórico de la empatía. Tan solo estoy trazando las diferencias entre el altruismo efectivo y el acuerpamiento que pone en movimiento Guzmán, con el fin de comprender mejor este último.

En el caso de Guzmán, esa conmoción parecería llevar a una transformación de sus mismas condiciones materiales de vida y de sus acciones. Y en este punto quisiera resaltar la radicalidad en el modo de actuar de Guzmán. Ella bien hubiera podido seguir trabajando en su ventorrillo, ahorrando y constituyendo un capital propio que le permitiera navegar en el sistema opresivo de la mejor manera para ella. Hubiera podido declinar las reiteradas invitaciones y hacer oídos sordos a las organizaciones. O hubiera podido ir a una primera reunión y luego regresar a su vida, a sus labores y aprovechar las herramientas adquiridas en la casa de sus padrinos para poder ascender en la escala social. Pero esto no fue así. Guzmán no solo asistió a una reunión de una lucha que en principio no era suya, sino que además asumió un rol estratégico en esa organización. Y una vez en ella, una vez acuerpó esa lucha, se abrió a la posibilidad de acuerpar más luchas y transformar su misma manera de vivir. Recordemos que mientras acuerpaba la lucha de los campesinos frente a las acciones abusivas del terrateniente Malluk, Guzmán se mudó a esos terrenos. Asumió, radicalmente, una identidad campesina que no había sido la suya hasta ese momento.

En esa medida, lo que vemos con Guzmán es que el sentimiento de empatía que invoca el acuerpar también invoca un transformar-se. Ser y dejar de ser, abrirse a otros seres, abrirse a la transformación con y por otros, acogiendo el ser de esos otros y haciéndolo cuerpo en y desde la diferencia. Un acoger la pluralidad para ser no siendo ya uno, sino múltiple. No seguir reiterando la identidad asignada desde la dominación sino la posibilidad de desandar y reinventar los caminos de la identidad.

Asimismo, en Guzmán, la acción de acuerpamiento permite cuestionar los discursos que suponen como condición necesaria para la acción política una autenticidad radical²; es decir, que la lucha deba conducirse por aquellos

2 Durante las marchas y acciones convocadas para el 28 de abril del 2021, en el marco del paro nacional, algunas personas, por medio de las redes sociales, señalaron que no se unían a las manifestaciones porque sentían que no estaban autorizadas a salir a marchar en virtud de que la reforma tributaria por la que protestaba la mayoría de la población no las afectaba a ellas. Y aunque las apoyaban, preferían mantenerse en su casa porque no se sentían autorizadas

cuerpos que están autorizados para ello en virtud de las identidades que se les han asignado.

Siguiendo lo que he señalado en el anterior capítulo sobre el problema de acoger el discurso de las identidades, el hecho de que se aluda a una autenticidad radical para impedir la acción política de nuevo reitera las ficciones —no por ello no reales— de las identidades y de los cuerpos en determinados lugares y, en cierto sentido, las perpetúa. Sin dirigirse a las causas de las opresiones, reivindicar las identidades reitera los lugares de la opresión. Más aún si ello se usa para restarles legitimidad a unos cuerpos determinados para llevar ciertas luchas. Esto me da paso al segundo punto que considero problemático en los supuestos que abrogan por la autenticidad radical y que ya he señalado: ignorar la parte que se tiene en el sistema y la responsabilidad en el entramado de opresiones.

Y como antesala a la explicación de este punto, pero también vinculado a lo anterior, me gustaría empezar señalando un absurdo al que se llegaría si se acogiese esa autenticidad radical, a partir de mi experiencia particular.

Yo, como mujer mestiza de esta Abya Yala, he sentido, vivido y sufrido opresiones por el sistema, debido a mi género, esto es, porque el trazado colonial me identifica como mujer, y con ello mi cuerpo y mi existencia han vivido la violencia machista y patriarcal en diferentes formas y momentos.

Si siguiera una concepción de la acción política desde las identidades autorizadas, pareciera que mi acción política debería limitarse a luchas en contra de las opresiones que vivo como *mujer* mestiza; es decir, tendría que afirmar que no puedo acoger otra lucha en contra de alguna opresión que yo no haya vivido. Siendo consecuente con esto, no podría, por ejemplo, haber salido a un plantón en contra del racismo y la violencia homicida hacia los indígenas mingueros en Cali (Colombia), en mayo del 2021. Y si llevo esto al límite, entonces ni siquiera podría asumir una lucha contra los feminicidios.

Este discurso de las identidades autorizadas o de una autenticidad radical no solo nos lleva a este tipo de absurdos, sino que borra mi parte en la opresión, haciendo caso omiso del hecho de que las opresiones están entretreídas,

a participar de ellas. En respuesta a estas posiciones, un amigo trajo un trino reciente del autor George Monbiot:

Si eres de clase media, te llaman socialista del champagne.

Si eres clase trabajadora, dicen que es la política de la envidia.

Si usas zapatos de cuero te llaman hipócrita.

Si no lo haces, te llaman hippie.

Todo el mundo, aparentemente, está descalificado para desafiar el sistema.

anudadas, apalancadas unas con otras. Supone ignorar que mi lugar en la sociedad, la forma de vivir mi vida, implica opresiones para otras existencias.

Por ejemplo, si bien como mujer mestiza he sufrido opresiones por ser identificada como mujer (abusos y acosos) y por ser identificada como mestiza, como cuando visito Estados Unidos (racismo de personas blancas hacia mí, muchas veces ni siquiera con intención de hacer daño), yo sé que, en Colombia, mi país de residencia, tengo unos privilegios que se configuran por la opresión que mi posición ejerce con respecto a otras existencias. Soy hija de una familia pequeñoburguesa en Colombia, dueña de un pequeño colegio en Chía, un pueblo pequeño, y por tanto beneficiaria del sistema capitalista en la medida en que es una empresa que consolidó su capital con la plusvalía de la mano de obra de los trabajadores. Esa acumulación de capital, además, fue posible por el acceso de mis abuelos a la tierra, a la educación, por el racismo y el militarismo del territorio colombiano. Mis beneficios también se derivan del racismo estructural.

Para mostrar mi participación en el sistema, aun desde muy pequeña, quisiera señalar brevemente una situación en la que me beneficié de la explotación y de la necesidad de otras mujeres, aunque yo no la haya ejercido por mano propia. Haber crecido y vivido con una empleada doméstica, que migró a Chía con su hija y cuya vida había sido una cadena de violencias y explotaciones desgarradoras, me hizo partícipe de un modo muy palpable de una forma peculiar de explotación. Si bien el trabajo doméstico ha sido para muchas mujeres una forma de sortear y navegar, e incluso de sobrevivir, el corrosivo sistema en el que vivimos, es común que se pague por esta labor de cuidado el salario mínimo o menos del mínimo (que es el pago por el tiempo de trabajo, de vida, de otras mujeres); incluso muchas veces es una labor que no cuenta con las garantías de salud y pensión que tienen otros trabajos pagos (véase las elaboraciones de Federici y teóricas de la Teoría de la Reproducción Social al respecto). Esto en parte por el patriarcado que impide ver el trabajo doméstico como un trabajo, pero en parte por el capitalismo y la forma en la que se organiza la oferta y la demanda.

Crecí entonces, de cierta forma, disfrutando y beneficiándome de este tipo particular de explotación del cuerpo y condición de las mujeres mestizas empobrecidas por el sistema, pues se le legó a una de ellas, a quien le pagaban el mínimo, mi cuidado y el cuidado de nuestra familia.

Entonces, si, como ya he señalado en páginas anteriores, considero que las opresiones son y forman un complejo entramado —y no son simplemente problemas de ciertos individuos de los que creo que no formo parte— en el que yo también participo, muchas veces como opresora, queda claro el imperativo: actuar. Actuar en contra del sistema y en contra de los privilegios de los que yo gozo, porque siempre son a costa de otras existencias. Claro,

respetando el liderazgo de quienes por las opresiones están en una posición de opresión, sin que yo reitere la opresión en esos lugares de lucha.

En otras palabras y para que quede muy claro a lo que me refiero: solo puedo asumir el discurso de la autenticidad radical para emprender una lucha si no comprendo la opresión como un entramado de opresiones, como una matriz de dominación en la que yo ocupó un lugar de oprimida y opresora.

Por ello, jamás se tratará de que existan personas que están más autorizadas que yo para luchar, sino de comprender el sistema al que debo hacerle frente y que mi lucha, como mujer mestiza, como feminista, no está completa sin la lucha contra el sistema, contra todas las opresiones que forman parte de esa matriz de dominación.

El acuerpamiento, tal y como Guzmán lo puso en movimiento, nos permite pensar que podemos acoger luchas que desde ciertas interpretaciones no serían “nuestras”. Lo que se hace urgente cuando comprendemos la matriz de opresiones.

Ahora, ese acuerpamiento no solamente se refiere a acoger o apañar una marcha o una protesta temporalmente. El reto de este acuerpamiento es que significa una transformación posibilitante; es decir, un tipo de cambio que permita asumir como propias las luchas contra el sistema con todo lo que ello implique, usando todo lo que esté al alcance para desmontar el sistema, asumiendo las consecuencias en cuanto a los privilegios con los que cada uno cuenta dentro del sistema y dentro de las complejidades de la matriz. Porque, de nuevo, no se trata de un momentáneo impulso de empatía o de sentir con la o el otro, sino de justamente la transformación posibilitante en y de la lucha.

Un feminismo que pone a funcionar la lógica calibana

He llamado *lógica calibana* a aquella que se puso en movimiento en las acciones de Guzmán y las sociedades Redención de la Mujer y de Obreros y Artesanos. También podemos encontrarla en las pugnas legales de Manuel Quintin Lame (1973), o en las de Andrea y María Isabel Mozo y Noriega, entre otras tantas mujeres esclavizadas que litigaron y demandaron su libertad (Mosquera Lemus, 2018), o en el argumento que sostuvo el levantamiento de Totonicapán en 1820, en lo que hoy se conoce como Guatemala (Tzul Tzul, 2020).

He dicho, en el primer capítulo, que la puesta en marcha de esa lógica supone un *torcer* las instituciones de la opresión para hacerlas jugar a favor de los oprimidos, como el uso del litigio y de las leyes para hacerse de tierras ocupadas, o de querellas y apelaciones a la autoridad nacional para eliminar la matrícula en Montería.

No se trata de una lógica de la impureza o de lo que Lugones ha llamado “el arte de cuajar” (1994). Se trata de otra cosa, de una lógica que mueve una forma específica de actuar. Una lógica que no alude solamente al hecho de las complejidades que implicó el mestizaje en nuestra Abya Yala, sino a procesos de resistencia que se fraguaron desde dentro de los sistemas de dominación, para erosionarlos.

Para ilustrar este punto analizaré la figura de Calibán, en particular aquella que nos brinda Fernández Retamar (1971) y que fue la inspiración para percibir/ver esa lógica. Por ello, adelanto una suerte de advertencia a lo por venir: será un análisis de una figura compleja que nació de las entrañas de lo colonial, pero que justamente por eso nos puede ayudar anudando sentidos de ciertas resistencias en Abya Yala, como hace varios años Federici (2010), en su *Calibán y la bruja*, atinó a señalar —aunque con otros énfasis diferentes a los que yo haré—. Este es, en cierta manera, un despliegue también de mi ser fronterizo, de ese quehacer inventado de esta *nueva filósofa mestiza*, pero también, y principalmente, un modo de actuar calibanamente o calibanezca-mente, con todo y lo circular que pueda pensarse de esto.

Calibán es un personaje de Shakespeare que aparece en su famosa obra *La tempestad*. Desde hace siglos ha sido motivo de análisis, por lo que desde diferentes perspectivas se le han asignado interpretaciones muy variadas, pero para el objetivo de este trabajo me interesan aquellas en las que se lee como representación de América Latina (Abya Yala), en particular, la de Fernández Retamar³, que se inspira en dos escritores antillanos, como él mismo señala: Aimé Césaire y Edward Kamaw.

La obra de Shakespeare ocurre en una isla en la que habita el personaje principal, Próspero, y su hija Miranda. Próspero llegó a la isla después de un naufragio, que ocurrió veinte años atrás con respecto a los hechos que narra la obra, y que se dio por cuenta de un intento de homicidio por parte de su hermano, quien buscaba quedarse con el ducado de Milán. Sin embargo, Próspero, por medio de artilugios, junto con sus compañeros de viaje, logra salvarse y llegar a la isla.

Si bien la obra gira alrededor de la puesta en marcha de un plan de venganza por parte de Próspero en contra de su hermano, el escenario de fondo se vuelve protagónico por cuenta de dos antiguos habitantes de la isla: Ariel y Calibán. Ariel es un espíritu del aire a quien la bruja Sycorax había encerrado en un árbol y que logra su libertad gracias a la magia de Próspero, por lo que se convierte en su súbdito. Calibán, hijo de Sycorax, es esclavizado y torturado

3 Si bien Silvia Federici en su obra más icónica también retoma la figura de Calibán como representante de América Latina y sus gentes, me abstendré de invocarlos por mor de brevedad y del objetivo perseguido acá.

por Próspero al llegar a la isla para convertirlo en su siervo, y es descrito como una bestia deforme.

En el análisis de Fernández Retamar lo primero que aborda con respecto al personaje de Calibán es el nombre: un anagrama de caníbal, palabra que había utilizado Shakespeare en su sentido de antropofagia en obras anteriores, y que es el primer indicio de la bestialidad del personaje.

Lo segundo que resalta de Calibán, así como de quienes habitamos este territorio nombrado América Latina, es el haber vivido la imposición de una lengua y la consecuente obligación de habitar el mundo con ella. Y es justo en esta reflexión en la que encontré inspiración para pensar la lógica de la que he hablado.

Próspero, al llegar a la isla, esclaviza a Calibán por cuenta de sus necesidades como recién llegado. Y para que la servidumbre pueda darse, Próspero, el amo, le enseña su idioma al siervo y le otorga un nombre. Fernández Retamar retoma unas líneas de Próspero: “cuando tú, hecho un salvaje, ignorando tu propia significación, balbucías como un bruto, doté tu pensamiento de palabras que lo dieran a conocer” (Shakespeare citado por J. Wain, en Fernández Retamar, 1971, p. 32).

Las palabras de Próspero sugieren que el idioma es una ofrenda para sacar del estado de bestialidad al siervo, para darle significado a su propia existencia —porque supuestamente antes no tenía ninguno⁴—. Sin embargo, la enseñanza de la lengua, más que una ofrenda para beneficio de Calibán, señala Fernández Retamar, fue el mecanismo que usó Próspero para poder “entenderse con él” (1971, p. 34) y, deducimos, darle órdenes que él entendiera y obedeciera. La utilidad parece entonces estar por completo en el amo.

Por su parte, la imposición de un nombre, al venir desde el amo, es otra forma de hacer efectiva la dominación en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido aparentemente contradictorio, pues dotar de nombre, tal y como lo señala Próspero, funciona como una suerte de conjuro que saca al dominado del supuesto estado de “bestialidad”, y lo introduce en el universo de las personas, pero, por otro lado, es un nombre-conjuro de la bestialidad. El nombre lo fija así en la posición de bestia que ha de ser dominada. El nombre se convierte en la forma en la que se ve y aparece Calibán, la bestia. En segundo

4 Vale anotar que el significado al que se refiere Próspero es uno forjado por hombres de su misma condición y origen, que se pretenden universales y que invalidan cualquier otra alternativa. Es la cruel reiteración de ese binomio civilización y barbarie que Martí, nos recuerda Fernández Retamar, considera una creación útil para los dominadores: “No hay batalla entre civilización y barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza”, porque la supuesta barbarie de nuestros pueblos ha sido “inventada con crudo cinismo por quienes desean tierra ajena” (Fernández Retamar, 1971, p. 45).

lugar, el nombre, al venir de un lugar de poder y de dominio, se convierte en un modo de dominarlo: para poder llamarlo, para poder subyugarlo.

Con todo, si bien el lenguaje y los nombres funcionan como instrumentos de dominación y de fijación en la posición de subyugación, también pueden jugar de otra manera. Según Fernández Retamar, el lenguaje que le ha sido impuesto a Calibán y que permite su subyugación es el mismo que le posibilita maldecir a Próspero. Y aunque el análisis de Fernández Retamar se detiene ahí, podríamos ir más allá en la obra de Shakespeare y ver que, de hecho, le permite a Calibán otro tanto, pues es justamente ese lenguaje el que le sirve para conspirar en contra de Próspero junto con los otros naufragos que llegan a la isla para darle muerte al tirano. Aquella institución que es el lenguaje, que era la herramienta más expedita del amo para la dominación, es usado para erosionar su dominio, es empleado de forma inesperada, torciendo en cierta forma el fin por el cual fue enseñado. Ya no es la obediencia la que se consigue con el lenguaje sino todo lo contrario: la insurrección.

Por su parte, el nombre de Calibán también puede jugar de otra manera, aunque no en la obra misma sino en lo que los espectadores pueden o podemos ver, sentir y hacer con ella.

Dice Fernández Retamar: “Que *La tempestad* alude a América, que la isla es una mitificación de una de nuestras islas, no ofrece a estas alturas duda alguna” (1971, p. 26). El Calibán de Shakespeare es el pueblo colonizado en la “versión degradada que ofrece el colonizador del hombre que coloniza” (1971, p. 25).

Sin embargo, a pesar de que el personaje es grotescamente bestial y da la idea de la necesidad de colonización para liberarlo de su estado de barbarie (sin nombrar los beneficios que esto reporta para los colonizadores), también ha habido interpretaciones que van en contravía de aquellas que ven en la obra de Shakespeare una justificación de la colonización y de la separación jerárquica de “razas”. Entre ellas están las de George Lamming, John Wain y Césaire (citadas en Fernández Retamar, 1971). Quizás lo más llamativo de tales interpretaciones es que en ellas se asume a ese Calibán como *nuestro* símbolo. Es ahí, precisamente, donde veo otra forma de despliegue de esa lógica.

Aquella figura que ha sido vista como la excusa para subyugar, que dio motivos a humanistas como Ernest Renan (véase Fernández Retamar, 1971) para afirmar con vehemencia la superioridad de unas razas sobre otras, se tuerce en esas significaciones, no como una reinención de los personajes y diálogos de la obra sino como una forma de hacerles aparecer de un modo otro, usando las mismas palabras de Shakespeare (muy similar a lo que Curiel nos relata con respecto a las reivindicaciones de la identidad negra). En consecuencia, el asumir el símbolo de Calibán como propio no se efectúa como si fuese una suerte de exaltación de la barbarie, es más bien la desarticulación del binomio civilización-europea y barbarie-americana (de Aby Yala). Una

desarticulación de las coordenadas de sentido en las que se lee y se ha leído el mundo. Una desarticulación que permite ver a Calibán con ojos que mueven las formas aprendidas por los relatos del colonizador, hechos para colonizar, para dominar. El nombre de Calibán y sus palabras funcionan entonces de una manera otra, desajustando ese mapa que antes fijaba a Calibán en la animalidad y servidumbre.

No obstante, no es una reivindicación e interpretación única: el uso de esa figura como símbolo nuestro ciertamente funciona como la interpretación de una partitura en la que las notas están escritas, pero en la que la intérprete puede cambiar los tiempos e introducir pianos y fortes haciendo que la pieza suene de un modo otro.

Así, por ejemplo, John Wain ve en Calibán la denuncia de los pueblos colonizados; dice respecto de él:

produce el patetismo de todos los pueblos explotados, lo cual queda expresado punzantemente al comienzo de una época de colonización europea que duraría trescientos años. Hasta el más ínfimo salvaje desea que lo dejen en paz antes de ser “educado” y obligado a trabajar para otros, y hay una innegable justicia en esta queja de Caliban: “¡Porque yo soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio!”. Próspero responde con la inevitable contestación del colono: Caliban ha adquirido conocimientos e instrucción (aunque recordemos que él ya sabía construir represas para coger pescado y también extraer chufas del suelo como si se tratara del campo inglés). (Wain citado en Fernández Retamar, 1971, p. 32)

El énfasis ya no está en las líneas de Próspero, que señalan un pretendido don en el lenguaje y con él el ingreso a la *civilización*, sino en las de Calibán: “¡Porque yo soy el único súbdito que tenéis, que fui rey propio!”. De esta manera, y con sus palabras (que son las de Shakespeare), se reivindica el lugar de la denuncia y la resistencia a la opresión, al sometimiento esclavo. Se convierte en *nuestro* símbolo, no ya como la bestia sino como la resistencia a la bestialidad o barbarie que vienen del esclavista. De este modo se hace un uso de los trazos del dramaturgo inglés, para devorarlos y hacerlos vida otra.

Así, cuando tomamos el nombre de Calibán —que, recordemos, en Shakespeare no solamente es señal sino también es ya dominación, opresión y esclavitud— y sus palabras, no como nos han sido legados aprenderlos sino justamente torciendo esa mirada y percepción aprendidas, lo hacemos otro nombre y otras palabras, aunque sigan siendo ese nombre y esas palabras. Y aunque continúa siendo en cierta medida el mismo Calibán, dentro de la obra

de Shakespeare, ya no es ese que representaba la bestialidad, es el que indica la barbarie del dominador, de Próspero.

Ya no es civilización-europea vs. barbaridad-americana, porque la barbarie no es un lugar americano, sino que también es signo de aquello que llaman civilización. Son desajustes de los trazados imperantes del sentido, de las quimeras metafísicas que instauran la existencia de un mundo siempre partido en dos con una jerarquía⁵.

Son estos movimientos los que interpreto que nos hablan del funcionamiento de una lógica, aquella de tomar formas —vocablos, instituciones, lógicas— de los grupos opresores o sistemas de opresión, como el patriarcado, el colonialismo, el capitalismo y la heteronormatividad, para devorarlos y regurgitarlos ya otros, hacerlos carne otra, hacerlos una vida otra, para así, quebrarlos.

En otras palabras, una lógica que se mueve en ciertas praxis que toman regímenes de sentido para torcerlos y así quebrarlos. Una lógica que al torcer las instituciones que hacen funcionales las opresiones las perforan. Una lógica que alude así a las luchas que hacen uso de lógicas de trazados imperantes para romperlas. Como aquella praxis revolucionaria de Manuel Quintín Lame, que después de luchar en las montañas estudió abogacía para luchar con las herramientas del amo por el derecho a la tierra de las comunidades indígenas.

Es una lógica que no alude a una forma específica de actuar ni a una definición sustancial, porque es una lógica y no una teoría. Por tanto, no refiere a una materialidad específica o a una opresión determinada, aunque claramente emerge de materialidades singulares e historizadas, de cuerpos que sufren múltiples opresiones. En este sentido, no es necesario que algún conocimiento exclusivo o saber específico motiven o avalen las praxis que nos hablan de una lógica calibana. No está reservado al reino de los sabedores y sabedoras, no apela a los saberes clausurados y clausurantes de los reinos de la academia. Si bien puede nutrirse de ellos, no los necesita.

5 Quisiera anotar que, a partir de esto, Fernández Retamar nos señala que, de la misma manera que sucede con Calibán, sucede con algunos escritores latinoamericanos como él (“ahora mismo que estoy discutiendo con esos colonizadores, ¿de qué otra manera puedo hacerlo sino en una de sus lenguas, que es ya también nuestra lengua, y con tantos de sus instrumentos conceptuales, que también ya son nuestros instrumentos conceptuales?” [1971, p. 22]) y como Martí, aunque en este último de forma más radical. En efecto, así como Calibán usó el lenguaje opresor (y del opresor) para la sublevación, Martí utilizó el lenguaje colonial para señalar los males de la colonia e incitar la revolución. El español, el idioma impuesto, lo hicimos *nuestro* para erigir con él una forma de resistir y, sobre todo, de quebrar la opresión. Para romper los lugares, los nombres, las funciones que desde él se nos imponían, no por fuera del lenguaje, como si fuera una posibilidad, sino desde adentro, torciendo las normas, torciendo lo posible.

Ahora, en el caso específico de Guzmán, tal y como permite ver su relato, las sociedades monterianas, además de realizar acciones directas, hicieron uso de otras herramientas, entre ellas algunas pertenecientes al trazado institucional de la época, como ciertas leyes, para cambiar el balance de poderes.

Recordemos las primeras acciones de la Sociedad Redención de la Mujer, en particular el caso de las personas que iban a prisión por deudas que no tenían y que sucedía por la falta de alfabetización para defenderse de los abusos. La escritura y la lectura del idioma traído por los invasores fue durante mucho tiempo una de las tantas herramientas que mantuvieron la dominación de unos cuerpos sobre otros, que permitieron que la maquinaria funcionara y que se siguieran reproduciendo esas identidades dominantes y dominadas.

Con las palabras de Calibán (de Shakespeare) podemos pensar que esos instrumentos de la dominación, como el idioma español —que se convierte en nuestro por la invasión y la violencia hacia nuestras múltiples lenguas, pero también en la apropiación y renacimientos en nuestros cuerpos y lenguas plurales—, pueden funcionar en contra de la misma dominación. Como sucedió de cierta manera con Calibán, sucedió de forma más radical con las mujeres de la Sociedad, recordemos las palabras de Guzmán: “traiga acá el libro de cuentas, [...] Diez que te di y diez que te voy a dar son tanto, eso era lo que figuraba en los libros esos” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5189).

Tomemos también el caso de las mujeres que no permitieron que las azotaran porque “ellas ya conocían sus derechos” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5189). No sabemos con exactitud cuáles derechos conocían y por tanto defendían; sin embargo, lo que el relato de Guzmán nos permite percibir es que instituciones como los derechos, que pertenecen al sistema de dominación y que dejan a cada quien en su lugar (de opresores/opresoras y oprimidas/oprimidos) para que el mismo sistema siga funcionando, pueden, de hecho, interrumpir el funcionamiento de la máquina.

Es decir, los derechos, como parte de trazados estatales e institucionales que enmarcan y hacen funcionales operativamente la opresión, pudieron emplearse por parte de las mujeres para detener una forma de operar del sistema. Esa práctica de violentar los cuerpos de las mujeres racializadas como estrategia para mantenerlas dóciles, serviles y funcionales dentro del sistema, que seguramente se pensó que estaba avalada por el artículo 16 de la Constitución de 1886, en la que se dispone que las autoridades colombianas protegen la vida, honra y bienes (en ese orden) del Estado y de particulares, pudo ser detenida justamente por las normas que la permitieron. Este complejo juego y despliegue de la lógica calibana entre normativas y usos de ellas se ve mejor en la lucha contra la matrícula.

Como pudimos ver en el primer capítulo, las personas que pertenecían a la Sociedad de Obreros, una vez liberadas de la cárcel, retomaron la lucha por

la tierra con el apoyo del abogado Miguel Pastrana. Esto, sumado al conocimiento de las leyes sobre baldíos, les permitió emprender la lucha “a punta de ley”; dice Guzmán al respecto: “el título [es] del campesino tienen tantos años viviendo ahí y la ley 200 le da derecho de propiedad. Ahora ellos [...] anchaban y metiendo candela y sembraban” (CDROFB/M, caja 15, carpeta 04, folio 5197).

Ahora bien, resonando con lo dicho en el anterior capítulo, esa puesta en marcha de la lógica calibana por parte de la Sociedad de Obreros nos habla también de la posibilidad de usar otras redes más allá de las convocadas por las identidades oprimidas. En su caso, se trató del conocimiento de las leyes que presuponía la capacidad de poder acceder a saberes solo disponibles para aquellos que tuvieran los medios económicos; es decir, los poderosos. Este mecanismo fue erosionado por las redes interclase que, por el llamado solidario desde lo que hoy en día llamamos la izquierda, permitieron que se dieran esos apoyos por parte de miembros de la clase poderosa. Este juego inesperado por parte de las personas desposeídas permitió que ellas contaran con los saberes necesarios para ser reconocidos en el juego institucional de las titulaciones de tierra. Usaron, de una forma novedosa, las herramientas del amo para efectuar una fuga dentro del sistema de dominación.

Así, la puesta en marcha de esa lógica permitió fugas y transformaciones y que la existencia para Guzmán y para otros campesinos, durante un tiempo, fuera más llevadera, pues, como se mencionó, lograron las titulaciones. Torciendo las leyes que en principio habían sido establecidas para su opresión, lograron hacerse a las tierras que habían ocupado durante años.

Sin embargo, en este punto me parece importante señalar los límites de esta lógica calibana. Trabajar dentro del trazado institucional implica, en cierta medida, no luchar por fuera de este. En ese sentido no se trata de acciones “por fuera” de las leyes, mismas que avalan y permiten la existencia de los sistemas de opresión.

Esto, en el caso de Guzmán y de otros campesinos, en el largo plazo, y, de cierta forma, trágica, trajo más empobrecimiento y persecución. Como lo deja ver el relato de Guzmán, durante La Violencia sufrieron persecuciones. Los campesinos fueron perseguidos por la Policía chulavita y luego por los militares; finalmente les quitaron sus tierras y erosionaron la organización. Es en particular dramático el caso de Guzmán, que casi fue quemada viva. Trágico fin de aquellos gloriosos años veinte.

Esto podría llevarnos a inferir que seguir reiterando los mapas de los amos, aun con nuevas coordenadas, que podrían recordarnos la deformidad de la mimesis paródica, nos sigue dejando clavadas en la reproducción del mundo de los amos. Seguir en los trazados continúa siendo el intento de destruir la casa del amo con las herramientas del amo. En esa medida, podría incluso interpretarse como una prima de la lógica reformista.

Sin embargo, y tensando un hilo con las palabras de la introducción, esa lectura, aunque válida en la medida en que ve y tiene presentes los límites de esa puesta en marcha de la lógica calibana, pierde de vista una potencia que se anuncia en el aforismo aymara que tantas veces ha reiterado Silvia Rivera Cusicanqui (2018) y que ya he invocado aquí: “Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani”, que puede traducirse como “mirando el pasado para caminar por el presente y el futuro”, aunque hay otras traducciones, por ejemplo: “que el pasado sea futuro depende de cómo caminemos el presente” o “futuro pasado, caminando tenemos que mirar para poder andar” (2018, p. 189). Y a pesar de que tenga múltiples traducciones, y por tanto interpretaciones, en términos generales indica no solo la compleja relación entre el pasado, presente y futuro, sino que también nos habla de una temporalidad otra, diferente a la lineal.

Rivera, en particular, interpreta este aforismo en términos de que el pasado está por delante de nosotras y nosotros, y el futuro, desconocido, siempre en la espalda, hacia atrás, por lo que cuando caminamos hacia delante, caminamos hacia el pasado que conocemos y nos enseña.

El pasado por delante, porque a pesar de la aprendida temporalidad lineal, el anacronismo que constituye emplazar el pasado por delante, en lugar del futuro, es justo lo que la lógica calibana desplegada por Guzmán y los miembros de las sociedades monterianas, pese a las limitaciones, parece también haber hecho posible: que al habitar el pasado lleno de lo imposible/posible, se habite de una forma creativa/renovadora el futuro también lleno de lo posible/imposible (Rivera Cusicanqui, 2018). Un anacronismo que a la vez es la seña de un sincronismo: del pasado, presente y futuro. Todos los tiempos en uno.

Ahora bien, esto me permite pensar en la potencia de esta lógica calibana en dos sentidos. Primero, desde el suceso mismo o en la vida misma de quienes la pusieron en movimiento y conectado con este, y en un segundo sentido, desde aquellos que la recibimos como ofrenda de vida para una vida otra. Pienso esto inspirada en parte por las elaboraciones de Arendt sobre la historia y en parte por las palabras del pensador y activista indígena norteamericano Nick Estes.

Quisiera detenerme en el primero y para esto quisiera convocar las palabras de Estes (2019), en su libro sobre la resistencia de Standing Rock, del pueblo lakota en Estados Unidos. Estes, al hablar específicamente sobre la llamada Ghost Dance, a finales del siglo XIX, sostiene que ese tipo de resistencia es como el trabajo del topo al que se refería Marx; dice:

Karl Marx explicó la naturaleza de las revoluciones por medio de la figura del topo, que excava a través de la historia, construye túneles elaborados y se prepara para emerger de nuevo. Los momentos más dramáticos llegan cuando el topo irrumpe en la superficie: revolución. Pero la revolución es un mero momento dentro del movimiento más

largo de la historia. El topo es fácilmente derrotado en la superficie por las fuerzas contrarrevolucionarias si no ha preparado de forma adecuada sus espacios subterráneos, que le brindan refugio y seguridad; incluso cuando se vuelve a poner bajo tierra, el topo no detiene su trabajo. (Estes, 2019, p. 18, traducción propia)

En esa medida, poner en movimiento la lógica calibana puede leerse también como una suerte de preparación o antesala de lo que pueda ser una transformación mayor, pues la puesta en movimiento puede ser, en cierta medida, la construcción de túneles, de espacios subterráneos. Pero su fuerza reposa en que posibilitan y mantienen viva la fuerza colectiva de pensar que otro mundo es posible: “Oculto a la vista de los forasteros, este constante hacer túneles, conspirar, planificar, cosechar, recordar y conspirar por la libertad —la fe colectiva de que otro mundo es posible— es el aspecto más importante del trabajo revolucionario” (Estes, 2018, p. 19, traducción propia).

Por ello esto está profundamente conectado con la segunda potencia que encuentro en la lógica calibana, aquella que se pone en movimiento cuando narramos, cuando contamos de nuevo aquellas acciones.

Pensemos en el caso particular de volver a hacer sonar las gestas de Juana Julia Guzmán y de las organizaciones obreras, que sonaron primero en su tiempo y luego en los años setenta, con el trabajo de la Fundación del Caribe.

En primera instancia, esto se podría considerar, de cierta forma, una opción insurgente, como lo ha señalado Castriela Hernández (2018) al narrar la historia de las mujeres negras en una rehistorización del colonialismo. Aunque diferente, tiene el espíritu de la insurgencia que invoca Hernández, en la medida en que es un recordar algo que fue vetado de la memoria y de la historia oficial.

Constituye una suerte de levantamiento, que permite abrir las puertas a otros presentes, pasados y futuros, como una rebelión conjugada en el presente que es pasado y futuro (siguiendo el aforismo aymara) para otros tiempos en-común, porque entraña la polifonía que “lejos de ser solo una candencia o respiración individual emanada del talento narrativo de una sola persona, plasma a la vez un hecho colectivo” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 24).

Todo ello sabiendo y acogiendo el hecho de que el ejercicio de recordar no es aséptico ni libre de glorias y de culpas.

En segunda instancia, y siguiendo en cierta medida a Arendt, este hacer sonar de nuevo esa potencia pasada puede tener una potencia para la acción: la narración de un caso de una lucha particular pasada puede alimentar las luchas presentes. Para explicar mejor quisiera invocar las palabras de Birulés sobre la influencia de Dinesen en Arendt.

Birulés, al relatarnos la afición o personal filiación de Arendt respecto de la escritora danesa Isak Dinesen, retoma un breve relato de esta llamado *The*

Diver (en donde está la afirmación de que el hombre está entre el pasado y el futuro). El relato trata sobre un buscador de perlas: un hombre, arrojado a convertirse en buscador, descubre en los parajes submarinos no solo perlas sino varios secretos. Por ejemplo, que los peces, a diferencia de los humanos y de las aves y otros seres vivos, no corren *riesgo* alguno, “[p]orque nuestro cambio de lugar en la existencia nunca crea, ni deja tras de sí, lo que el hombre llama un camino, fenómeno sobre el cual —en realidad no es fenómeno sino una ilusión— desperdiciará inexplicables y apasionadas deliberaciones” (Dinesen, citado en Birulés, 2009, p. 10, traducción propia).

Este buscador se convierte entonces en un *rescatista* de secretos-tesoros escondidos en las profundidades del mar, que aparecen para permitirle ver con otros ojos la vida humana. Un proceder que justamente es una invitación a ir tras las creaciones humanas, tras los caminos humanos.

El asunto más llamativo de esta lectura de Birulés es que pone de manifiesto que el proceder de Arendt se asemeja al de aquel rescatista de perlas que puede dar claves para la existencia humana, más específicamente, para el actuar. En esa medida, el movimiento narrativo y exploratorio de Arendt, al dirigirse sobre particulares, se convierte en una forma por medio de la cual rescata, hace *aparecer* un fenómeno político, una acción humana particular, pero con toda su fragilidad. Una rescatista de aquellas brillanteces que, en la solidificación de un relato totalizante y unificador, pueden quedar olvidadas.

Así, pues, esa potencia que existe en la narración de las gestas de las sociedades monterianas en la voz de Juana Julia Guzmán puede, en alguna medida, alimentar nuestras luchas feministas presentes.

Y este justamente era mi propósito con este trabajo. Más allá de mi que-hacer académico, y más allá del hecho de que se enmarca en unas disposiciones institucionales, mi principal interés era hacer sonar de nuevo la vida de Guzmán y de las organizaciones monterianas para recordar y hacer nuestro de un modo otro el pasado, para nutrirnos en el presente (intentando también desandar la idea lineal de tiempo).

Un breve cierre

LA INVESTIGACIÓN QUE pude adelantar, consignada en las anteriores páginas, nació de un sentimiento muy concreto: la rabia. Rabia de sentirme por fuera, o mejor aún, expulsada de ese feminismo hegemónico; aquel que circulaba con mayor fuerza en Colombia antes de la pandemia.

Como ya he dicho en otra parte (Patiño, 2021a), mi feminismo no nació de haber leído el canon feminista sino de mi madre y de mi abuela, con todas sus contradicciones, quienes, además, no conocen ni una palabra de dicho canon. Haber leído a Simone de Beauvoir y Virginia Woolf, las únicas canónicas a las que me acerqué, me confirmó la sospecha de que ese feminismo me expulsaba. Y esa expulsión se hacía muy concreta cuando me encontraba con las palabras de las feministas más mediáticas, como Catalina Ruiz Navarro (2017).

Reclamar a Guzmán como pionera del feminismo en Colombia, con su feminismo que nace de la experiencia, que se da en comunidad, que no circula exclusivamente alrededor de las demandas circunscritas al género, que acuerpa y que es Calibán, fue una forma creadora de encauzar esa rabia. Gesto que no solamente me dio un hogar feminista sino también grandes satisfacciones al haber usado la oportunidad de realizar estudios doctorales acogiendo el llamado hecho desde el movimiento amplio: el llamado a reivindicar a Guzmán como pionera feminista.

Aunque también supuso acoger otro llamado, el de feministas latinoamericanas, como Ochy Curiel, Yuderkis Espinosa y Adriana Guzmán, y de feministas afroestadounidenses. Aquel de dejar esa práctica de leernos a nosotras y a nuestros movimientos a través del lente del feminismo hegemónico eurocentrado y más bien reivindicar un feminismo otro, nacido de nuestras materialidades concretas, de nuestras luchas, de nuestros territorios.

Creo entonces que esta investigación puede tener diversos significados en términos personales y sobre todo en términos políticos, de los cuales quisiera señalar tres.

Primero, supuso darnos como ancestrales de nuestras luchas feministas a Guzmán. Una mujer racializada, en un territorio que se ha empeñado en borrar a la población indígena y afrodescendiente (como sabiamente lo señaló el antropólogo Peter Wade hace casi dos décadas¹). Una mujer que no pertenecía a la élite letrada, y que, aun así, por el azar de haber sido casi adoptada por sus padrinos, pudo aprender a leer. Una mujer compleja, que lejos de entrar en un santoral de mujeres colombianas nos invita a habitar y transformar el movimiento feminista. A transformarlo para que este deje de circular solamente alrededor de las demandas que se dan por el género y pueda acuerpar otras luchas.

En segundo lugar, al impugnar los relatos hegemónicos sobre el nacimiento del movimiento feminista en Colombia, se abre la posibilidad de pensar el sujeto feminista en nuestro territorio ya no solo como aquel que lucha por los llamados derechos políticos de las mujeres sino como un sujeto que se hace conforme las luchas se van anudando. Me explico, en lugar de pensarlo como un sujeto previamente existente (mujeres que luchan por acceder a posiciones que históricamente han estado en manos de hombres o que luchan por la libertad de los cuerpos de las mujeres) es un sujeto que se hace a sí mismo en las luchas que decide llevar, o incluso acuerpar. En esa medida, ese sujeto puede pensarse como aquel que lucha por el derecho al aborto, pero al mismo tiempo como aquel que lucha contra el racismo estructural, el militarismo, entre otros.

En tercer lugar, es una suerte de ejercicio de memoria histórica construido desde una reivindicación nacida del movimiento social amplio y que tiene como objetivo concreto nutrirlo. En esa medida, es una herramienta para poner en marcha el aforismo aymara que impele a poner por delante el pasado para aprender de él. Porque la lucha viene larga, viene de atrás, desde tiempos anteriores a las configuraciones de sentido actuales. Una lucha larga que nos acoge, pero también nos enseña. Y porque si bien la novedad es potente en términos de transformaciones de lo común, las reiteraciones, que no son solo repeticiones, son potentes y pueden generar otras mil transformaciones. Como dije, los usos de símbolos viejos con coordenadas nuevas invitan a desplegar nuevas fuerzas y otras potencias para moverse de otro modo.

Ahora, a pesar de considerar que esta investigación tiene una relevancia política y, en ese sentido, es un avance para nuestras luchas feministas,

1 “La imagen oficial de Colombia es la de una democracia racial, e incluso, en la nueva Constitución de 1991, la de una sociedad pluriétnica, pero debajo, o mejor, paralelo e integrado a esta imagen, hay un orden social penetrante, aparentemente manifiesto, en el cual Colombia es una nación mestiza que gradualmente está borrando lo negro (y lo indígena) de su panorama” (Wade, 1997, p. 25).

y aunque significa en cierto sentido haber cumplido una tarea, nos muestra también que nos queda una labor enorme para el futuro.

Contar esa historia otra del feminismo en Colombia es una labor de grandes dimensiones todavía por acometer, pues supone replantearnos la historia que se ha contado del nacimiento del movimiento feminista en Colombia, de tal suerte que Ofelia Uribe de Acosta ya no sea el pilar de dicho movimiento sino uno más dentro de otros tantos referentes y pilares del movimiento feminista. Supone, por ello, seguir ampliando la noción de feminismo en Colombia, de tal manera que por este movimiento se entienda una lucha que reivindica más que el acceso a los llamados derechos políticos por parte de las mujeres.

Esto me lleva a preguntarme por qué, a pesar de lo problemático de las narraciones sobre la génesis del feminismo en Colombia, no hay más trabajos que arrebaten el protagonismo que tienen esas narraciones, que las cuestionen; por qué no hay más investigaciones que reivindiquen a otras “lideresas” como pioneras feministas.

Sin duda hay lugares políticos llenos de experiencias potentes que están disponibles para ser explorados en esos términos. Pienso en particular en dos. El primero, en los sindicatos (aunque acabados) de los gloriosos años veinte. Allí hay un campo por explorar por parte de los feminismos materialistas (no teóricos) de nuestro territorio. El segundo, en el movimiento campesino, necesario en este país eminentemente rural con un movimiento campesino fuerte.

Y acá quisiera resolver un asunto que pareciera haber quedado en suspenso para algunas lectoras y lectores. Dado que Guzmán asumió la identidad campesina para luchar junto con las personas del movimiento campesino, para algunas personas el feminismo de Guzmán podría considerarse una representación del feminismo campesino. La pregunta que surge entonces es: ¿por qué omitir la literatura latinoamericana de feminismo campesino?

Como dije en la introducción, el corazón de esta investigación empezó a latir por saber sobre el feminismo de Guzmán, al descubrir que era una figura compleja, es decir, no llana, y no simple, no proletaria, no campesina sin más. Este rasgo de su feminismo fue el que decidí explorar, consciente de que me decantaba por una opción diferente a aquella de verla y leerla desde el lente del feminismo campesino.

Esta decisión no se derivó únicamente de una voluntad soberana (la mía): me fue impuesta en cierta manera. Me explico: por un lado, el hallazgo de esa otra Guzmán por medio de sus propias palabras me hizo ver que aquella mujer, más allá de ser representante de un grupo social, más allá de detentar una única identidad, era una mujer compleja que tomó decisiones políticas difíciles, incluso en contra de su beneficio personal. Si bien Guzmán arropó la identidad campesina, esa identidad no fue una constante ni fue permanente

a lo largo de su vida. Por esto, hay en su propia vida una invitación a pensar su feminismo más allá de lo circunscrito a esa identidad.

Por otro lado, hallar en el archivo a esa otra Guzmán (diferente a la de Fals Borda), me mostró que, de su vida como campesina, de ese acuerpamiento de la lucha campesina, había más bien poca información. Por sus propias palabras (que, recordemos, responden a preguntas hechas por la Fundación del Caribe) se sabe que estuvo en la cárcel por el montaje judicial en contra del movimiento campesino al que pertenecía. También se sabe que bastantes años después de esto fue perseguida en la época de La Violencia. Pero hay vacíos enormes respecto de lo que habría sido su vida al mando de la organización, lo cual sucedió una vez lograda la titulación de la tierra y una vez expulsado Vicente Adamo. Además, como mencioné, fue obligada a abandonar el campo en dos oportunidades. La primera, durante La Violencia, y la segunda, por una tragedia familiar en su pequeño terreno, que la obligó a regresar a la ciudad, donde vivió hasta el fin de sus días.

Por ello la voluntad se fue tensando para pensar creativamente con esos hallazgos.

Ahora bien, llegada a este punto y con el ánimo de cerrar, pero también de abrir caminos, quisiera dejar enunciado un asunto clave para el feminismo, muy importante para mí como filósofa mestiza. Y para ello quisiera retomar de nuevo la experiencia de Lorena Cabnal con la Red de Sanadoras Ancestrales y su noción de sanación.

Para ellas, la *sanación* es un camino cósmico político para esos cuerpos en lucha; cuerpos empobrecidos, violentados y oprimidos por el sistema heteropatriarcal colonial y racista. Esta posición política es central para la Red de Sanadoras, aunque inicialmente nacieron como feministas comunitarias territoriales.

En efecto, desde los inicios del feminismo comunitario territorial del que hablé antes y del que forma parte Lorena Cabnal, la defensa del territorio cuerpo-tierra fue una de sus banderas; sin embargo, el camino de sanación, según cuenta Cabnal, no fue central (Cabnal, citada en Mayorga, 2020). Tanto Cabnal como Elizeth Us Tum, una de las integrantes del grupo de mujeres feministas comunitarias, habían sentido en sus cuerpos la enfermedad y habían visto la incoherencia con los procesos de luchas feministas. Dice Cabnal, recogiendo las palabras críticas de Us Tum: “Mira cómo estoy muriendo; cómo acaban nuestros cuerpos. Que incoherentes somos” (Cabnal, citada en Mayorga, 2020).

Una incoherencia feminista porque, según Cabnal, entregaban los cuerpos a las luchas, pero no llevaban a cabo procesos de sanación de su territorio cuerpo-tierra, sanación de esas formas incorporadas de sentir y vivir las relaciones de vida (Cabnal, 2018). Dice Cabnal: queríamos “cambiar el mundo,

el sistema patriarcal, pero —acá— nuestros cuerpos [estaban] enajenados políticamente de las sanaciones ancestrales que sostienen los cuerpos ante las resistencias” (Cabnal, citada en Mayorga, 2020).

En la coyuntura de la enfermedad de Elizeth Us Tum, las feministas dieron un giro. Us Tum, con 36 años y una lucha política larga, estaba muriendo, y mientras lo hacía sus compañeras decidieron acompañar su camino de regreso a la tierra. En ese momento y con/bajo la Red “acordaron organizar a las mujeres para acuerparse ante las enfermedades, las tristezas, la estigmatización y los desplazamientos que vivían junto a sus familias como efecto de la criminalización y judicialización de sus acciones en defensa de su cuerpo y de la tierra” (Cabnal, 2018). Así nació la Red de Sanadoras Ancestrales y con ella el distanciamiento de Lorena de los espacios feministas urbanos para fortalecer la espiritualidad (Cabnal, citada en Mayorga, 2020).

Cabnal, retomando los conocimientos de su madre y de su abuela materna, hierberas tradicionales², y los saberes de las mujeres comadronas y contadoras del tiempo (hacedoras calendáricas mayas), emprendió entonces junto a otras mujeres un nuevo camino en el feminismo comunitario territorial: aquel de la sanación como un acto personal y político.

Esta posición cósmico-política, como la llama Cabnal, parecería aludir a un proceso en el que se acoge una de las consignas más famosas de cierto feminismo blanco, en el que se reivindica que lo personal es también político, a lo que Lorena ya se ha sumado en algunas ocasiones (véase, por ejemplo, Cabnal, citada en Mayorga, 2010).

Sin embargo, la principal diferencia radica en lo que *es* y *hace* la Red de Sanadoras Ancestrales: son y actúan en, desde y por la red, por la comunidad (igual que en el feminismo comunitario territorial). Así, la impronta comunitaria más bien acoge disolviendo la afirmación de que lo personal es político, pues, desde la perspectiva de las sanadoras, lo político es personal pero no en individualidad. En este contexto lo personal no alude a una experiencia de individualidad soberana (ilustrada), sino a un personal que también es impersonal, en tanto parte de una red de existencias humanas y no humanas, incluyendo las planetarias.

En ese sentido y volviendo la mirada también sobre mí y estas palabras habitadas, siento que un paso necesario para el feminismo y las luchas políticas será aquel de encontrar e imaginar caminos nuevos de sanación, que no tienen que ser la apropiación —por lo demás problemática— de los caminos de la Red de Sanadoras Ancestrales, sino otros que restauren, que reparen colectivamente el tejido.

2 En Colombia se les conoce como yerbateras.

Para mí, este ejercicio de investigación lo fue. Justamente porque la reivindicación de un lugar *otro* para mí dentro de la academia filosófica a la que pertenezco implicó saberme parte de la comunidad en extenso y conocer mi rol en el entramado de opresiones. Porque me dio una forma de sanarme las heridas de esa academia filosófica (véase Patiño, 2021a), pensando más allá de mi caso singular; sanando pero no borrando.

Y creo que, en todo caso, esta reivindicación teórica de Guzmán como pionera feminista en nuestro territorio también es una forma de sanar. De sanarnos en las historias que escogemos como nuestras.

Cierro entonces con mi corazón lleno de gratitud, por la sanación, por poder nombrar las heridas, por poder anudarlas en algo creativo y creador. Cierro con mi corazón lleno de gratitud hacia aquellas curanderas, aquellas ancestras que me permitieron, parafraseando a Lorena Cabnal, recuperar la alegría sin perder la indignación.

Agradecimientos

ESTE LIBRO, QUE es el resultado de mi investigación doctoral, tiene como horizonte la perspectiva política y feminista legada por Lorena Cabnal y Ochy Curiel. Gracias infinitas a ellas por el ejemplo que enseña, por la radicalidad de sus posiciones, por la firmeza y la generosidad en todas y cada una de sus luchas, que son muchas.

Quiero agradecer también a mi comunidad feminista. Primero, a todas mis ancestras, a las luchadoras anónimas cuyas glorias no reposan en haberse hecho a un nombre sino en la construcción de nuestra historia de múltiples resistencias. En segundo lugar, a Las Tremendas, por la calle, los tambores, las arengas, los gritos, los encuentros; por convocarme en la lucha antirracista, antipatriarcal, antimilitarista y anticapitalista. En tercer lugar, a las Curanderas (y acá un abrazo al infinito a Diana Peláez, q. e. p. d.), porque cada una de ellas, a su manera, me curandó, me sanó creativamente alguna de las heridas de la academia y me llevó por otros caminos que permitieron esta investigación.

Agradezco también a mi comunidad primera, a mi refugio. A mi madre Lucy, a mi abuela María Agustina (Anita), a mi hermana Rosana, a mis sobrinas Anita e Isita. Ellas, mi red primaria de afectos; mi primera comunidad, donde aprendí el amor y la necesidad de sentirme y ser en esa otra comunidad amplia. A Marina Goavita, por la fuerza y el ejemplo. A mi compañero Eric, gracias a su amor y constancia. Gracias por nuestras conversaciones, nuestros debates nutridos, nuestro activismo compartido y el no compartido; por el apoyo total en mis devenires y transformaciones, ¡por invitarme a otras transformaciones!, y claro, por ser siempre mi lector primero. A mis grandes amigas Ana Amaya y Alejandra Martínez por acompañarme y darme luz en los momentos más difíciles del proceso de investigación; por llenarme de confianza y animar mi rabia. A mis otras amigas Julie Torres, Emilse Galvis, Christian Fajardo y David Rey por la amistad de siempre. Gracias a Ruth Thomas y Marvin Schwartz por acogerme en su familia, en su casa. El cariño y la generosidad que me dieron fueron claves para mí y para culminar esta investigación con esa otra vida ya latiendo en mí.

Agradezco inmensamente a mi comunidad académica sin la cual la investigación que da vida a este libro no hubiera podido ser. En primer lugar, a Juan Ricardo Aparicio, director principal de mi tesis doctoral. Por acogerme, por su confianza, por su apañe a una academia disidente, rabiosa y (aunque suene contradictorio) decolonial. Gracias por permitirme vivir la horizontalidad en la academia y los gozos de alumbrar ideas en ella. Gracias también a todas y cada una de quienes estuvieron en el coloquio de tesis dirigidas por Juan Ricardo, quienes leyeron partes de esta investigación y me nutrieron con sus perspectivas.

Un agradecimiento especial a la profesora Joanne Rappaport, quien, generosamente, me compartió el trabajo de archivo que llevó a cabo en el Centro de Documentación Regional Orlando Fals Borda de Montería, así como su libro recién publicado en la versión borrador. Sin ese gesto de genuina voluntad de construir comunidad en la academia esta investigación tampoco hubiera podido ser.

Y en esta comunidad académica debo agradecer a dos personas que de formas diversas me dieron el impulso necesario para que la investigación viera luz en forma de libro. En primer lugar, a la profesora Tania Gentic, quien, generosamente, accedió a dirigir mi trabajo durante mi tiempo en Estados Unidos como becaria Fulbright. Su calidez en sus comentarios hacia mi trabajo siempre quedará marcada en mi memoria y mi futuro como académica. En segundo lugar, a Lina Álvarez, su generosa retroalimentación en dos tiempos diferentes del proceso creativo-investigativo, sumado a su calidez y apertura a lo nuevo y diferente, me abrieron el camino que hoy celebro con el alumbramiento de este libro.

Y en la comunidad amplia, quiero agradecer especialmente a Víctor Negrete por el tiempo dedicado a mis preguntas sobre Juana Julia Guzmán y aquellos gloriosos años veinte, y por el trabajo realizado con la Fundación del Caribe y la Fundación del Sinú. Gracias también por facilitarme el libro *Origen de las luchas agrarias en Córdoba*, de donde pude obtener valiosísima información para esta investigación. Agradezco también inmensamente a Diana Carmona, jefe cultural del Banco de la República, sucursal Montería, por facilitarme otros documentos del archivo Orlando Fals Borda que reposan en esa sede.

Gracias también a Diana Cabra, a Gabriela Ardila y las historiadoras del grupo Memoria y Palabra, a Oscar Vargas, a Juan Camilo Díaz, a Andrés Caro, a Juan José Mariño y a Rodrigo (el gran librero) por compartir generosamente su conocimiento, su trabajo; gracias por su ser puente de diferentes maneras.

También quisiera agradecer a Antonio Amador y a la Cofradía Corozalera, que con amplitud me dieron su tiempo y compartieron conmigo su investigación para poder desentrañar un poco más sobre la vida de Juana Julia en Corozal durante las primeras décadas de su vida.

Para cerrar, agradezco a Colciencias, que financió casi la totalidad de mis estudios doctorales, y a la comisión Fulbright Colombia, que financió mi estancia doctoral en Estados Unidos. Y, por supuesto, mi agradecimiento sincero a la Universidad de los Andes. En primer lugar, un agradecimiento al departamento de Filosofía, a Tomás Barrero, Laura Quintana, Allison Wolf, Sylvia Chaves y Ximena Obando. En segundo lugar, un agradecimiento especial a las personas que desde la Facultad de Ciencias Humanas gestaron el proceso editorial de este libro: a Emilia Cedercreutz-Martínez y Natalia Ceballos. Y, por último, gracias a las personas que conforman Ediciones Uniandes; gracias por el trabajo y el apoyo irrestricto a la novedad que se presenta en estas páginas, en particular a Adriana Delgado, Josefina Marambio y Julián Cortés, y a las personas desconocidas cuyo trabajo material crea este libro: correctoras de estilo, diagramadoras, diseñadoras, impresoras, entre otras.

Bibliografía

- AGN (Archivo General de la Nación). Fondo del Ministerio de Relaciones Exteriores.
- Alarcón, D. (Anfitrión). (2018, mayo). *Noemí* [episodio de podcast de Spotify]. Radio Ambulante. https://open.spotify.com/episode/2CJLQ5ExPSAM-v1rlxlNeDc?si=M4IT_5e0T3aaHDOqqxzj7A
- Alarcón Meneses, L. A. (2011). Educación, nación y ciudadanía en el Caribe colombiano durante el periodo federal 1857-1886. *Historia de la Educación*, 32, 483-489. <https://revistas.usal.es/tres/index.php/0212-0267/article/view/11328>
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands: la frontera. The New Mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Arendt, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt.
- Arendt, H. (1974). *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman*. Library of Congress.
- Arendt, H. (1997). *Qué es la política*. Paidós.
- Arendt, H. (2009). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa.
- Arendt, H. (2012). *La condición humana*. Paidós Surcos.
- Aristóteles (1999). *Poética*. Gredos.
- Baehr, A. R. (2020, 31 de diciembre). Liberal Feminism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/feminism-liberal/>
- Banrepcultural (2019, 12 de abril). *Tierra de/por medio: cinco obras icónicas del arte colombiano en el MAMU* [video de Youtube]. https://www.youtube.com/watch?v=pYoZB_yqBKM
- Barber, K. (2019, 23 de octubre). Si los pueblos indígenas no se autorregularan, ya no existirían. *Pikara Magazine*. <https://www.pikaramagazine.com/2019/10/los-pueblos-indigenas-no-se-autoregularan-ya-no-existirian/>

- Beltrán Pineda, A. (2020). Feminismo y socialismo en los albores del siglo xx. *Revista Clepsydra*, 19, 109-134. https://riull.ull.es/xmlui/bitstream/handle/915/21900/CL_19_%282020%29_06.pdf?sequence=1
- Beverly, J. (1991). *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. Duke University Press Books.
- Birulés, F. (2009, 15 de septiembre). Contingency, History and Narration in Hannah Arendt. *HannahArendt.net*. <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/149/o?source=/index.php/han/article/view/149/o>
- Brown, M. (2020, 11 de junio). Fact Check: Bill Gates Has Given Over \$50 Billion to Charitable Causes over Career. *USA Today*. <https://www.usatoday.com/story/news/factcheck/2020/06/11/fact-check-bill-gates-has-given-over-50-billion-charitable-causes/3169864001/>
- Caballero, A. (2016). *Historia de Colombia y sus oligarquías (1498-2017)*. Ministerio de Cultura y Biblioteca Nacional de Colombia.
- Cabnal, L. (2015, 23 de junio). *Ciclo sobre género y desarrollo: "Voces feministas desde el sur"*. Ponente: Lorena Cabnal 1/2 [video de YouTube]. Cicode UGR. <https://www.youtube.com/watch?v=vVYrkwo4r6g&t=1956s>
- Cabnal, L. (2018, 10 de enero). TZK'AT, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*. <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10247>
- Cabnal, L. (2019, 9 de octubre). *Lorena Cabnal: sanar de la violencia* [video de Youtube]. DW Pía Castro. <https://www.youtube.com/watch?v=U3zVvCa-fBr&t=564s>
- Cacopardo, A. (2018). Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible: entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. *Andamios*, 15(37), 179-193. <https://www.redalyc.org/journal/628/62857534008/html/>
- Cappelletti, Á. (1994). Introducción. En Aristóteles, *Poética*. Monte Ávila Editores.
- Carneiro, S. (2005). Ennegrecer al feminismo: la situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género. *Nouvelles questions féministes*, 21-26.
- Carrillo Hinojosa, F. (2021). Juana Julia Guzmán una gran líder del siglo. *Prensa bolivariana*. <https://prensabolivariana.org/2021/12/13/juana-julia-guzman-una-gran-lider-del-siglo-pasado/>
- CDROFB/M (Centro de Documentación Regional Orlando Fals Borda, del Banco de la República, Montería, Córdoba). Colección Orlando Fals Borda.
- Celis González, L. (2018). *Luchas campesinas en Colombia (1970-2016): resistencias y sueños*. Desde Abajo.

- Centro de Estudios Agrarios de Sucre (1987). *Violencia y tabaco: el caso de Sucre*. Centro de Estudios Agrarios de Sucre.
- Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular (2011). *Pasado y presente del anarquismo y del anarcosindicalismo en Colombia*. Libros de Anarres.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Ediciones Akal.
- Chalarka, U. (1985a). El Boche: campesino rebelde del Sinú. En Fundación del Sinú (Ed.), *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica* (pp. 46-64). Fundación del Sinú.
- Chalarka, U. (1985b). Lomagrande: el baluarte del Sinú. En Fundación del Sinú (Ed.), *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica* (pp. 5-25). Fundación del Sinú.
- Colectiva Juana Julia Guzmán (2011, febrero). Nosotras. *Colectiva Juana Julia Guzmán*. <http://las-juanas.blogspot.com/p/acerca-de-nosotras.html>
- Colmenares, G. (1989). Ospina y Abadía: la política en el decenio de los veinte. En Á. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva Historia de Colombia* (tomo III, pp. 243-268). Planeta.
- Contagio Radio (2017, 7 de marzo). Así ha avanzado la lucha feminista en Colombia. *Archivo Contagio Radio*. <https://archivo.contagioradio.com/asi-ha-avanzado-la-lucha-feminista-colombia.html> [enlace ya no disponible]
- Cooper, B. C. (2017). *Beyond Respectability*. University of Illinois Press.
- Cosme Puntie, C. L. (2018). Introducción. En A. Vergara Figuera y C. L. Cosme Puntiel (Eds.), *Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800* (pp. 21-27). Universidad Icesi.
- Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras. *Otras Miradas*, 96-113.
- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto "Mujeres". En M. L. Femenías, *Perfiles del feminismo iberoamericano*, vol. III. Catálogos.
- Curiel, O. (2021, 22 de diciembre). "Arte y estética, una perspectiva decolonial". *Diálogo con: Ochy Curiel* [video de Youtube]. Culturas UNEARTE. <https://www.youtube.com/watch?v=hxNdt9fMSmA&t=3849s>
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Ediciones Akal.
- Díaz Moya, J. C. (2019). *Sociedades de Obreros y Artesanos de Montería: identidad y acción colectiva de la población rural en el valle del Sinú, 1870-1925* [tesis de maestría inédita]. Pontificia Universidad Javeriana. <https://tinyurl.com/mwr8e43d>
- Díaz Susa, D. (2002). Situación de la mujer rural colombiana. *Cuadernos Tierra y Justicia*, (9).

- Díaz Susa, D. (2021). Guzmán, Juana Julia. *Diccionario biográfico de las izquierdas latinoamericanas*. <http://diccionario.cedinci.org/guzman-juana-julia/>
- Espinosa, Y. (2019). Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad. En X. Leyva Solano y R. Icaza (Coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias* (pp. 273-296). Clacso.
- Estallido Feminista (2021). *Semanario Voz*. <http://semanariovoz.com/estallido-feminista/>
- Estes, N. (2019). *Our History is the Future*. Verso.
- Exbrayat, J. (1971). *Historia de Montería*. Talleres de la Imprenta Departamental de Córdoba.
- Fals Borda, O. (1976). *Capitalismo, hacienda y poblamiento en la Costa Atlántica*. Punta de Lanza.
- Fals Borda, O. (1987). *Historia doble de la Costa: retorno a la tierra*. Carlos Valencia Editores.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja*. Traficantes de Sueños.
- Feliciano Acero, M. P., Vargas Silva, M., Farfán Trujillo, P. A. y Montenegro Almeida, L. C. (2022). *Criminalización de la defensa de los derechos humanos en Colombia: 2019-2 a 2021*. Comité de Solidaridad con Presos Políticos. <https://cspp.org.co/sites/default/files/Informe%20CRIMINALIZACION%CC%8iN%20DEFENSA%20DDHH%202021%20-%20CSPP.pdf>
- Fernández Retamar, R. (1971). *Calibán*. Casa de las Américas.
- Flórez Pinzón, M. (2011). Anarquismo y anarcosindicalismo en Colombia antes de 1924. En Centro de Investigación Libertaria y Educación Popular (Ed.), *Pasado y presente del anarquismo y del anarcosindicalismo en Colombia* (pp. 35-58). Libros de Anarres.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos.
- Friedan, B. (2016). *La mística de la feminidad*. Ediciones Cátedra.
- Gargallo, F. (2015). *Feminismos desde Abya Yala*. Ediciones Desde Abajo.
- Garzón Vargas, R. (2019, diciembre). Juana Julia Guzmán. *Banrepcultura: La Enciclopedia*. https://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Juana_Julia_Guzmán
- González Barona, E. C. (2018). La defensa de una mujer afrodescendiente: el caso de Andrea, 1782. En A. Vergara Figuera y C. L. Cosme Puntiel (Eds.), *Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800* (pp. 133-151). Universidad Icesi.
- Gordon, B. (1983). *El Sinú: geografía humana y ecología*. Carlos Valencia.
- Guerrero, J. (2019, 30 de marzo). Por un feminismo decolonial, antirracista y popular: una charla con Ochy Curiel. *Libre y diverso*. <https://cartelurbano>.

- com/libreydiverso/por-un-feminismo-decolonial-antirracista-y-popular-una-charla-con-ochy-curiel
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la memoria, decolonizar feminismos*. Taruna Muya.
- Hernández, C. (2018). Aproximaciones al sistema de sexo/género en la Nueva Granada en los siglos XVIII y XIX. En A. Vergara Figueroa y Cosme Puntiel, *Demando mi libertad: mujeres negras y sus estrategias de resistencia en la Nueva Granada, Venezuela y Cuba, 1700-1800* (pp. 29-76). Universidad Icesi.
- Hill Collins, P. (2000). *Black Feminist Thought*. Routledge.
- Hill Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros: una antología* (pp. 99-134). Traficantes de Sueños.
- hooks, b. (1992). *Black Looks: Race and Representation*. Routledge.
- hooks, b. (2004). Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista. En b. hooks, G. Anzaldúa, C. Sandoval, A. Brah, K. Bhavnani, K. Eskalera, M. Coulson, C. Mohanty Talpade, M. Jacqui Alexander y A. Levins Morales, *Otras inapropiables: feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Traficantes de Sueños.
- Hoyos, A. (1919, 4 de mayo). Segundo discurso. *El esfuerzo*.
- Igirio Gamero, K. I. (2008). El legado de los inmigrantes árabes y judíos al desarrollo económico de la Costa Caribe colombiana y a la conformación de su empresariado entre 1850-2000. *Clío América*, 2(4), 300-328.
- Jiménez, D. (1873). *Jeografía Física i Política de la Ciudad de Corozal*. Antonio Araujo. <https://tinyurl.com/cyb9dd3e>
- Juares, C. (2021, 11 de mayo). *Feminismos y luchas antirracistas: miradas y estrategias frente a las opresiones múltiples* [video de Youtube]. Tadamun Antimili. <https://www.youtube.com/watch?v=6ON5wQY6BCs&t=3319s>
- La Mula, la Europa y la otra Alemania (2010, 1.º de septiembre). *Verdad abierta*.
- La Revolución de Octubre y los hechos de Lomagrande (1963, 14 de noviembre). *Voz de la democracia*, 12.
- La Tremenda Revoltosa, (2021, 1.º de noviembre). *La Tremenda Revoltosa 2021* [video de Youtube]. Tremenda Revoltosa Batucada Feminista. https://www.youtube.com/watch?v=_fU9sCzw_Ec&t=529s
- Lame, M. Q. (1973). *Las luchas del indio que bajó de la montaña al valle de la "civilización"*. Comité de Defensa del Indio.
- LeGrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia*. Universidad Nacional de Colombia.
- LeGrand, C. (1989). El conflicto de las bananeras. En Á. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva Historia de Colombia* (tomo III, pp. 183-218). Planeta.

- Locke, J. (1990). *Segundo tratado sobre el Gobierno civil*. Alianza Editorial.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider: Essays and Speeches*. The Crossing Press.
- Lorde, A. (2009). *Zami: una nueva forma de escribir mi nombre*. Horas y Horas Editorial.
- Lorena Cabnal: sanación, feminismo y defensa comunitaria (2018, 14 de mayo). *Luchadoras*. <https://luchadoras.mx/mujeres-guerreras/lorena-cabnal-sanacion/>
- Lozano, S. (2020). *Límites y posibilidades de la cartografía infantil-juvenil, artística y popular en la construcción de los pactos de vida de los cerros compartidos* [tesis de maestría inédita]. Universidad de los Andes. <https://repositorio.uniandes.edu.co/entities/publication/911e80e7-a308-47a1-a1d4-7584a08f3817/full>
- Lugones, M. (1994). *Purity, Impurity, and Separation*. The University of Chicago Press.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.
- Marx, K. (2002). *El capital*. Bandera Roja. <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/eccx86s.htm>
- Marx, K. y Engels, F. (1970). *Manifiesto comunista*. Editorial Universitaria.
- Mayorga, C. (2020, 12 de mayo). La sanación como camino cósmico-político. *Plataforma regional: género y metodologías*. <https://generoymetodologias.org/actualidad/detalle/la-sanacion-como-camino-cosmico-politico/>
- Mazabel, M. (2012). Políticas y experiencias en educación superior para indígenas y afrodescendientes en Colombia. En D. Mato (Coord.), *Educación superior y pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina: normas, políticas y prácticas* (pp. 245-282). Iesalc.
- Miranda, Á. (2008). Treinta días persiguiendo la muerte: miseria, dolor y obras de caridad en Bogotá de 1918, desolada por la epidemia de gripa. *Boletín cultural y bibliográfico del Banco de la República*, 40-61.
- Montes, P. y Campos, V. (2017). La educación en Colombia: mujeres en la Escuela Normal de Institutoras de Bolívar (1903-1930). *Revista do Centro de Educação*, 42(1), 191-214.
- Mosquera Lemus, L. M. (2018). Derecho a la libertad: el caso judicial de María Isabel Mozo y Noriega, 1798. En A. Vergara Figueroa y C. L. Cosme Puntiel (Eds.), *Demando mi libertad* (pp. 197-223). Universidad Icesi.
- Negrete, V. (1981). *Origen de las luchas agrarias en Córdoba*. Fundación del Caribe.
- Núñez Espinel, L. Á. (2006). *El obrero ilustrado*. Uniandes.

- Núñez Espinel, L. Á. (2020). *Historia del anarquismo en Colombia: periodo clásico* [ponencia]. El Anarquismo en Colombia (1910-1930): Puntos para Iniciar un Debate Necesario. Vía Libre, evento virtual.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho.
- Palacios, M. (2011). *¿De quién es la tierra?: propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Fondo de Cultura Económica y Universidad de los Andes.
- Patiño, D. M. (2021a). Re-andando mis pasos para una filosofía mestiza. *Nómadas*, 54, 277-288.
- Patiño, D. M. (2021b). Una lectura crítica de algunos relatos del nacimiento del movimiento feminista en Colombia. *El cotidiano*, 85-98.
- Patiño, D. M. (2022). ¿Registros de lo político en Rancière?: una lectura atenta. *Pensamiento, palabra y obra*, 28, 21-37. <https://doi.org/10.17227/ppo.num28-17319>
- Patiño, D. M., Quintino, B. y Martínez, A. (2023). *Juana Julia Guzmán*. <https://drive.google.com/file/d/1xMoP6rahVhnAOB5NYcPnivUZ5Z5ucmKZ/view>
- Pinilla, G. (2017). *Maríacano: roja muy roja*. La Silueta.
- Polo, J. T. (2018). Los franceses en el valle del río Sinú (Colombia). El caso de la familia Lacharme en Montería: sus actividades económicas 1850-1950. *Memorias: revista digital de historia y arqueología desde el Caribe colombiano*, 31-56.
- Pomés Trujillo, D. (2020, 3 de julio). De feminismo, transfeminismo y otras tensiones. *Cartel Urbano*.
- Ramírez, S. (2003, 26 de junio). Las precursoras colombianas del feminismo. *Rebelión: periódico electrónico de información alternativa*. <http://www.rebelion.org/hemeroteca/mujer/030626ramirez.htm>
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (1975). *La lección de Althusser*. Ediciones Galerna.
- Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. Laertes.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios*. Tinta Limón.
- Rappaport, J. (2020a). *Cowards Don't Make History*. Duke University Press.
- Rappaport, J. (2020b). Vigencia y resignificación de la historia desde la IAP. En J. Rappaport, M. Archila Neira, P. Rodríguez Santana y C. Osorio. *El legado de Orlando Fals Borda para las Ciencias Sociales: herramientas de la IAP para sentipensar* [video de Youtube]. Facultad de Ciencias Humanas [Universidad Nacional de Colombia]. <https://www.youtube.com/watch?v=vH2EJIxFjdQ>
- Rappaport, J. (2021). El cobarde no hace historia: *Orlando Fals Borda y los inicios de la investigación acción participativa de Joanne Rappaport* [presentación]. Lanzamiento del libro *El cobarde no hace historia*, Montería, Colombia.

- Raush, J. (2021). La pandemia de la gripa española de 1918 en Colombia: una percepción del impacto de un fenómeno mundial en un país neutral durante la Gran Guerra. *HistoReLo*, 183-206.
- Restrepo, E., Walsh, C. y León, E. (2005). Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador. En H. Bernal, E. Kronfly, J. Leyton, Á. Moreno, I. Palencia y D. Valderrama (Coords.), *Siete cátedras para la integración* (pp. 211-253). Convenio Andrés Bello.
- Reyes Cárdenas, C. (1989). El gobierno de Mariano Ospina Pérez: 1946-1950. En Á. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva Historia de Colombia: Historia política 1946-1986* (tomo II, pp. 9-32). Planeta.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018, 3 de noviembre). *Revista de la Universidad Utopía ch'ixi con Silvia Rivera Cusicanqui* [video de Youtube]. TV UNAM. <https://youtu.be/pHJkCqe2gAk>
- Robles Lomelí, J. D. (2015). El tatarabuelo a la sombra del caudillo: efectos y defectos testimoniales de la voz Mier en *El presidente Nieto* de Orlando Fals Borda. *Tabula Rasa*, 37-57.
- Ruiz Navarro, C. (2017, 12 de enero). *¿Por qué es importante hablar de feminismo?* [video de Youtube]. TEDx Talks. <https://www.youtube.com/watch?v=CnXizUTJfYQ&t=843s>
- Sánchez Ángel, R. (2018). Una diplomacia a palos de ciego. *Cultura Latinoamericana*, 30(2), 313-325. <https://doi.org/10.14718/CulturaLatinoam.2019.30.2.13>
- Sánchez Baute, A. (2016). Feminismo caribe. *El Heraldo*. <https://www.elheraldo.co/columnas-de-opinion/alonso-sanchez-baute/feminismo-caribe-665524>
- Sanín, C. [@SaninPazC] (2020, 5 de noviembre). *La doctrina del género es esencialista y es homofóbica. No aceptan a un hombre vestido de mujer o que sienta deseo por otros hombres* [tweet]. Twitter, ahora X. <https://twitter.com/SaninPazC/status/1324442788130365441>
- Sofán, A. y Mario, G. (1999). Montería: de espaldas al Sinú. *Observatorio del Caribe colombiano*. https://www.ocaribe.org/cargar_imagen.php?id=113&tipo=14&thumbnail=FALSE
- Solano de las Aguas, S. P. (2003). *Puertos, sociedad y conflictos en el Caribe colombiano, 1850-1930*. Ministerio de Cultura, Observatorio del Caribe Colombiano y Universidad de Cartagena.
- Suñol, V. (2012). *Más allá del arte: mimesis en Aristóteles*. Universidad Nacional de la Plata. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.416/pm.416.pdf>

- Tapia, T. (Anfitriona). (2022, marzo). *Visión Afro: Ochy Curiel* [episodio de podcast de Spotify]. 070 podcasts. <https://open.spotify.com/episode/6w-cxUcMaTuliqOB2Y5Vvds?si=18d16e1abo534a52>
- Tirado Mejía, Á. (1989). López Pumarejo: la Revolución en Marcha. En Á. Tirado Mejía (Dir.), *Nueva Historia de Colombia* (tomo III, pp. 305-348). Planeta.
- Torres Giraldo, I. (1978). *Los inconformes III*. Editorial Latina.
- Tzul Tzul, G. (2018). *Gobierno comunal indígena y Estado guatemalteco*. Ediciones Bizarrras.
- Tzul Tzul, G. (2020, 12 de julio). *Conversatorio 1820: Rebelión de Totonicapán* [video de Facebook]. Red25 Totonicapán. <https://fb.watch/k6KgjPSZG9/>
- Umaña Luna, E., Fals Borda, O. y Guzmán-Campos, G. (2008). *La Violencia en Colombia II*. Taurus.
- Uribe de Acosta, O. (1963). *Una voz insurgente*. Editorial Guadalupe.
- Uribe, M. T. (1994). *Los años escondidos*. Cerec.
- Villarreal, N. (1991). Movimientos de mujeres y participación política en Colombia 1930-1991. En L. Luna y N. Villarreal, *Historia, género y política: movimientos de mujeres y participación política en Colombia 1930-1991* (pp. 54-194). Edición del Seminario.
- Viloria de la Hoz, J. (2002). Ganaderos y comerciantes en Sincelejo, 1880-1920. *Anuario de la historia regional y de las fronteras*, (7), 277-320.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza*. Ediciones Uniandes, Universidad de Antioquia y Siglo del Hombre Editores.
- What is effective altruism? (s. f.). *Effective Altruism*. <https://www.effectivealtruism.org/articles/introduction-to-effective-altruism>
- Wright, E. O. (2015). *Understanding Class*. Verso.
- Zafra, J. M. (2020, 22 de abril). Estamos ante la amenaza de una extinción y la gente ni siquiera lo sabe. *The Conversation*. <https://theconversation.com/jeremy-rifkin-estamos-ante-la-amenaza-de-una-extincion-y-la-gente-ni-siquiera-lo-sabe-136986>

JUANA JULIA GUZMÁN



» Textos e investigación:

Milena Patiño Niño
diana.milena.patino@gmail.com

» Ilustraciones:

Barbara Quintino (@barah.ilustra)
barbrailustra@gmail.com

» Diseño editorial:

María Alejandra Martínez Junca (@arcomsal)
alejandrajunca@gmail.com

Juana Julia Guzmán por Milena Patiño Niño, Bárbara Quintino,
Alejandra Martínez. Está licenciado bajo CC BY-NC-ND





AGRADECIMIENTOS

Los textos que acá se encuentran son fruto de una parte de la investigación doctoral de Milena Patiño Niño y encuentran su fuente en el Centro de Documentación Regional Orlando Fals Borda en Montería, gracias a la generosidad de la profesora Joanne Rappaport quien compartió su trabajo de archivo.

Agradecimientos especiales: a la profesora Joanne Rappaport; a Diana Carmona, jefe del Área Cultural del Banco de la República Sede Montería; al profesor Víctor Negrete, y principalmente al trabajo de la Fundación del Caribe en los setenta y a la ANUC Línea Sincelejo que nos legó esta memoria histórica del movimiento campesino en la década de 1920 en Montería.



INTRODUCCIÓN

Nos han dicho que en Colombia el feminismo es un movimiento que nació en la lucha por el sufragio universal. Nos cuentan también que el feminismo evolucionó en nuestro país siguiendo las distintas “olas” que surgieron en el norte global. Pero ¿qué pasaría si no asumimos estos relatos traídos de otras experiencias y otros lugares? ¿Qué pasaría si pensamos el feminismo como las luchas de mujeres en nuestro territorio, que responden a las múltiples opresiones contra mujeres, campesinos, indígenas, negros y obreros desde la época colonial?

Y qué pasaría si esto lo hacemos escuchando algo que los movimientos sociales y algunas corrientes del feminismo popular en nuestro territorio nos vienen diciendo hace décadas: reivindicando como pionera de las luchas feministas a Juana Julia Guzmán, una mujer afroindígena que actuó en la Montería de los veinte. Una

mujer que, sin ser lavandera ni empleada doméstica, luchó por los derechos de lavanderas y empleadas domésticas; que, sin estar sujeta a la matrícula —una suerte de esclavitud por deudas—, luchó por el fin de la matrícula y que, sin ser campesina, luchó por el derecho de las y los campesinos a la tierra.

Pásenle por favor a esta joya de nuestra historia feminista.

¿QUIÉN FUE JUANA JULIA?

En 1892, en un pueblo muy blanco, Corozal, donde la tierra la tenían pocos, nació la poderosa Juana Julia Guzmán.





La feminista Juana Julia Guzmán fue de origen popular, pero creció en la casa de sus padrinos, una familia blanca que vivió del tabaco y la ganadería. Allí aprendió a leer y a escribir, algo poco común para las mujeres negras o indígenas de la época. Ya más grande, en esa casa, ocupó una posición de poder como supervisora de las apartadoras de tabaco.

Pero el azar puso su parte y la muerte de la madrina de Guzmán, junto con las pérdidas de tabaco de su padrino por la Primera Guerra Mundial, hicieron que ella saliera de Corozal buscando fortuna en Montería.

Por las políticas de Colombia, amable con ciertos extranjeros (por lo general europeos y blancos), muchos foráneos llegaron a Montería; por ello esa ciudad se convirtió en un foco de trabajo que atrajo a muchas personas de los alrededores.



Cuando Guzmán llegó a Montería, trabajó como empleada doméstica en la casa del alcalde de esa ciudad porque su esposa era corozalera y de alguna manera conocía a Guzmán.

En esa época la labor de las trabajadoras domésticas era aún más dura que actualmente por las extensas e inhumanas jornadas laborales, por el tamaño de las casas, el encendido de las estufas desde tempranas horas, la preparación de las múltiples comidas (que muchas veces incluía la preparación de alimentos básicos como el pan y el chocolate en la misma casa), la preparación del baño de patronos (sin tuberías ni calentadores), entre otras tareas.





Guzmán no aguantó mucho tiempo como empleada doméstica, y como ella sabía leer y escribir y tenía ahorros, montó una tiendita en el famoso barrio Chuchurubí, un barrio popular de Montería. Allí llegaron algunas vecinas empleadas domésticas y lavanderas a invitarla a ir a las reuniones de la Sociedad de Obreros y Artesanos, liderada por el italiano Vicente Adamo.

Juana Julia Guzmán después de mucho vacilar finalmente fue a una reunión a la que las mujeres la invitaban. De ahí salió elegida presidenta de la nueva Sociedad Redención de la Mujer. En ella lucharon contra el comportamiento criminal hacia las empleadas domésticas.



Sobre esa experiencia Guzmán contó:

“Queríamos redimirnos nosotras mismas, porque esas mujeres eran muy martirizadas. De coger las blancas a las pobres sirvientas y darles calderetazos y tirarles leche caliente encima; y nosotros nos organizamos pa’ que siquiera aprendieran a defenderse, que no se dejaran y que no había prisión por deudas y eso no existía y diciendo, yo he ido a la alcaldía a defenderla, pidiendo ‘traiga acá el libro de cuentas, esa niña debe \$3.000, [...] muéstreme a ver en qué se apuntó esos \$3.000, no tiene ni zapatos ni nada, y en qué debe eso’. Diez que te di y diez que te voy a dar son tanto, eso era lo que figuraba en los libros esos”.



Al poco tiempo de que naciera la Sociedad Redención de la Mujer, crearon el Centro Obrero, donde se reunían ellas junto con la Sociedad de Obreros y Artesanos. Ahí funcionaba un pequeño hospital, una biblioteca, y tenían una sala de reuniones.

Después de participar de la Asamblea Obrera en Bogotá en 1919, esas sociedades populares de Montería crearon el Comité Socialista. Desde él se impulsó la movilización por el 1.º de mayo en el que, además de la marcha, reivindicando derechos laborales básicos, se destacaron los potentes discursos dados por las mujeres de las organizaciones populares.



Las labores de esas dos sociedades populares continuaron expandiéndose. Entre ellas, una muy importante fue apoyar las denuncias que estaban haciendo los campesinos sobre los abusos de una forma de esclavitud llamada matrícula¹. Juntando esfuerzos, lograron que un comité supervisor del Gobierno central viajara desde Bogotá a Montería para denunciar la ilegalidad de ese sistema; también hicieron acciones directas, como fugas y saboteos. Así lograron terminar con esa institución.



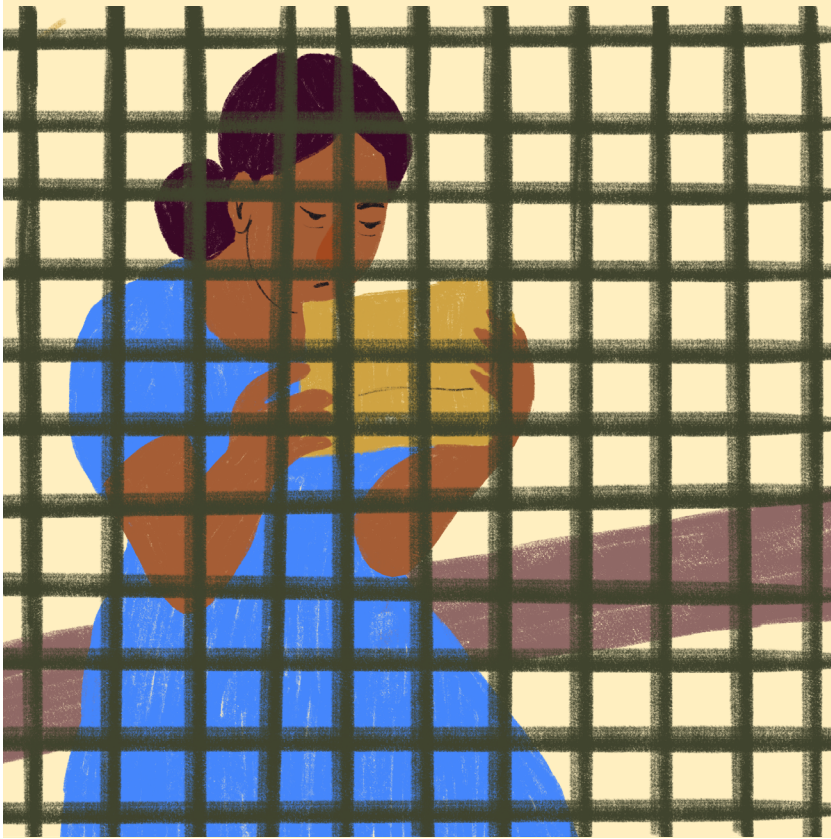
¹ Después de la abolición legal de la esclavitud, los terratenientes crearon una nueva forma de esclavitud que se llamó matrícula, en la que con engaños esclavizaban a familias enteras. Muchas veces tenía formas de crueldad extrema: el uso de los cepos y muñequeros, la poca alimentación, y el no cuidado en las enfermedades.



Después de esa victoria, las sociedades populares continuaron apoyando la lucha campesina. Esta vez, los campesinos que ocupaban tierras baldías en zona rural de Montería buscaron ayuda para titular sus tierras y evitar los despojos que sufrían por parte de los grandes terratenientes. Guzmán y otros participantes de las sociedades los apoyaron de muchas formas e incluso se fueron a vivir a esas tierras.

Pero los terratenientes y policías les tendieron una trampa a los luchadores por la tierra. En una trocha que llevaba a las tierras tomadas, la Policía mató al teniente Navas, a Urbanito de Castro (hijo del abogado Urbano de Castro que estaba ayudando en la lucha), a Encarnación Araújo y a José de los Santos Pérez. A algunos campesinos y a algunos que apoyaron la lucha por la tierra les hicieron un montaje judicial acusándolos de la muerte del teniente.





Por el montaje judicial, Juana Julia Guzmán y otros compañeros estuvieron presos tres años en Cartagena. Allí recibieron cartas de Rusia, México y otros lugares, mostrándoles apoyo. Todo se terminó cuando se comprobó que la bala que mató al teniente era de la Policía.

Quando salieron de la cárcel, siguieron la lucha por la tierra. Con el apoyo de abogados y la verificación de que los campesinos habían ocupado las tierras hace muchos años, lograron las titulaciones.





La alegría completa duró poco: al poco tiempo expulsaron al compañero italiano Vicente Adamo de Colombia. Guzmán quedó a cargo de las organizaciones populares desde su casa en el campo durante los siguientes años. Pero en 1946 llegó La Violencia, la época en la que el Partido Conservador persiguió y atacó a opositores para asegurarse el poder total. A Juana Julia Guzmán la torturaron en un cepo y casi la queman viva. Por fortuna no sucedió así, pero le tocó huir y vender su tierra.

Cuando la persecución cesó, Guzmán regresó al campo, esta vez con su madre a su cargo, su hermano y su cuñada. Pero unos años después, una tormenta que arruinó su casa la llevó de nuevo a la ciudad y allí el alcalde la empleó como guardiana de la cárcel. También las luchadoras feministas más valientes, por el sistema que las empobrece y oprime, la pueden embarrar...



Después de muchas peripecias, enfermedades, la muerte de su madre y a una avanzada edad, a Juana Julia Guzmán la acogió una compañera de lucha de la Sociedad Redención de la Mujer: Ana Méndez. No fue ni su cuñada, ni su sobrina, ni su hermano (con su nueva familia) quienes se encargaron de su cuidado. Fueron los lazos tejidos en la actividad política los que se tendieron para apoyarla en su vejez. Ella volvió a su familia política, una familia extensa que rompe la idea misma de la familia nuclear basada en el individualismo capitalista.

Juana Julia murió el 29 de marzo de 1975, con 83 años de edad. Su entierro, gracias al trabajo de la Fundación del Caribe, estuvo ampliamente concurrido².

² La Fundación del Caribe nació a finales de 1972, como parte de las actividades de la Rosca de Investigación y Acción Social, fundada en 1970 por el sociólogo Orlando Fals Borda y otros.

SOBRE LAS CREADORAS

» Milena Patiño Niño

Ella se reconoce como mujer mestiza de Abya Yaya, como feminista, batquera y filósofa mestiza; una mujer que habla, mira y escucha desde la digna rabia. Una feminista emergida de la fuerza y dignidad de su madre, su abuela y una red de mujeres que le enseñaron el feminismo desde y en lo cotidiano.

» Bárbara Quintino

Es brasileña, ilustradora y batquera. Se encantó con el universo de los colores y las texturas desde pequeña al lado de su padrastro (en cuya casa siempre había lápices de colores, papeles y crayolas). Acabó aventurándose por diversos caminos, pero fue estudiando Arquitectura y Urbanismo que hizo las paces con el dibujo. Colabora en proyectos editoriales desde el 2019 y ha publicado dos libros ilustrados.

@barah.ilustra

» María Alejandra Martínez Junca:

Artista indisciplinada y profesora en constante crisis que, en contra de su voluntad, vive y trabaja en la fría Bogotá.

@arcomsal

Esta publicación se compuso en la tipografía Minion Pro.
Se terminó de imprimir en Bogotá, en abril del 2025.



Todos los libros de Ediciones Uniandes
a un clic de distancia

Conoce nuestra página web



Escanea el código o visita
ediciones.uniandes.edu.co



Universidad de
los Andes
Colombia

Ediciones Uniandes
Vicerrectoría de Investigación y Creación

