



# **GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD**

en la historia y la cultura de  
Centroamérica y el Caribe  
(siglos XIX y XX)



## **GENDER AND INTERSECTIONALITY**

in the History and Culture of  
Central America and the Caribbean  
(19th and 20th centuries)



CHRISTINE HATZKY  
ANJA BANDAU  
LIDIA BECKER  
(Eds.)



connected worlds  
THE CARIBBEAN. ORIGIN OF THE MODERN WORLD

**GÉNERO E  
INTERSECCIONALIDAD**

en la historia y la cultura de  
Centroamérica y el Caribe  
(siglos XIX y XX)

**GENDER AND  
INTERSECTIONALITY**

in the History and Culture of  
Central America and the Caribbean  
(19th and 20th centuries)

# **GÉNERO E INTERSECCIONALIDAD**

en la historia y la cultura de  
Centroamérica y el Caribe  
(siglos XIX y XX)

## **GENDER AND INTERSECTIONALITY**

in the History and Culture of  
Central America and the Caribbean  
(19th and 20th centuries)

CHRISTINE HATZKY  
ANJA BANDAU  
LIDIA BECKER  
(Eds.)



**connected worlds**

THE CARIBBEAN. ORIGIN OF THE MODERN WORLD

CIHAC.SIBDI.UCR - CIP/10

Nombres: Hatzky, Christine, (ed) | Bandau, Anja, (ed) | Becker, Lidia, (ed) |  
Título: Género e interseccionalidad en la historia y la cultura de  
Centroamérica y el Caribe (siglos XIX y XX) // Gender and  
Intersectionality in the History and Culture of Central America  
and the Caribbean (19th and 20th centuries / Christine Hatzki,  
Anja Bandau, Lidia Becker, editoras.  
Descripción: Primera edición. | Costa Rica : Universidad de Costa Rica. Centro  
de Investigaciones Históricas de América Central. 2024. |  
388 páginas. |  
Identificadores: ISBN 978-9930-9815-0-4 (digital)  
Materias: LEMB: Identidad. | Género - Aspectos culturales. | Discriminación  
cultural – Aspectos sociales – Centroamérica. | Discriminación  
cultural – Aspectos sociales – Caribe. |  
Clasificación: CDD 306.4 —ed. 23

*Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World.* This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska Curie grant agreement N° 823846. This project is directed by professor Consuelo Naranjo Orovio, Institute of History-CSIC, Madrid, España.

Primera edición: 2024

Corrección filológica: Mariela Mata Li

Diseño, portada, diagramación y control de calidad: Adriana Araya Esquivel

Revisión de pruebas: Las editoras

Imagen de la portada: Maria Sibylla Merian, 1705. *Metamorphosis insectorum surinamensium*. Se utilizaron fragmentos de la imagen. <https://memoirevive.besancon.fr/ark:/48565/1j69dq-fhwrxn/d07f4f46-824f-4fb7-b18d-bc8f2cc505ac>

© Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World

© Christine Hatzky, Anja Bandau y Lidia Becker / editoras

San José, Costa Rica, Centroamérica.

---

Prohibida la reproducción total o parcial. Todos los derechos reservados. Hecho el depósito de ley.



# Contenidos

## *Contents*

Introducción <i>Christine Hatzky, Anja Bandau, Lidia Becker</i> .....	1
Introduction <i>Christine Hatzky, Anja Bandau, Lidia Becker</i> .....	18
Género y monumentos a la resistencia de personas esclavizadas y sus descendientes en Martinica y Cuba dentro del contexto de las culturas memoriales de la esclavitud en el Caribe <i>Ulrike Schmieder</i> .....	35
Disciplining “Carnal Liberty”: Moravian Conceptions of Gender, Class, and Ethnicity and the Intimate after the Abolition of Slavery in 19th-Century Suriname <i>Wolf Behnsen</i> .....	95
Estrellas Negras “en el flamante blanco, azul y rojo”: poesía “rotundamente negra” de los siglos XX y XXI – una perspectiva literaria conjunta del pensamiento afrofeminista en Costa Rica <i>Karla Araya-Araya y Natascha Rempel</i> .....	125

Pensadoras caribeñas del siglo XX: pan-noirisme, internacionalismo negro y negritud en Jane Nardal y Suzanne Césaire <i>Werner Mackenbach</i> .....	175
Potencia crítica, interseccionalidad y escritura: la voz de Paulette Nardal en la cultura impresa del espacio colonial y poscolonial francófono (1928-1951) <i>María Yaksic</i> .....	225
A School of One's Own: Ellen Irene Diggs and the Cuban Politics of Race <i>Vanessa Ohlraun</i> .....	265
Biopolítica, feminismo y Guerra Fría cultural: Costa Rica durante las décadas 1960-1970 <i>Alexia Ugalde Quesada</i> .....	307
From Assumed Equality to Acknowledging Difference: Solidarity between West German and Nicaraguan Women in the context of the Sandinista Revolution (1979-1991) <i>Friederike Apelt</i> .....	349
Acerca de las editoras y las personas autoras .....	387

# Índice de figuras

## *List of figures*

### **Fotografías | Photographs**

Fotografía 1: Monumento <i>La Liberté</i> , Trénelle, Fort-de-France, Martinica.....	41
Fotografía 2: Restos del monumento a la emperatriz Joséphine, Fort-de-France, Martinica .....	43
Fotografía 3: Monumento <i>Desenkadena</i> , Willemstad, Curaçao.....	52
Fotografía 4: Monumento <i>Nèg Mawon</i> , Le Diamant, Martinica .....	54
Fotografía 5: El sitio del esclavo Romain, <i>La Savane des Esclaves</i> , Trois-Ilets, Martinica.....	56
Fotografía 6: Monumento <i>CAP 110. Memoria y Fraternidad</i> , Le Diamant, Martinica .....	58
Fotografía 7: Lugar de memoria del cementerio kalinago/ africano, Anse Bellay, Anses d'Arlets, Martinica.....	61
Fotografía 8 a y b: Detalles del <i>Monumento al Esclavo Rebelde</i> , Triunvirato, Cuba.....	64

Fotografía 9: Monumento a Quintín Bandera en Centro-Habana, Cuba .....	70
Fotografía 10: Monumento a la Insurrección de 1870, Rivière-Pilote, Martinica .....	74
Fotografía 11: Carlota, parte del <i>Monumento al esclavo rebelde</i> , Triunvirato, Cuba .....	76
Fotografía 12: Detalle del mural en el centro histórico de Matanzas, Cuba .....	77
Fotografía 13: Estatúa de Cecilia Valdés, La Habana, Cuba .....	78
Fotografía 14: Escultura <i>La Gardienne de la vie</i> , Sarcelles, Francia .....	80

### **Figuras | Figures**

Figura 1: Fotografía de Jane Nardal .....	181
Figura 2: Fotografía de Suzanne Césaire .....	181
Figura 3: La Dépêche Africaine. Grand organe républicain indépendant de correspondance entre les Noirs : et d'études des questions politiques et économiques coloniales .....	189
Figura 4: La Revue du Monde Noir / The Review of the Black World .....	190
Figura 5: Imágenes del primer número de <i>La Revue du Monde Noir / The Review of the Black World</i> .....	190
Figura 6: L'Étudiant noir. Journal mensuel de l'association des étudiants martiniquais en France Tropiques. Revue culturelle .....	191

## **Cuadros | Tables**

Cuadro 1: Costa Rica. Centros que prestan servicios de planificación familiar, 1968, 1973 y 1978..... 328

Cuadro 2: Donaciones de la Fundación Ford a la Universidad de Costa Rica (UCR) y a la Asociación Demográfica Costarricense (ADC) 1968-1979, en dólares ..... 330

## **Imágenes | Images**

Imagen 1: Caricatura de Hugo Díaz ..... 337

Imagen 2: Caricatura “Se ha practicado esterilización involuntaria en Costa Rica” ..... 339





## Introducción

*Christine Hatzky, Anja Bandau, Lidia Becker*

En las últimas cuatro décadas, la historiografía de género ha experimentado un auge extraordinario. Hoy es, sin duda, uno de los campos de investigación histórica y cultural más dinámicos en América Latina. El objetivo de aumentar la visibilidad de las mujeres representa un cambio significativo en la historiografía latinoamericana desde los años ochenta. En la actualidad, este campo no solo se ocupa de la “historia de las mujeres”, sino de la historia de género en un sentido mucho más amplio. Los roles de los hombres (y otras identidades de género) se incluyen y se perciben de manera diferente, mientras que la agencia de género se examina y se interpreta como bastante influenciada por los conceptos sociales de masculinidad y feminidad. En el transcurso de dicho desarrollo, el corpus de estudios informados por nuevos conceptos de historia de género en la historiografía latinoamericana ha crecido considerablemente. Sin embargo, la historia de género aún juega un papel subordinado en la historiografía de Centroamérica y el Caribe (Sagot, 2019), aunque hay que considerar que las investigaciones en el campo de los estudios transversales culturales, lingüísticos y afines se han ocupado del género

con anterioridad (Calvo 1981, 2017; Lugones, 2008/2014; Espinosa Miñoso *et al.*, eds., 2021).

Por ello, la presente compilación interdisciplinaria de trabajos pretende no únicamente visibilizar el tema de género en la historiografía y los estudios literarios y culturales de Centroamérica y el Caribe, sino también presentar aportes que adoptaron un enfoque interseccional. La investigación, la reflexión y la discusión sobre la interrelación de categorías de discriminación se desarrolló de manera fundamental en la historia de género. Desde el ensayo seminal de Joan Scott (1986), en el que identificaba el género como una categoría histórica que produce relaciones de poder en interacción con otras categorías históricas, el género solo puede pensarse como una relación múltiple. Quienes trabajan con la categoría de género asumen, en primer lugar, que las femineidades y las masculinidades relacionales y diferenciadas se construyen a nivel social y, en segundo lugar, que interactúan con otras categorías históricas. Estas otras categorías —que Scott identificó como clase, raza y religión— se ampliaron con el tiempo y se clarificaron en su interacción, particularmente, en las teorías de la interseccionalidad.

Sin embargo, el concepto de interseccionalidad no adquirió mayor reconocimiento hasta que la abogada y académica Kimberle Crenshaw (1991) lo situó en un contexto más amplio y práctico a finales de 1989, basándose en la práctica jurídica de asumir varios casos legales de discriminación contra mujeres negras en los Estados Unidos. En sus inicios, el término y el concepto fueron retomados y discutidos de forma intensa en círculos académicos feministas afro-americanas y de mujeres de color (Alarcón, 1990; Lugones, 2008; Tate y Gutiérrez Rodríguez, 2022). Se convirtió rápidamente en un concepto itinerante y fue empleado no solo en otras regiones del mundo, sino también en otras disciplinas. La interseccionalidad ha cobrado especial importancia desde que se abandonó la distinción

marxista entre una categorización social principal (“clase”) a la que todas las demás categorías —como el género o la etnia— quedan subordinadas. En la actualidad, se acepta ampliamente que una perspectiva interseccional proporciona una forma de analizar la relación entre las múltiples dimensiones de las relaciones sociales y las identidades, además de que permite cartografiar las interdependencias de las categorizaciones sociales (Célleri *et al.*, 2013, p. 10).

Así pues, los enfoques interseccionales abandonaron hace tiempo el campo de los estudios de género y ahora se utilizan como un marco de referencia para varias disciplinas de las humanidades, las ciencias sociales y la pedagogía, así como en muchas otras (sub)disciplinas que se ocupan del análisis de las desigualdades sociales, las relaciones de poder, la inclusión y la exclusión, la pertenencia y las identidades. Sin embargo, ¿qué hace tan atractiva a la perspectiva interseccional? ¿Qué nuevas perspectivas aporta al análisis social? ¿Y qué es exactamente? ¿Es una expresión de moda, una teoría, un concepto o un instrumento heurístico? ¿Se trata de un método, una herramienta analítica o una práctica viva (Lutz, 2015, p. 39)? En su forma más simple, el término “interseccionalidad” significa una forma de entender la manera en que diferentes características sociales —como el género, la clase y la etnia/raza— se superponen y se entrelazan, “se cruzan”, y son capaces de construir categorizaciones y desigualdades sociales y de caracterizar a las personas (Burge, 2018, p. 85).

Para la socióloga Kathy Davis (2008), la interseccionalidad es una teoría que va mucho más allá de su aparición como “palabra de moda” para ofrecer nuevas posibilidades y perspectivas analíticas a una amplia gama de enfoques de las ciencias sociales. El concepto de interseccionalidad se considera constitutivo para el surgimiento de los estudios de género, así como uno de los aportes teóricos más valiosos de los estudios feministas, junto con los

estudios raciales y étnicos. La perspectiva interseccional también favoreció la producción académica de conocimientos en las últimas décadas, sobre todo, a través de las contribuciones críticas de académicos de países del llamado “Sur Global”. Para la socióloga y teórica feminista Gudrun-Axeli Knapp (2005, p. 258), la importancia del concepto de interseccionalidad radica en que representa un programa de análisis en contextos políticos que abordan la discriminación múltiple y la vulnerabilidad. Según ella, además implica un programa teórico más general para estudios integradores de macroestructuras sociales, con el fin de examinar la dominación y la sistemática histórica y contextual de las relaciones de poder desiguales. Asimismo, la interseccionalidad sirve para un análisis a nivel meso de las instituciones y las formas de gobernanza, las interacciones entre individuos y grupos y las experiencias individuales, incluidos los procesos simbólicos de representación, legitimación y producción de significados.

Lo que hace tan atractivo a este concepto es su flexibilidad con respecto a otros entornos y realidades sociales. Una perspectiva interseccional no perpetúa esencialismos. Al contrario, trata de adaptar las diferentes dimensiones de la discriminación al contexto que se estudia. La interseccionalidad hace hincapié en la interdependencia de las distintas categorías, lo que, a su vez, apunta a la procesualidad, al devenir de los conceptos étnicos. Además, como método, la interseccionalidad pretende estudiar la dinámica de la aparición de múltiples jerarquías, no el resultado. Por este motivo, el concepto resulta especialmente fructífero para las perspectivas históricas. La mayoría de los textos recogidos en el presente volumen adoptan una perspectiva histórica, examinando las causas y el surgimiento de órdenes sociales jerárquicos.

Al mismo tiempo, la interseccionalidad es un concepto que ha surgido de la práctica (política), el cual encarna un enfoque dinámico de las leyes subyacentes del movimiento



de la realidad que traza, al tiempo que sigue basándose en las experiencias de clases de personas dentro de relaciones jerárquicas. Por lo tanto, su enfoque seguirá siendo anémico si no se prueba y se examina a través de ejemplos concretos. En este sentido, la presente antología ofrece una visión de una variedad de ejemplos (históricos), desde la modernidad temprana hasta la historia reciente del Caribe y Centroamérica, en los que las dimensiones de la categoría de “género” han sido examinadas a partir de una perspectiva interseccional. Junto a Floya Anthias (2013, p. 27), se entiende la interseccionalidad como una herramienta o un método heurístico especialmente útil para descubrir los efectos superpuestos, visibles e invisibles, de la desigualdad. Sin embargo, la teoría, con sus necesarias simplificaciones, no sustituye al empirismo o, en palabras del científico Alfred Korzybski, “el mapa no es el territorio”. Al mismo tiempo, él señala que los seres humanos, en efecto, viven en el mundo del lenguaje y de los símbolos, que forman parte del mundo real y de la experiencia (citado en Célieri *et al.*, 2013, p. 10).

El método también parece tener el mérito de haber sido capaz de “descolonizar” los estudios feministas que, en sus inicios, se centraban en las mujeres blancas, europeas o norteamericanas de clase media; es decir, permite entender las relaciones de género en el contexto de relaciones de poder específicas y multidimensionales, constelaciones sociales particulares y culturas de regiones del mundo anteriormente colonizadas —en el caso de este libro— América Central y el Caribe. Cualquiera que estudie la historia, la cultura y la sociedad de América Latina y el Caribe y esté interesado en el análisis y los orígenes de las desigualdades sociales no puede evitar un enfoque interseccional. Una ilustración de dicho desafío proviene de una entrevista con la antropóloga colombiana Mara Viveros Vigoya (2017, p. 121). Ella lo explica con un ejemplo: aunque en las sociedades

latinoamericanas no todas las élites sean de piel clara y no todos los subalternos sean de piel oscura, no deja de ser cierto que la mayoría de ellos lo son. Por lo tanto, según Viveros Vigoya (2017), las desigualdades sociales, las jerarquías y las relaciones de poder en las sociedades latinoamericanas solo pueden entenderse combinando las categorías de raza y clase, y haciéndolo a través de una perspectiva interseccional. Asimismo, la dimensión específica de la desigualdad de las mujeres indígenas o afrodescendientes únicamente es comprensible relacionando ambas categorías con la de género, señalando que la categoría de género tiene una dimensión tan performativa como la de raza.

En última instancia, lo que hace que los conceptos, los métodos y los enfoques innovadores tengan bastante éxito y sean tan vibrantes y dinámicos son las voces críticas y las controversias que generan. Por eso, no es de extrañar que la perspectiva interseccional también haya suscitado críticas. Un controvertido debate cuestiona, entre otras cosas, la popularidad de la noción de interseccionalidad. Se considera que las controversias académicas son tanto más valiosas cuando son capaces de provocar una disputa o un diálogo animado entre académicos de diferentes regiones del mundo. Las feministas indias, por ejemplo, criticaron el concepto como “el último ejemplo del imperialismo de las categorías, según el cual sólo los conceptos occidentales/norteamericanos tienen el poder de ser universales e incluso de reemplazar las comprensiones no occidentales/sureñas” (John, 2015, p. 72). Esto contradice la comprensión de un método interseccional, que es contextualmente sensible y adaptable a diferentes realidades y jerarquías sociales. Del mismo modo, las categorías fundamentales de diferencia de clase, raza y género pueden ser ampliadas por otras en consecuencia.

Este volumen reúne principalmente proyectos de tesis doctorales en curso o recién finalizados centrados en la

historia, la cultura, la literatura y la lengua de Centroamérica y el Caribe. Dos textos presentan proyectos de investigación en curso de académicas y académicos de larga trayectoria (Schmieder y Mackenbach). Las y los autores, incluidos los que se encuentran al principio de sus carreras académicas, se especializan en la historia o los estudios literarios y culturales de Centroamérica y el Caribe, así como cuentan con un intenso compromiso académico, en especial transatlántico, dentro de sus campos de investigación. Todos los ensayos abordan el tema del género y la historia de género en la región desde diferentes perspectivas disciplinarias y reflejan la importancia de un enfoque interseccional en su trabajo, con el fin de generar nuevos enfoques académicos. En particular, ellos reflexionan sobre el pasado colonial de la región, los efectos de la esclavitud de la población afrodescendiente e indígena y, por lo tanto, la agencia de dichos protagonistas históricos y contemporáneos, que son visibilizados como víctimas en ningún caso pasivas de su destino en una serie de artículos reunidos en el presente volumen (Behnsen, Schmieder). Surgen protagonistas conscientes de sí mismos que han moldeado significativamente la(s) historia(s), la(s) cultura(s) y la(s) sociedad(es) de sus regiones, aunque hasta ahora hayan sido en gran medida invisibles (Yaksik, Araya/Rempel, Mackenbach, Ohlraun). Las contribuciones que tratan de fenómenos más contemporáneos analizan el impacto de la Guerra Fría en la región desde criterios culturales, de género o transatlánticos innovadores (Ugalde Quesada, Apelt). Estos ejemplos reflejan perspectivas Sur-Norte y procesos recíprocos de adaptación. No es de extrañar que los temas y las regiones tratados en todas las contribuciones se aborden a través de una perspectiva transatlántica, abarcando África, ambas Américas, el Caribe y Europa, ya que uno de los focos de investigación interdisciplinarios son, específicamente, los estudios atlánticos.

Durante años, la mayoría de las y los autores han participado en los debates y las actividades académicas del *Centre for Atlantic and Global Studies* (Centro Internacional e Interdisciplinario de Estudios Atlánticos y Globales, CEAGS) de la Facultad de Filosofía de la Leibniz Universität Hannover o de su ya antiguo socio de cooperación académica, el renombrado *Centro de Investigaciones Históricas de América Central* (CIHAC) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Costa Rica (UCR). Al mismo tiempo, muchas de las contribuciones son el resultado de un proceso de discusión transatlántica extremadamente fructífero entre académicas y académicos de España, Italia, Francia y Alemania, así como de Cuba, Martinica, Costa Rica, Colombia y Chile, el cual fue iniciado en el 2018 por el proyecto “ConnectCaribbean/El Caribe: Origen del Mundo Moderno”, financiado por la Unión Europea, en el que ambas instituciones participan de forma activa. La mayoría de los proyectos de investigación aquí presentados no podrían haberse realizado sin el apoyo académico y financiero de este proyecto. Se han organizado las contribuciones temática y cronológicamente, comenzando por el tema de la esclavitud, la abolición y la posemancipación en el Caribe, junto con sus consecuencias y efectos desde las perspectivas de los estudios históricos, literarios y culturales. A esta sección le siguen trabajos que se centran más en la segunda mitad del siglo XX, incluida la Guerra Fría, a partir de una perspectiva de género e interseccional. Se dejó a criterio de las y los autores la decisión de elegir el estilo de lenguaje inclusivo con el que se identificaran o que mejor se adaptara a su tema y enfoque de investigación.

La historiadora **Ulrike Schmieder** examina las categorías de género en la iconografía de la resistencia a la esclavitud en Cuba y Martinica. Schmieder ofrece una visión de los últimos resultados de su proyecto de investigación comparativa transatlántica a largo plazo, en el que estudia

el desarrollo de la cultura de la memoria de la esclavitud y la resistencia a la esclavitud en ambos lados del Atlántico —así como en las antiguas metrópolis de Francia y España—, pero se centra en sus hallazgos sobre el Caribe. Por un lado, su objetivo es explicar la ubicuidad de los monumentos que representan a las personas esclavizadas como rebeldes, cimarrones o víctimas. Por el otro, ella analiza la ausencia generalizada de una cultura del recuerdo acerca de la esclavitud y el omnipresente silencio al respecto de donde se practicó, como en las antiguas plantaciones. Su investigación además aborda las cuestiones de género y la representación de la feminidad y la masculinidad en monumentos y lugares conmemorativos. Los tres siglos de desplazamiento forzoso y esclavitud de la población africana tanto en las Américas como en las islas del Caribe, mucho más allá del periodo colonial, constituyen un proceso histórico clave para la emergencia de una perspectiva interseccional. Al hacerlo, Schmieder descubre sorprendentes similitudes entre las dos islas en cuanto a la representación sexualizadora de las mujeres y la estereotipación de los hombres en estos monumentos. Es evidente que las visiones racistas y sexistas de las africanas y los africanos y las afroamericanas y los afroamericanos no han desaparecido ni en el territorio francés de ultramar de Martinica ni en la isla independiente y socialista de Cuba. En su investigación también se examina una novedad en la cultura del recuerdo, los “antimonumentos”, creados por iniciativas populares de las y los descendientes de las esclavizadas y los esclavizados. La mayoría de ellos tienen ambiciones menos explícitas desde el punto de vista artístico, pero son lugares de duelo por los antepasados y de resistencia a la discriminación que siguen sufriendo las y los afrodescendientes.

La contribución de **Wolf Behnsen** también introduce al lector en un área muy poco investigada: la historia de la misión morava en Surinam, la antigua colonia holandesa



en el Caribe continental sudamericano. La investigación histórica ha demostrado que esta comunidad protestante de moravos de origen alemán estuvo directamente implicada en la esclavitud, la explotación y la vigilancia de la población africana en muchas partes del Caribe, incluyendo Surinam. Aquí, Behnsen emprende un análisis microhistórico de las continuidades y las transformaciones de la dominación tras el fin de la esclavitud en 1863 en la Misión Morava. Desde una perspectiva interseccional, él examina las políticas familiares de la Iglesia morava, su visión religiosa, el discurso de la “libertad carnal” y los mecanismos de exclusión asociados. Las profundas estructuras de dominación y opresión persistieron modificadas tras la abolición y obstaculizaron la emancipación social, cultural y religiosa de los liberados, pero en especial de las mujeres afrosurinamesas. Por lo tanto, se hace referencia al cristianismo misionero como la dimensión religiosa del dominio colonial, que Jean y John Comaroff denominaron la “colonización de la conciencia” (1991, p. xi). Como propone Behnsen, los registros moravos ofrecen una visión de cómo las estructuras de servidumbre continuaron, se remodelaron y se transformaron tras la abolición de la esclavitud, cuando los medios físicos de coerción ya no estaban tan disponibles. Se trataba de una red intrínseca de vigilancia sobre la esfera privada que se había establecido durante la esclavitud y se mantuvo tras la abolición. Se demuestra que la disciplina de la “libertad carnal” actúa como lupa para los polifacéticos cambios de género, clase y etnia, los cuales configuraron fundamentalmente el fin legal de la esclavitud. Por último, la historia de la Iglesia morava y su implicación en la esclavitud de la población africana es un recordatorio del pasado colonial alemán en el Caribe, que ha recibido poca atención en el discurso público.

Las especialistas en literatura y cultura **Karla Araya Araya** y **Natascha Rempel** analizan el desarrollo del

pensamiento afrofeminista costarricense. Con una visión panorámica, ellas se centran en las principales líneas estético-discursivas que atraviesan un conjunto de textos escritos desde principios del siglo XX hasta principios del XXI. Su contribución es un recorrido por más de 120 años de historia intelectual de las mujeres. El texto se organiza a lo largo de diferentes momentos de la producción textual y aspectos de la poética afrofeminista, comenzando por contribuciones hasta ahora no estudiadas (por ejemplo, cartas o poemas), diarios y publicaciones periódicas de la región de Limón —parte de las cuales Araya Araya descubrió en el curso de su propia investigación—, pasando por obras poéticas inéditas y publicadas a escala nacional. Con ello, las autoras demuestran que las preocupaciones intelectuales de las escritoras afrocaribeñas se vinculan a luchas locales y globales, intergeneracionales, por la legitimidad sociocultural, lingüística, política e histórica, y que los textos considerados en este marco abren debates públicos a partir de diversas perspectivas interseccionales, durante mucho tiempo ignoradas en Costa Rica. El análisis de la sociedad pluricultural costarricense presentado por Araya Araya y Rempel destaca el carácter multilingüe de los textos producidos: están escritos en inglés o en un inglés caribeño de la región de Limón, en la costa atlántica de Costa Rica, una lengua criolla con influencias tanto africanas como indígenas y del español, entre otras, o combinando dichos códigos lingüísticos. Las obras de otras autoras presentadas en el estudio (por ejemplo, Campbell o Maxwell) rompen con la heteronormatividad y la colonialidad, creando sus propios términos para “feminizar conceptos y mundos”, nada menos que una revolución lingüística afrofeminista. Estas autoras pretenden sensibilizar a un público amplio sobre los elementos africanos y afrodiaspóricos de la cultura costarricense, ya sean político-lingüísticos, transculturales o espirituales. Uno de los

hilos conductores de la variedad de producciones poéticas y estilos literarios destacados por Rempel y Araya Araya es la tensión entre la narrativa y el discurso históricos legitimados por el patriarcado y el colonialismo y las experiencias individuales y colectivas de trauma de los escritores, que implican la resistencia a una nación blanqueada y el empoderamiento de una nación diversificada. Los distintos proyectos poéticos de las escritoras incluidas elaboran una contrahistoria transnacional a través de una perspectiva descolonial y femenina acerca de diversos aspectos de la identidad nacional, contrarrestando la “amnesia emocional” promovida por una nación en la que todo parece en orden —y homogéneamente blanco—. La acentuación simbólica de la expresión “cho” manifiesta rupturas internas que fueron opacadas durante la historia por el discurso eufemístico de la “pura vida” del costarriquenismo.

Hasta finales del siglo XX, el papel de las mujeres en los movimientos de concienciación afrocaribeños a lo largo del siglo XX permaneció invisible en los estudios acerca del tema. Lo anterior es especialmente cierto en el caso de las dos intelectuales más destacadas en dichos procesos, sobre todo en las décadas de 1920 y 1930, en cuyo pensamiento intelectual se centra este estudio: Jane (Jeanne) Nardal y Suzanne Roussi-Césaire, ambas de Martinica. El propósito del análisis realizado por el especialista en literatura y cultura **Werner Mackenbach** es examinar y comprender el significado y la particularidad de su pensamiento sobre el internacionalismo negro, el *pan-noirisme* y la negritud en el contexto del surgimiento de una conciencia negra/un pensamiento intelectual negro en el Caribe, particularmente a partir de la década de 1930. El ensayo de Mackenbach surge de un enfoque en la historia intelectual como una historia conceptual, con un especial interés en la influencia, la presencia y las repercusiones intertextuales de, con y en las obras de otros pensadores transcaribeños.

En su contribución, la especialista en estudios de literatura y cultura **María Yaksic** se ocupa también de una importante autora e intelectual de Martinica de la misma época. Yaksic se centra en la biografía y en los textos literarios y políticos de la martiniquesa Paulette Nadal (1898-1986), con algunas referencias a las biografías de sus hermanas Emile, Alice, Jane (Jeanne), Lucy, Cecile y Andrée. Como ya se ha mencionado en la contribución de Mackenbach, Paulette Nadal, escritora e intelectual de Martinica, contemporánea de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor o Léon-Gontran Damas, había caído en el olvido durante mucho tiempo. Paulette Nardal fue una de las primeras mujeres de Martinica que estudiaron en Francia en el periodo de entreguerras y durante la Segunda Guerra Mundial. Formó parte de los círculos intelectuales, políticos y culturales del "París criollo", frecuentado por figuras del Renacimiento de Harlem como Claude McKay o Langston Hughes y panafricanistas como W.E.B. Dubois o Marcus Garvey. Yaksic nos presenta a Nardal como una sensible observadora y crítica del racismo metropolitano contra la población del Caribe: Nardal adopta una postura crítica desde una perspectiva interseccional "dinámica", rastreando en sus textos literarios y políticos cómo el enredo de diversas categorías de diferencia, como el género, la raza y la pertenencia social, influyen y construyen biografías entre mundos. Sin embargo, la propia biografía de Nardal demuestra que las mujeres de su generación no fueron víctimas pasivas, sino que tuvieron voz, adoptaron posturas humanistas y trabajaron por la paz y la igualdad social. Tras la Segunda Guerra Mundial, Paulette Nardal fundó y dirigió influyentes organizaciones y revistas en Martinica, como *La femme de la cité*, voz esencial de la actividad política femenina en la época de la transición de Martinica de la colonia a departamento francés de ultramar. En una época en la que se estaba instaurando el sufragio femenino en Francia, se convirtió en parte de la discusión sobre el significado de la ciudadanía para las mujeres negras

en los márgenes del imperio colonial francés. Yaksic perfila el potencial crítico de Nardal con todas sus incongruencias, variaciones y mutaciones. Es capaz de demostrar que las operaciones ficcionales de Nardal conllevan una compleja y temprana articulación de las categorías de raza, clase y género para explicar la condición de las mujeres de los territorios coloniales en la metrópoli francesa. Las historias de Nardal pueden leerse como escenas de una etnografía interseccional: representan esos cuerpos racializados en relación con la blanca. Lo fascinante es que Nardal es una maestra a la hora de describir las jerarquías, contradicciones y diferencias entre la metrópoli y la colonia de una forma sencilla pero poderosa: en el centro están las mujeres afroantillanas cuya existencia encarna estas contradicciones, como mujeres, como afrodescendientes y como trabajadoras en la metrópoli de París.

La contribución de **Vanessa Ohlraun** se enfoca en la antropóloga afroamericana Ellen Irene Diggs, una de las primeras académicas en escribir sobre la cultura de las poblaciones afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Diggs fue una de las más estrechas colaboradoras de W. E. B. Du Bois durante décadas, así como alumna del antropólogo cubano Fernando Ortiz, quien contribuyó activamente al intercambio mundial de ideas en torno a cuestiones de raza, historia y diáspora africanas. El artículo de Ohlraun se centra en un momento formativo de la vida académica de Diggs: su estancia en Cuba a principios de los años cuarenta, donde estudió antropología, historia y sociedad cubanas en una escuela de verano organizada por la Universidad de La Habana como becaria del Instituto de Educación Internacional de Estados Unidos (IIE). Además de reflexionar acerca de las experiencias de Diggs como académica y estudiante de posgrado, el texto indaga en sus vivencias cotidianas como una mujer afroamericana en la sociedad cubana, cuando las jerarquías entre las mujeres blancas y las mujeres negras cubanas estaban marcadas con claridad, y se pregunta de qué



manera esto pudo haber influido en la percepción de Diggs respecto a las diferentes estructuras racializadas de las sociedades estadounidense y cubana. Ohlraun también explora las complejas intersecciones entre política y educación en el contexto histórico más amplio de la “Política del Buen Vecino” de Franklin D. Roosevelt, las aspiraciones panamericanas y el compromiso de Diggs con la política internacionalista y la solidaridad negra. La autora logra demostrar hasta qué punto Diggs forjó un espacio para el conocimiento independiente en el entorno racialmente excluyente de la Universidad de La Habana y la escuela de verano.

En línea con las recientes tendencias de destacar el papel de las llamadas “periferias” durante la Guerra Fría, la contribución de la historiadora **Alexia Ugalde Quesada** propone un nuevo enfoque sobre la historia de la Guerra Fría en Costa Rica (y Centroamérica, ya que Costa Rica fue el marcapasos político de toda la región durante dicho periodo) al analizar un aspecto hasta ahora descuidado: la biopolítica que introdujo al país en la dinámica global del control de la población durante la Guerra Fría. Ella sostiene que, aunque el control de la población fue un elemento fundamental de la política cultural estadounidense y la reducción de la natalidad se impuso como un signo de “desarrollo”, en Costa Rica, las estrategias estadounidenses para influir en el crecimiento demográfico sufrieron un proceso de reelaboración, en el que participaron prestigiosas autoridades e instituciones del sector sanitario del país. En primer lugar, se presenta el papel de la propaganda y la política estadounidenses en la promoción de la regulación de la fecundidad. En segundo lugar, se propone una periodización de la institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica. Finalmente, se reconstruye parte del debate público acerca de anticoncepción, esterilización y aborto. Ugalde Quesada concluye que Costa Rica fue un laboratorio de experimentación de alianzas público-privadas para

institucionalizar la planificación familiar. Adoptando una perspectiva interseccional, ella analiza cómo la articulación de diferentes sistemas de poder —como el imperialismo, el clasismo y el sexismo— produjo una feminización del control de la natalidad, la cual afectó principalmente a las mujeres pobres y rurales de los países “subdesarrollados”.

El ensayo de la historiadora **Friederike Apelt** explora la manera en que los intercambios transnacionales con las mujeres nicaragüenses desafiaron y moldearon la visión de las feministas de Alemania Occidental sobre las “mujeres” como un grupo homogéneo. Enfocándose en el periodo 1980-1991 del Gobierno sandinista, ella rastrea los conflictos y los procesos de negociación entre activistas alemanas occidentales y nicaragüenses, así como entre las propias activistas alemanas occidentales. Mediante el análisis de esta cooperación transatlántica y de las relaciones de poder enredadas y entrecruzadas que la sustentaron, su investigación contribuye a la historia del movimiento de solidaridad de Alemania Occidental y a la historia de Nicaragua. Apelt identifica tres fases distintas que caracterizaron el intercambio: la primera, de 1980 a 1983, marcada por encuentros iniciales en los que las supuestas similitudes desembocaron en tensiones y desacuerdos; la segunda, de 1983 a 1987, definida por la guerra de la Contra y los encuentros personales más diversos, especialmente a través de la presencia de brigadas de solidaridad; y una fase final, de 1987 a 1992, que condujo al reconocimiento de las diferencias entre las mujeres cooperantes. Su perspectiva transcultural de género también ilumina el entrelazamiento de las imágenes de género y las culturas nacionales. Apelt sostiene que el intercambio transatlántico desencadenó en un proceso de autorreflexión, mediante el cual las activistas tomaron conciencia de las discrepancias y las desigualdades interseccionales que se derivaban de sus muchos orígenes sociohistóricos. Al hacerlo, ella pone

de relieve las varias relaciones de poder dentro de la solidaridad femenina entre las mujeres del Sur Global y las del Norte Global. Dado que el término “feminismo” era crucial para la autoidentificación de las mujeres de Alemania Occidental, pero rechazado por las mujeres nicaragüenses, quienes perseguían conceptos distintos de la emancipación de género, este se convirtió en un concepto controvertido que subrayaba la variedad de concepciones de la política de género en ambos lados del Atlántico. Al enfocarse en los aportes de las mujeres del Sur Global en el contexto de los movimientos de solidaridad, la investigación de Apelt ayuda de forma decisiva a explicar cómo esta cooperación fue capaz de concienciar sobre las diferencias entre las mujeres del Sur Global y las del Norte Global.<sup>1</sup>

---

1 Agradecemos a Juliane Ulbrich, Adriana Araya, Mariela Mata e Ismayaira Guillén su gran apoyo en la revisión y traducción de los textos y en la elaboración del manuscrito.

## Introduction

*Christine Hatzky, Anja Bandau, Lidia Becker*

In the last four decades, the historiography of gender has experienced a phenomenal boom. Today, it is undoubtedly one of Latin America's most dynamic historical and cultural research fields. Since the 1980s, the goal of making women more visible has significantly changed in Latin American historiography. The field is currently not only concerned with "women's history" but with gender history in a much broader sense. Men's roles (and other gender identities) are included and perceived differently, and gendered agency is examined and interpreted as strongly influenced by social concepts of masculinity and femininity. In the course of this development, the corpus of studies informed by new concepts of gender history in Latin American historiography has grown considerably. However, gender history still plays a subordinate role in the historiography of Central America and the Caribbean (Sagot, 2019), though it must be taken into account that the research in the field of cultural, linguistic and affiliated transversal studies took on gender earlier (Calvo 1981, 2017; Lugones 2008/2014; Espinosa Miñoso *et al.*, Eds., 2021).

Therefore, this interdisciplinary collection of essays aims not only to make gender more visible in historiography

and literary and cultural studies of Central America and the Caribbean but also to present contributions that have adopted an intersectional approach. Researching, reflecting, and discussing the interrelation of discrimination categories was developed most fundamentally in gender history. Since Joan Scott's seminal essay (1986), where she identified gender as a historical category that produces power relations in interaction with other historical categories, gender could only be thought of as a multiple relation. Those who work with the category of gender assume, first, that relational, differentiated femininities and masculinities are socially constructed and, second, that they interact with other historical categories. These other categories, which Scott identified as class, race, and religion, have been expanded over time and clarified in their interaction, particularly in theories of intersectionality.

However, the concept of intersectionality did not become more widely recognized until it was put into a broader and more practical context by the lawyer and scholar Kimberle Crenshaw (1991) in the late 1989s, based on the legal practice of taking up several legal cases of discrimination against Black women in the United States. The term and the concept were initially taken up and discussed intensively in Black and women of colour feminist academic circles (Alarcón, 1990; Lugones, 2008; Tate & Gutiérrez Rodríguez, 2022). It quickly became a traveling concept and was endorsed not only in other regions of the world but also in other disciplines. Intersectionality has become particularly important since the Marxist distinction between a principle social categorization ("class"), to which all other categories – such as gender or ethnicity – are subordinate, has been abandoned. It is now widely accepted that an intersectional perspective provides a way to analyze the relationship between multiple dimensions of social relations and identities while being able to map the interdependencies of social categorizations (Céleri *et al.*, 2013, p. 10).

Intersectional approaches have thus long left the field of gender studies. They are now used as a frame of reference in many disciplines in the humanities, social sciences, education, and in many other (sub)disciplines concerned with analyzing social inequalities, power relations, inclusion – exclusion, belonging, and identities. Nonetheless, what makes an intersectional perspective so attractive? What new insights does it bring to social analysis? Furthermore, what exactly is it? Is it a buzzword, a theory, a concept, a heuristic device? A method, an analytical tool, or a living practice (Lutz, 2015, p. 39)? At its simplest, the term “intersectionality” means a way of understanding how different social characteristics such as gender, class, ethnicity/race overlap, intertwine, “intersect,” and are able to construct social categorizations and inequalities and characterize persons (Burge, 2018, p. 85).

For sociologist Kathy Davis (2008), intersectionality is a theory that goes far beyond its appearance as a “buzzword” to offer new potential and analytical perspectives for a wide range of social science approaches. The concept of intersectionality is seen as constitutive for the emergence of gender studies and as one of the most important theoretical contributions of feminist studies, along with race and ethnic studies. The intersectional perspective has also contributed to the academic production of knowledge in recent decades, not least through the critical contributions of scholars from countries in the so-called Global South. For the social scientist and feminist theorist Gudrun-Axeli Knapp (2005, p. 258), the significance of the concept of intersectionality is that it stands for a program of analysis in political contexts that deal with multiple discrimination and vulnerability. According to her, it also stands for a more general theoretical program and integrative studies of social macrostructures to analyze domination and historical and contextual systematics of unequal power relations. It also

serves as a meso-level analysis of institutions and forms of governance, interactions between individuals and groups, and individual experiences, including symbolic processes of representation, legitimation, and meaning production.

What makes the concept of intersectionality so attractive is its flexibility concerning other contexts and social realities. An intersectional perspective does not perpetuate essentialisms. Instead, it seeks to adapt the various dimensions of discrimination to the studied context. Intersectionality emphasizes the interdependence of different categories, which in turn points to the processuality, the becoming of emic concepts. As a method, intersectionality aims to study the dynamics of the emergence of multiple hierarchies – not the outcome. For this reason, the concept is particularly fruitful for historical perspectives. Most of the texts collected in this volume take a historical perspective, examining the causes and emergence of hierarchical social orders.

At the same time, intersectionality is a concept that has grown out of (political) practice. It embodies a dynamic approach to the underlying laws of motion of the reality it traces while remaining grounded in the experiences of classes of people within hierarchical relations. Its approach will, therefore, remain anemic if it is not tested and examined through concrete examples. In this sense, this anthology provides an insight into a variety of (historical) examples, from early modern to recent Caribbean and Central American history, in which the dimensions of the category of “gender” have been examined from an intersectional perspective. Together with Floya Anthias (2013, p. 27), intersectionality is understood as a heuristic tool or method that is particularly helpful in uncovering the overlapping visible and invisible effects of inequality. Nevertheless, with its necessary simplifications, theory does not replace empiricism, or, in the words of the scientist Alfred Korzybski, “the map is not the territory.” At the same time, he points out that human beings live in a world

of language and symbols, which are part of the real-world experience (cited in Célieri *et al.*, 2013, p. 10).

The method also seems to have the merit of having been able to “decolonize” feminist studies, which initially focused on white, European, or North American middle-class women, i.e., to understand gender relations in the context of specific and multidimensional power relations, specific social constellations, and cultures of formerly colonized regions of the world – in the case of this book, Central America and the Caribbean. Anyone who studies Latin American and Caribbean history, culture, and society and is interested in the analysis and origins of social inequalities cannot avoid an intersectional approach. An illustration of this challenge comes from an interview with Colombian anthropologist Mara Viveros Vigoya (2017, p. 121). She explained it with an example: even if in Latin American societies not all elites are light-skinned and not all subalterns are dark-skinned, it is still the case that the majority of them are; therefore, according to her, social inequalities, hierarchies, and power relations in Latin American societies can only be understood by combining the categories of race and class and doing so through an intersectional perspective. Moreover, the specific dimension of the inequality of indigenous or Afro-descendant women can only be grasped by relating both categories to that of gender, pointing out that the category of gender has as much of a performative dimension as the category of race.

What ultimately makes innovative concepts, methods, and approaches so successful, vibrant, and dynamic are the critical voices and the controversies they generate. Therefore, it is not surprising that the intersectional perspective has also provoked criticism. A controversial debate questions, among other things, the popularity of the concept. Academic controversies are even more valuable when they are able to provoke a lively dispute or dialogue



between scholars from different regions of the world. Indian feminists, for example, have criticized the concept as “the latest example of the imperialism of categories, whereby only Western/Northern concepts have the power to be universal and even replace non-Western/Southern understandings” (John, 2015, p. 72). This contradicts understanding an intersectional method that is contextually sensitive and adaptable to different social realities and hierarchies. Just as the underlying difference categories of class, race, and gender can be expanded by others accordingly.

This volume draws primarily from ongoing or recently completed dissertation projects with a regional focus on the history, culture, literature and language of Central America and the Caribbean. Two texts present ongoing research projects by senior scholars (Schmieder and Mackenbach). All contributors, including those at the beginning of their academic careers, specialize in the history and literary and cultural studies of Central America and the Caribbean and can rely on an intensive – mainly transatlantic – scholarly engagement within their fields of investigation. All the essays address gender and gender history in the region from different disciplinary perspectives and reflect the importance of an intersectional approach in their work in order to generate new scholarly insights. In particular, they reflect on the region’s colonial past, the effects of the enslavement of Afro-descendant and indigenous populations, and, thus, the agency of these historical and contemporary protagonists who are rendered visible as by no means passive victims of their fate in a series of articles gathered in this volume (Behnsen, Schmieder). Self-conscious protagonists emerge who have significantly shaped the history(s), culture(s), and society(ies) of their regions – even if they have been largely invisible until now (Yaksik, Araya/Rempel, Mackenbach, Ohlraun). Contributions dealing with more contemporary phenomena address the impact of the Cold War in the region

from innovative cultural, gender, and transatlantic perspectives (Ugalde Quesada, Apelt). These examples reflect South-North perspectives and reciprocal processes of adaptation. Not surprisingly, the topics and regions considered in all the contributions are discussed from a transatlantic perspective, encompassing Africa, both Americas, the Caribbean, and Europe, since one of our interdisciplinary research foci is specifically Atlantic Studies.

Most of the contributors have been involved for years in the academic discussions and activities of the international and interdisciplinary *Centre for Atlantic and Global Studies* (CEAGS) at the Faculty of Philosophy of the Leibniz Universität Hannover and its long-standing academic cooperation partner, the renamed *Centro de Investigaciones Históricas de América Central* (CIHAC) at the University of Costa Rica (UCR). At the same time, many of the contributions are the result of an extremely fruitful transatlantic discussion process between scholars from Spain, Italy, France, and Germany, as well as Cuba, Martinique, Costa Rica, Colombia, and Chile, initiated in 2018 by the European Union-funded project “Connected Worlds/The Caribbean: Origin of the Modern World,” in which both institutions are actively involved. Most of the research projects presented here could not have been realized without this project’s academic and financial support. We have organized the contributions thematically and chronologically, beginning with the topic of enslavement, abolition, and post-emancipation in the Caribbean, including its consequences and effects from historical, literary, and cultural studies perspectives. This section is followed by papers focusing more on the second half of the twentieth century, including the Cold War from a gendered and intersectional perspective. We have left it up to the contributors to choose the style of inclusive language they identify with, or that suits their research topic and approach best.

Historian **Ulrike Schmieder** examines gender categories in the iconography of resistance to enslavement in Cuba and Martinique. She offers a glimpse into the latest results of her long-term transatlantic comparative research project, in which she examines the development of the culture of memory of slavery and resistance to enslavement on both sides of the Atlantic – as well as in the former metropolises of France and Spain – but concentrates here on her findings from the Caribbean. On the one hand, her aim is to explain the ubiquity of monuments depicting enslaved people as either rebels, maroons, or victims. On the other hand, she traces the widespread absence of a culture of remembrance of slavery and the pervasive silence about where it occurred, such as on the former plantations. Her research also focuses on gender issues and the representation of femininity and masculinity in monuments and memorial sites. The three centuries of forced displacement and enslavement of African people in both the Americas and the Caribbean islands far beyond the colonial period is a key historical process for the emergence of an intersectional perspective. In doing so, Schmieder uncovers striking similarities between the two islands regarding the sexualizing portrayal of women and the stereotyping of men on these monuments. Clearly, racist and sexist views of Africans and African Americans have not disappeared in either the French overseas territory of Martinique or the independent and socialist island of Cuba. In her research, she also came across a new development in the culture of remembrance, the “anti-monuments” created by grassroots initiatives of the descendants of the enslaved. Most of them have less explicitly artistic ambitions but are places of mourning for the ancestors and places of resistance to the ongoing discrimination against Afro-descendants.

**Wolf Behnsen**’s contribution also takes us into a very little researched area: the history of the Moravian mission in Suriname, the former Dutch colony on the South American

Caribbean mainland. Historical research has shown that this Protestant community of Moravians of German origin was directly involved in the African population's enslavement, exploitation, and surveillance in many parts of the Caribbean, including Suriname. Here, Behnsen undertakes a microhistorical analysis of the continuities and transformations of domination after the end of slavery in 1863 in the Moravian Mission. From an intersectional perspective, he examines the family policies of the Moravian Church, its religious vision, the discourse of "carnal freedom," and the associated mechanisms of exclusion. After abolition, the deep structures of domination and oppression persisted in a modified form. They hindered the freed people's social, cultural, and religious emancipation, especially African-Surinamese women. Missionary Christianity is, therefore, also referred to as the religious dimension of colonial rule, which Jean and John Comaroff have called the "colonization of consciousness" (1991, p. xi). As Behnsen suggests, the Moravian records offer insight into how structures of bondage continued, reshaped, and transformed after the abolition of slavery, when physical means of coercion were no longer so readily available. The intrinsic network of surveillance over the private sphere was established during slavery and maintained after abolition. He demonstrates that the discipline of "carnal freedom" acts as a magnifying glass for the multifaceted shifts in gender, class, and ethnicity that fundamentally shaped the legal end of slavery. Finally, the history of the Moravian Church and its involvement in the enslavement of African people is also a reminder of Germany's colonial past in the Caribbean, which has received little attention in public discourse.

The literary and cultural scholars **Karla Araya Araya** and **Natascha Rempel** analyze the development of Costa Rican Afrofeminist thought. With a panoramic vision, they focus on the main aesthetic-discursive lines running

through of a group of texts written from the beginning of the 20th century to the beginning of the 21st century. Their contribution is a tour de force through more than 120 years of women's intellectual history. The essay is organized along different moments of text production and aspects of Afrofeminist poetics, beginning with so far unstudied contributions (e.g., letters or poems) to newspapers and periodicals in the region of Limón – part of which Araya Araya discovered during her own research – moving on to unpublished and published poetic works on a national scale. In doing so, the authors demonstrate that the intellectual concerns of Afro-Caribbean women writers are linked to local as well as global, intergenerational struggles for sociocultural, linguistic, political, and historical legitimacy and that the texts considered in this frame open public debates from various intersectional perspectives for a long time ignored in Costa Rica. The analysis of this pluricultural Costa Rican society presented by Araya Araya and Rempel stresses the multilingual character of the texts produced: They are written either in English or in the Caribbean English of the Limon region on the Atlantic coast of Costa Rica, a creole language with influences from African as well as indigenous languages and Spanish, among others, or combine these linguistic codes. The works of other authors presented in this study (e.g., Campbell, Maxwell) break with heteronormativity and coloniality, creating their own terms to “feminize concepts and worlds” – nothing less than an Afro-feminist language revolution. These authors want to sensitize a wide audience to Costa Rican culture's African and Afrodiasporic elements, be they political-linguistic, transcultural, or spiritual. One of the main threads running through the different poetic productions and literary styles highlighted by Rempel and Araya Araya is the tension between the historical narrative and discourse legitimized by patriarchy and colonialism and the writers' individual and

collective experiences of trauma, of resistance to a whitened nation and empowerment of a diversified nation. The various poetic projects of the included writers elaborate a transnational counter-history from a decolonial and feminine perspective on various aspects of national identity, countering the “emotional amnesia” promoted by a nation where everything seems in order – and homogeneously white. The symbolic accentuation of the expression “cho” manifests internal ruptures historically overshadowed by the euphemistic “pura vida” discourse of Costa Ricanism.

Until the end of the twentieth century, the role of women in Afro-Caribbean consciousness-raising movements throughout the twentieth century remained invisible in studies of the subject. This is especially true of the two leading intellectuals in these processes, particularly in the 1920s and 1930s, whose intellectual thought is the focus of this study: Jane (Jeanne) Nardal and Suzanne Roussi-Césaire, both from Martinique. The purpose of this study, by the literary and cultural scholar **Werner Mackenbach**, is to analyze and understand the significance and particularity of their thought on Black internationalism, *pan-noirism*, and *négritude* in the context of the emergence of a Black consciousness/Black intellectual thought in the Caribbean, especially from the 1930s onward. Mackenbach’s essay parts from an approach of intellectual history as a conceptual history by showing interest in the influence, the presence, and the intertextual repercussions of, with, and in the works of other trans-Caribbean thinkers.

In her contribution, the literary and cultural scholar **María Yaksic** also deals with an important literary woman and intellectual of Martinique from the same period. Yaksic focuses on the biography as well as literary and political texts of Martinique’s Paulette Nadal (1898-1986), with some reference to the biographies of her sisters Emile, Alice, Jane (Jeanne), Lucy, Cecile, and Andrée. As already mentioned

with respect to Mackenbach's article, Paulette Nadal, a writer and intellectual from Martinique, contemporary of Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, or Léon-Gontran Damas, had long been forgotten. Paulette Nardal was one of the first women from Martinique to study in France between the wars and during World War II. She was part of the intellectual, political, and cultural circles of the "Paris Creole," frequented by Harlem Renaissance figures such as Claude McKay or Langston Hughes and Pan-Africanists such as W.E.B. Dubois or Marcus Garvey. Yaksic introduces us to Nardal as a sensitive observer and critic of the metropolitan racism against the people from the Caribbean: Nardal takes a critical stance from a "dynamic" intersectional perspective, tracing in her literary and political texts how the entanglement of various categories of difference, such as gender, race, and social belonging, influence and construct biographies between worlds. Nardal's own biography, however, proves that women of her generation were not passive victims but had a voice, took humanist positions, and worked for peace and social equality. After the Second World War, Paulette Nardal founded and directed influential organizations and magazines in Martinique, such as *La femme de la cité*, an essential voice for women's political activity in the era of the colony's transition to a French overseas department. At a time when women's suffrage was being established in France, she became part of the argument over the meaning of citizenship for Black women on the margins of the French colonial empire. Yaksic contours Nardal's critical potential with all its incongruities, variations, and mutations. She is able to show that Nardal's fictional operations carry a complex and early articulation of the categories of race, class, and gender to explain the condition of women from colonial territories in the French metropolis. Nardal's stories can be read as scenes of an intersectional ethnography: they represent those racialized bodies in relation to whiteness. What is

fascinating is that Nardal is a master at depicting the hierarchies, contradictions, and differences between the metropolis and the colony in a simple but powerful way: at the center are Afro-Antillean women whose existence embodies these contradictions, as women, as Afro-descendants, and as workers in the metropolis of Paris.

Vanessa Ohlraun's contribution focuses on the African American anthropologist Ellen Irene Diggs, one of the first scholars to write about the culture of African-descended populations in Latin America and the Caribbean. Diggs was one of W. E. B. Du Bois's closest collaborators for decades and a student of the Cuban anthropologist Fernando Ortiz, who actively contributed to the global exchange of ideas on race, African history, and the African diaspora. Ohlraun's essay focuses on a formative point in Diggs' academic life, her sojourn in Cuba in the early 1940s, where she studied Cuban anthropology, history, and society at an *escuela de verano* (summer school) organized by the University of Havana as a fellow of the U.S. Institute of International Education (IIE). In addition to reflecting on Diggs' experiences as a scholar and graduate student, the article inquires about her everyday life experiences as an African American woman in a Cuban society, where the hierarchies between white and Black Cuban women were clearly marked, and asks how this may have shaped Diggs' insight into the different racialized structures of U.S. and Cuban society. Ohlraun further explores the complex intersections of politics and education in the broader historical context of Franklin D. Roosevelt's Good Neighbor Policy, pan-American aspirations, and Diggs' commitment to internationalist politics and Black solidarity. The author successfully demonstrates the extent to which Diggs carved out a space for independent knowledge in the racially exclusive environment of the University of Havana and the *escuela de verano*.



In line with recent tendencies to highlight the role of the so-called peripheries during the Cold War, the contribution of historian **Alexia Ugalde Quesada** proposes a new approach to the history of the Cold War in Costa Rica (and Central America; since Costa Rica was the political pace-maker of the entire region during the Cold War) by analyzing a hitherto neglected aspect: the biopolitics that introduced the country into the global dynamics of population control during the Cold War. She argues that although population control was a fundamental element of U.S. cultural policy and the reduction of the birth rate was imposed as a sign of “development,” in Costa Rica, U.S. strategies to influence population growth underwent a process of reworking that involved influential authorities and institutions of the country’s health sector. First, she presents the role of U.S. propaganda and policy in promoting fertility regulation. Second, it proposes a periodization of the institutionalization of birth control in Costa Rica, and finally, it reconstructs part of the public debate on contraception, sterilization, and abortion. She concludes that Costa Rica has been a laboratory for experimenting with public-private partnerships to institutionalize family planning. Adopting an intersectional perspective, she discusses how the articulation of different power systems, such as imperialism, classism, and sexism, produced a feminization of birth control that mainly affected poor and rural women in “underdeveloped” countries.

Historian **Friederike Apelt**’s article explores how transnational exchanges with Nicaraguan women challenged and shaped West German feminists’ view of “women” as a homogeneous group. Focusing on the years between 1980 and 1991 of the Sandinista government, she traces conflicts and negotiation processes between West German and Nicaraguan activists, as well as among West German activists themselves. By analyzing this transatlantic cooperation and the entangled and intersecting power relations that

underpinned it, her research contributes to the history of the West German solidarity movement as well as to the history of Nicaragua. She identifies three distinct phases that characterized the exchange: the first, from 1980 to 1983, marked by initial encounters in which presumed similarities led to tensions and disagreements; the second, from 1983 to 1987, marked by the Contra war and more diverse face-to-face encounters, especially through the presence of solidarity brigades; and a final phase, from 1987 to 1992, that ultimately led to the recognition of differences among the cooperating women. Her transcultural perspective on gender also illuminates the entanglement of gender images and national cultures. She argues that the transatlantic exchange triggered a process of self-reflection in which activists became aware of the intersectional differences and inequalities that resulted from their very different socio-historical backgrounds. In doing so, it highlights the different power relations within women's solidarity between women from the global South and the global North. Since the term "feminism" was crucial for the self-identification of West German women but rejected by Nicaraguan women who pursued different concepts of gender emancipation, the term itself became a contested concept that underscored the different understandings of gender politics on both sides of the Atlantic. By highlighting the contributions of women from the global South in the context of solidarity movements, Apelt's research makes a critical contribution to how this collaboration was able to raise awareness of the differences between women from the global South and the global North.<sup>1</sup>

---

1 We thank Juliane Ulbrich, Adriana Araya, Mariela Mata and Ismayaira Guillén for their great support in reviewing and translating the texts and for preparing the manuscript.

## Bibliografía/Bibliography

- Alarcón, N. (1990). The theoretical subject(s) of This Bridge Called My Back and Anglo-American feminism. In Gloria Anzaldúa (Ed.), *Making Face, making soul/Haciendo caras: Creative and critical perspectives by feminists of color* (pp. 356-369). Spinsters/aunt lute: San Francisco.
- Anthias, F. (2013). Social Categories, embodied practices, intersectionality: Towards a transnational approach. In Célleri, D., Schwarz, T. & Wittger, B. (Eds.), *Interdependencias of Social Categorizations* (pp. 27-39). Iberoamericana: Madrid.
- Burge, A. (2018). Intersectionality. In Robertson, J., Williams, A., Jones, D. et al. (Eds.), *EqualBITE. Gender equality in higher education* (pp. 85-88). Brill: Leiden.
- Calvo, Y. (1981). *La mujer, víctima y cómplice*. Editorial Costa Rica: San José
- Calvo, Y. (2017). *De mujeres, palabras y alfileres: el patriarcado en el lenguaje*. Edicions Bellaterra: Barcelona.
- Célleri, D., Schwarz, T. & Wittger, B. (Eds.). (2013). *Interdependencias of Social Categorizations*. Iberoamericana: Madrid.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Volume One*. University of Chicago Press: Chicago.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins. Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), pp. 1241-1299.
- Davis, K. (2008). Intersectionality as a Buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful. *Feminist Theory*, 9(1), pp. 67-85.
- Espinosa Miñoso, Y., Lugones, M. & Maldonado Torres, N. (Eds.). (2021). *Global critical Caribbean thought. Decolonial feminism in Abya Yala: Caribbean, Meso, and South American contributions and challenges*. Rowman & Littlefield: Lanham.
- Intersecciones de género, clase, etnia y raza. (2017). Un diálogo con Mara Viveros. Por Pontón Cevallos, J. Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*, 57(1), pp. 117-121.
- John, M.E. (2015). Intersectionality. Rejection or critical dialogue? *Economic & Political Weekly*, 1(33), pp. 72-76.

- Knapp, G. A. (2005). Race, class, gender. Reclaiming baggage in fast travelling theories. *European Journal of Women's Studies*, 12(3), pp. 249-265.
- Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), pp. 935-952.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, pp. 73–101.
- Lutz, H. (2015). Intersectionality as method. *Journal of Diversity and Gender Studies*, 2(1-2), pp. 39-44.
- Sagot Rodríguez, M. (2019). Construcción del conocimiento feminista en Centroamérica: Diálogos, rupturas y continuidades entre la militancia y la academia. *Boletín GEC*, 23, pp. 11-31.
- Scott, J.W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, pp. 1053–1075.
- Tate, S.A. & Gutiérrez Rodríguez, E. (2022). Critical Race and Gender: Dialogues Between Decoloniality and Intersectionality. In S. A. Tate & E. Gutiérrez Rodríguez (Eds.), *The Palgrave handbook of critical race and gender* (pp. 1–19). Palgrave Macmillan: Basingstoke.

Género y monumentos a la resistencia de  
personas esclavizadas y sus descendientes en  
Martinica y Cuba dentro del contexto de las  
culturas memoriales de la esclavitud en el Caribe

*Gender and monuments of the resistance of  
enslaved people and their descendants in  
Martinique and Cuba in the context of the  
memorial cultures of slavery in the Caribbean*

*Ulrike Schmieder*

## Resumen

El artículo compara el desarrollo de la cultura conmemorativa de la esclavitud y la resistencia en Martinica y Cuba e intenta explicar la omnipresencia del tema en un lado y la casi ausencia de monumentos al otro lado de las personas esclavizadas como rebeldes, cimarrones o víctimas, así como la representación de la feminidad y la masculinidad en las estatuas retratadas. De esta forma, se detectan muchas similitudes entre Martinica y Cuba y las demás islas caribeñas en cuanto a la sexualización de las mujeres y la estereotipación de los hombres. Evidentemente, las miradas racistas y sexistas sobre las personas africanas y afrodescendientes no han desaparecido ni en el departamento francés de ultramar ni en la isla independiente y socialista de Cuba. Además, el texto hace referencia a los “antimonumentos”, lugares de duelo por las personas esclavizadas ancestras, creados por iniciativas populares de descendientes de africanos y africanas en cautiverio.

## Abstract

The article compares the development of the memorial culture of slavery and resistance in Martinique and Cuba and tries to explain the omnipresence of the topic on one side and the almost absence of monuments on the other side for enslaved people as rebels, maroons, or victims. The article analyses representations of femininity and masculinity in the portrayed statues and detects many similarities between them and the other Caribbean islands with respect to the sexualization of women and the stereotyping of men. Obviously racist and sexist looks on African and Afro-descendant people have not disappeared neither in the French overseas department nor in the independent and socialist island of Cuba. Moreover, the text refers to “anti-monuments”, sites of mourning for the enslaved ancestors, created by grassroots initiatives of descendants of the African captives.

## Introducción

Aquí se presentan algunos resultados de mis investigaciones sobre memorias de la esclavitud atlántica, que se enfocan en lugares de memoria físicos, creados como monumentos y museos, así como vestigios del pasado, entre ellos, plantaciones con casas señoriales, instalaciones técnicas de la producción azucarera o cafetalera, aldeas y cementerios de personas esclavizadas, etc. También, se dedica una sección a analizar los lugares de silencio u olvido deliberados, sitios conectados con la esclavitud en los que esta historia y la presencia de las personas esclavizadas están negadas.<sup>1</sup> La idea de realizar dicho estudio surgió durante estancias en el Caribe y las antiguas potencias coloniales, en donde fueron encontrados lugares de memoria y desmemoria de la esclavitud, cuando recopilaba documentos de archivo para mi libro acerca de la historia de la esclavitud y la posemancipación en Martinica y Cuba, con base en fuentes que reflejan, directa o indirectamente, la perspectiva de las personas (antiguamente) esclavizadas, para así escribir una historia desde abajo (Schmieder, 2017).

La investigación actual se refiere a las dos islas, pero también a Francia y España, y al proceso muy lento y complejo de la descolonización necesaria del paisaje memorial de las ciudades europeas involucradas en la trata y el esclavismo. También se abordan las suntuosas residencias, bancos, empresas e instituciones caritativas financiados con los beneficios del crimen, así como las huellas

---

1 Los resultados del proyecto serán publicados en el libro contratado con DeGruyter: *Versklavung im Atlantischen Raum. Orte des Gedenkens, Orte des Verschweigens in Frankreich und Spanien, Martinique und Kuba*. La investigación fue financiada por la agencia estatal promotora de la ciencia Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, proyecto no. 393718958).

escondidas de personas africanas en Europa (Schmieder 2021 b, c, 2022; Rodrigo y Schmieder, 2023). En este capítulo me refiero solamente al Caribe para no exceder el espacio concedido.

Los estudios sobre la historia y la memoria de la esclavitud siempre deben incluir la interseccionalidad de las categorías género, clase y etnia/“raza”. No fue lo mismo ser (ex)esclavizado o (ex)esclavizada. Las mujeres esclavizadas sufrieron la explotación sexual y reproductiva a la vez que la explotación de su fuerza de trabajo. Después de la abolición, las mujeres tuvieron menos oportunidades de contar con autonomía económica y experimentaron violencia de parte de sus patrones y familiares. Ser un hombre esclavizado, un marido esclavizado y un padre esclavizado trajo consigo una serie de durezas muy particulares (Schmieder 2014, 2018). No encontré en ningún museo francés, español, martiniqués o cubano alguna memoria de las luchas de las personas (antiguamente) esclavizadas, particularmente las madres, a favor de sus hijos e hijas, parejas, parientes y personas ahijadas. El enfoque de la cultura memorial acerca de las gestas heroicas de las rebeliones armadas, llevadas a cabo primordialmente por hombres esclavizados, silencia las apelaciones a tribunales y las mil formas de resistencia cotidiana, en especial practicadas por las mujeres esclavizadas (Moitt, 2001, pp. 80-104, 100-124, 139-149; Garcia, 1996, pp. 104-124); Cowling 2013; Schmieder, 2017, pp. 101-107, 184-190).

Para el estudio de las memorias de la esclavitud, incluyendo la perspectiva de género, por un lado, es necesario basarse en la historiografía sobre la interseccionalidad/interdependencia de las categorías de diferencia en las sociedades (pos)esclavistas (Davis, 1981; hooks, 1981; Hill Collins, 1990; Shepherd *et al.*, 1995; Nascimento 2003; Paton y Scully, 2005; Schmieder, 2013; Germain y Larcher,



2018). Por el otro, se debe hacer referencia a aproximaciones teóricas acerca de las culturas memoriales y los lugares de memoria. El concepto de las *contre-mémoires* (contramemorias) o *mémoires minorées* (memorias minoritarias) se refiere a las memorias de los y las descendientes de las personas esclavizadas en las Antillas francesas contra el mito de la República francesa liberadora que silencia el colonialismo posesclavista (Chivallon, 2006, p. 11-14, pp. 19-20; Chivallon, 2012, pp. 384-391). Catherine Reinhardt utiliza el concepto de *selective memory* (memoria selectiva) para describir una cultura de memoria que escenifica los lugares de memoria dejados por los y las esclavistas y oculta el patrimonio cultural creado por las personas esclavizadas (Reinhardt, 2006, pp. 129-135), lo que se observa también en Cuba.<sup>2</sup>

## **Observaciones generales sobre el desarrollo de la cultura memorial acerca de la esclavitud en Martinica y Cuba y su historiografía**

Ya en la década de los ochenta se observó el desarrollo del *schœlcherisme* al *marronisme* en el régimen memorial acerca de la esclavitud en Martinica, es decir, la transición del culto al abolicionista blanco Victor Schœlcher, quien había supuestamente liberado a las personas esclavizadas

---

2 Observé la negligencia de la historia de las personas esclavizadas o su apropiación y distorsión por personas blancas que trabajan como guías turísticos durante unas estancias de investigación en Cuba durante el 2013 y el 2017, por ejemplo, en el cafetal Buenavista (Las Terrazas), el cafetal Dionisia (Matanzas), el ingenio Manaca (Valle de los Ingenios, Trinidad) y el Museo azucarero José Smith Comás (antiguo ingenio Progreso), cerca de la ciudad de Cárdenas. En otros sitios, por ejemplo en el ingenio Guaimaró o en el sitio arqueológico San Isidro, ambos en el Valle de los Ingenios, los y las responsables hablan sobre la explotación de las personas esclavizadas, pero no cuentan historias de vida individuales.

con el decreto del 27 de abril 1848, al culto al esclavizado cimarrón y rebelde, quien se autoliberó con la insurrección del 22 de mayo de 1848 (Jolivet, 1987).<sup>3</sup> El nuevo enfoque sobre la resistencia de las personas esclavizadas y sus descendientes ya se había expresado en la historiografía académica autóctona respecto a la esclavitud y la posemancipación (Nicolas, 1967; Pago, 1974). En la política conmemorativa, se sustituyó el 21 de julio, cumpleaños de Schœlcher, día martiniqués feriado, por el 22 de mayo, aniversario de dicha insurrección, que se festeja en la isla desde los años setenta, el cual fue instaurado como un día local festivo por la ley francesa en 1983. La imagen positiva del *nèg mawon* (negro cimarrón, en *créole*) como héroe de resistencia había reemplazado paso a paso una imagen muy ambigua, que todavía dominaba a mediados del siglo XX, del *marron* como escapado de la justicia, ladrón, violento, peligroso e incluso diablo (Dumont *et al.*, 2015, pp. 671-674).

En el paisaje monumental, esta nueva memoria apareció con el monumento *La Liberté*, creado por Joseph (Khokho) René-Corail, que muestra a una mujer guerrera.

---

3 El decreto de abolición del 27 de abril de 1848 debió haber entrado en vigor dos meses después de la llegada del comisario de la República a la colonia, en este caso, Martinica. El comisario Auguste Perrinon llegó el 4 de junio de 1848 a Martinica. Así, la esclavitud habría terminado hasta el 4 de agosto si las personas esclavizadas no hubieran forzado al gobernador, mediante la insurrección del 22 de mayo, a adelantar la declaración de la abolición de la esclavitud al 23 de mayo de 1848.

### **Fotografía 1**

*Monumento La Liberté, Trénelle, Fort-de-France, Martinica*



*Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2022).*

El anterior monumento fue inaugurado en Fort-de-France en 1971, en el barrio popular La Trénelle, por el alcalde de la capital martiniquesa, Aimé Césaire (Béral, 2011, pp. 21-22).

Este poeta *noir*, pensador de la *négritude*, político de izquierda, marcó la vida política de la isla durante seis décadas. Como alcalde de la capital Fort-de-France, él condujo los primeros pasos de una descolonización del paisaje memorial (Landi, 2020). Actualmente, los y las líderes del *Parti Progressiste Martiniquais*, el partido marxista decolonial fundado por Césaire, ponen flores al pie de este monumento en la mañana del 22 de mayo.

Hasta ese entonces, en el espacio público, los monumentos y los bustos, las plazas, las calles, las escuelas y una ciudad entera llamada como el liberador blanco Victor Schœlcher estaban omnipresentes. Originalmente, la idolatría de Schœlcher, culto a la Francia republicana focalizada en su personalidad, fue expresión de la política colonial republicana asimilacionista. Esta ideología fue abrazada por los republicanos de la burguesía de color urbana en Martinica, porque ofrecía la asimilación con plenos derechos ciudadanos. De parte de los republicanos, dicho concepto martiniqués se dirigió contra la monarquía y los monarquistas, correspondientes a los hombres y mujeres poseedores de grandes tierras, descendientes de los y las esclavistas, llamados “*békés*” en la isla, que adoraban la monarquía y veneraban a Joséphine Beauharnais, aristócrata con raíces en Martinica, quien fue esposa de Napoleón Bonaparte. Se quería mantener la supremacía blanca expresada en el monumento a la Emperatriz de 1859, un regalo del Emperador Napoleón III (Charles-Louis-Napoleón Bonaparte) al *Conseil Général de la Martinique* (Jolivet, 1987, pp. 293-296; Béral, 2011, pp. 17, 24-25). Después de la Segunda Guerra Mundial, la derecha se apropió del culto de Schœlcher contra una izquierda independentista que comenzó a ver a Schœlcher más como un colonizador que como un libertador (Landi, entrevista, 2020; Ferdinand, entrevista, 2022).

Los y las independentistas comenzaron a pintar a los bustos de Schœlcher en rojo-verde-negro, los colores nacionales

martiniqueses inventados en los años setenta (Zander, 2007, pp. 184-185; Ferdinand, entrevista, 2022). Este proceso culminó con el derrumbamiento de la estatua de Victor Schœlcher, el 22 mayo de 2020 (día conmemorativo emblemático de la isla), tres días antes del asesinato de George Floyd. Además, motivado por conflictos socioculturales muy específicos de Martinica, se dio la destrucción o el desmantelamiento de los monumentos coloniales restantes en el contexto del movimiento *Black Lives Matter* (Solbiac, 2020; Schmieder, 2021a). Los derrumbes afectaron los monumentos hechos para hombres (conquistadores, gobernadores), con una excepción: la mencionada estatúa de Joséphine Beauharnais, propietaria de 126 personas esclavizadas en la plantación de su familia, *La Pagerie* (Pierre-Louis, 2019). Por la sospecha de que ella influyó para que su marido restableciera la esclavitud en 1802, su estatua fue decapitada en 1991 (Reinhardt, 2006, pp. 150, 172; Curtius, 2015) y totalmente destruida en el 2020.

## Fotografía 2

*Restos del monumento a la emperatriz Joséphine, Fort-de-France, Martinica*



Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2022).

Con respecto a Martinica, se van a seguir los pasos desde el régimen de memoria focalizado en la rebeldía, contra-memoria marginalizada al abolicionismo blanco, hasta la memoria de la resistencia omnipresente y dominante, que se expresa en un paisaje de estatuas de cimarrones masculinos y monumentos que recuerdan la autoliberación de 1848. Además, se analizan los monumentos para honrar los hombres y mujeres que lucharon en la llamada “*Insurrection du Sud*”, en septiembre de 1870. Fue una gran rebelión de descendientes inmediatos de las personas esclavizadas contra el trabajo forzado racializado, la opresión política y cultural y la injusticia de los tribunales coloniales frente a las personas afro martiniquesas (Pago, 2011). Con razón se ha comparado este movimiento con la *Morant Bay War* en Jamaica (Howard y Chivallon, 2017), pues fue parte de una serie de guerras de liberación contra el colonialismo posabolicionista en todo el Caribe (Schmieder, 2017, pp. 75-77).

En Cuba, la historiografía sobre la esclavitud pronto se dedicó a la agencia y la resistencia de las personas africanas esclavizadas y libres (Franco, 1963, 1973; Deschamps Chapeaux y Pérez de la Riva, 1974), junto con los estudios acerca de la economía esclavista (Moreno Friginals, 1978). Sorprendentemente, en la república socialista fueron establecidos muy pocos monumentos a las personas esclavizadas rebeldes: en 1997, el *Cimarrón* de Alberto Lescay, ubicado en Santiago de Cuba, (Routon, 2008, p. 634) y el *Monumento al Esclavo Rebelde*, inaugurado en 1991, en Limonar, Matanzas (Houser, 2015, pp. 52, 62-63). A continuación, se van a abordar estos monumentos como las pocas estatuas para personalidades afrocubanas de otras épocas, creadas después de 1959, que casi siempre muestran héroes masculinos. En la Cuba independiente ya se habían establecido monumentos a líderes afrocubanos<sup>4</sup>

---

4 Entre las personas entrevistadas afrocubanas / negras en Cuba, en el 2019, alrededor de dos tercios se expresaron a favor de la noción “afrocubano” /

de la independencia antes de la Revolución socialista (Schmieder, 2021a); al contrario, en dicha época habría sido imposible erigir un monumento a un héroe afromartiniqués en Martinica, pues todavía era una colonia.

En contraste a la vasta historiografía sobre la historia de la esclavitud y la resistencia de las personas esclavizadas en las dos islas<sup>5</sup>, existen escasos estudios acerca de la memoria a la esclavitud (Landi y Larcher, 2007; Béral 2011, 2013;<sup>6</sup> Solbiac, 2020; Romay, 2015; Zurbano, 2021), varios producidos fuera de la isla (con referencia a Martinica: Chivallon, 2012, 2015; Schmieder, 2021a; relacionados con Cuba: De la Fuente, 2008; Annecchiarico, 2018; Toutain, 2019; Schmieder 2021a, b). Los y las autores que se refieren a los lugares de memoria físicos, particularmente a estatuas y monumentos (Reinhardt, 2006; Dumont *et al.* 2015), reflejan poco el hecho de que la mayoría de las personas honradas son hombres y que la encarnación de la resistencia es el cimarrón masculino. Tampoco investigan las imágenes de masculinidad y feminidad divulgadas por los monumentos. Solo recientemente un artículo de Laura McGinnis (2022) introduce las categorías “género” y “masculinidad” en el análisis de la iconografía de la resistencia en Martinica y Guadalupe, criticando que las mujeres fueron oscurecidas

---

“afrocubana”, explícitamente con referencia al movimiento “afro” en el resto de Hispanoamérica y la lengua utilizada por los organismos internacionales (Decenio Internacional para los Afrodescendientes de la ONU); los demás prefirieron decir “cubanos negros” / “cubanas negras”. En conversaciones, las palabras están utilizadas de manera alterna. Para ver dos ejemplos del uso de estas nociones desde la perspectiva feminista: Rubiera y Martiatu (2011) y Hevia Lanier y Rubiera Castillo (2016).

5 Por su cantidad, no es posible enumerar todos los títulos aquí: véase Schmieder 2017, pp. 426-448.

6 Se trata de dos tesis de una “maestría de historia y patrimonio de los mundos caribeños y guyaneses” de *l’Université Antilles Guyane*, las cuales cuentan con un carácter interdisciplinario entre la *Public History* y la historia del arte. Las cito con el amable permiso de la autora y agradezco al arqueólogo Benoît Bérard por haberme guiado a estos valiosos estudios (Bérard, entrevista, 2021).

o diseñadas según estereotipos sexuales. No obstante, el estudio se basa en ejemplos limitados.

Myra Ann Houser analizó el papel del género en la conmemoración de Carlota, una mujer líder de la rebelión en el ingenio Triunvirato de 1843, pero no con respecto a la representación del cuerpo femenino en el *Monumento al Esclavo Rebelde* (Houser, 2015, pp. 51-52). Observando los monumentos en Guadalupe y Martinica, Thierry Nicolas (2009, p. 12) destaca la importancia dada a la fuerza física de los hombres insurgentes, seres herculinos capaces de romper sus cadenas (*Nèg mawon* en *Le Diamant, Martinica*, Delgrès e Ignace en Guadalupe). Jean Moomou subrayó que la *delgresisation*, la omnipresencia de monumentos para Louis Delgrès, líder de la guerra de liberación de 1802 en Guadalupe, silencia el papel de las mujeres resistentes (Moomou, 2015, p. 265).

Un estudio sobre los legados y las memorias de la esclavitud no es un análisis del pasado, sino del presente. No es posible describir aquí en detalle las condiciones de vida actuales de hombres y mujeres afrodescendientes y la desigualdad social racializada en Martinica y Cuba. En Martinica, departamento ultramarino de Francia desde 1946, la gente descendiente de las personas esclavizadas rurales hasta 1848 tiene que soportar el poder económico de los y las descendientes de los esclavistas, indemnizados por la pérdida de “sus” personas esclavizadas en 1849, quienes conservan sus latifundios y tienen el monopolio del comercio exterior. El poder político está repartido en los y las funcionarios blancos enviados desde el Hexágono y una élite *de couleur*, descendiente de los *libres de couleur* (libres de color), las personas libertas antes de 1848, transformadas en una burguesía urbana que también había sido propietaria de personas esclavizadas. Para comprender la estructura social racializada de la isla, recomiendo los estudios de Patrick Bruneteaux (2013) y Kristen Stromberg Childers (2016). En la dictadura socialista, Cuba está gobernada por una clase



media blanca que habla de igualdad y cementa un racismo antinegro, sobre el cual está permitido discutir solamente como un residuo del colonialismo español y el neocolonialismo estadounidense. No se permite presentar dicho racismo como resultado del poder político y de los privilegios de la economía de divisas en manos de la élite blanca. Sugiero leer las obras de Alejandro de la Fuente (2001), Esteban Morales Domínguez (2012) y Zuleica Romay (2012) acerca de la situación de la población afrocubana.

### **El paisaje memorial caribeño y la representación monumental de las personas esclavizadas como víctimas y rebeldes**

Para enmarcar los estudios del caso, Martinica y Cuba, hay que explicar el contexto caribeño de las memorias de la esclavitud y su análisis. En las obras sobre las memorias de la esclavitud, los lugares de memoria juegan un papel minoritario frente a la cuestión de las reparaciones para la esclavitud, en la cual se concentran los académicos y los políticos de la Caricom (Beckles, 2013, 2021; Shepherd, 2014; Rauhut, 2018). En la historiografía acerca de los monumentos a las personas esclavizadas rebeldes en el Caribe anglófono, Winston Phulgence también escribe que la *leonization*<sup>7</sup> de los guerreros masculinos marginaliza a las mujeres (2015, p. 222). Además, dicho autor observa que los tópicos “*African warrior*” (“guerrero africano”) e “*insurgent fighter*” (“luchador rebelde”) / “*maroon*” (“cimarrón”) reemplazan a los héroes de guerra en la cultura memorial (no hubo soldados caídos por inmortalizar en estatuas, porque la independencia de las islas anglófonas fue obtenida sin una revolución armada). Los hombres políticos se apropian de las memorias de estos héroes para sus propios fines.

---

7 De “león”: culto a los grandes héroes.

Phulgence describe la tendencia de rededicar monumentos a cimarrones y rebeldes anónimos a guerreros africanos individualizados, por ejemplo, el caso del *Emancipation Monument* en Barbados, que el pueblo llamó “Bussa” por el líder de la guerra de la liberación de las personas esclavizadas en 1816. Activistas y académicos panafricanistas lograron que la política adoptara la idea del guerrero nacido en África, aunque las raíces de Bussa son controversialmente discutidas. Phulgence destaca que ha habido una transformación de una identidad británica de la población afrocaribeña hacia una identidad criolla y, finalmente, africana, así como el desarrollo de un régimen memorial abolicionista-asimilacionista a un régimen memorial nacionalista focalizado en la resistencia (Phulgence, 2015, 217-221; Phulgence, 2016, pp. 18, 42).

La apropiación, y hasta el abuso de la memoria a la resistencia de las personas esclavizadas por los hombres políticos, también es un tema de las publicaciones de Matthew Smith y Ana Lucia Araujo, quienes comentan que la inauguración en 1982 de un busto creado por Kay Sullivan de Sam Sharpe, líder del *Baptist War* de 1831 en Jamaica,<sup>8</sup> fue parte de la ideología del presidente socialista Michael Manley (Matthew, 2021, pp. 228-231; Araujo, 2014, pp. 192-193). Por su parte, Petrina Dacres explica la historia de los monumentos a las personas esclavizadas cimarrones y rebeldes en el contexto de la historia del arte jamaicano desde la década de 1930. En aquella época, Edna Manley, la escultora pionera del país, creó la escultura *Negro Aroused* (Negro ha despertado) (1935), una pieza de arte independiente, cuya forma inspiró a generaciones de artistas de origen jamaicano (Dacres, 2004, pp. 138-140).

---

8 La guerra de liberación más importante de las personas esclavizadas en el Caribe antes inglés que aceleró el proceso de emancipación, porque mostraba la no-gobernabilidad de la sociedad esclavista.

Una serie de monumentos en el Caribe isleño y las Guayanas muestra cimarrones o líderes masculinos de la resistencia armada de los esclavizados: Bussa, Georgetown, Barbados; Balla, Roseau, Dominica; Pompey, Georgetown, Bahamas; *Freedom Monument*, Soufrière, Saint Lucia (antiguas islas-colonias inglesas); Cuffy, Georgetown, Guayana (antigua colonia británica sobre tierra firme);<sup>9</sup> Kwakoe, Paramaribo, Suriname (antigua colonia neerlandesa sobre tierra firme); Buddhoe, Frederiksted, St. Croix (antigua colonia danesa, parte de las Islas Vírgenes de los Estados Unidos); *Le marron inconnu*, Port-au-Prince, Haití; *Neg Mawon*, Sainte-Anne,<sup>10</sup> Guadalupe (departamento ultramarino francés); y *El Hombre Redimido*, Ponce, Puerto Rico (territorio no incorporado de los Estados Unidos) (Brown, 2002, pp. 106-109; Phulgence, 2015, pp. 217-219; Phulgence, 2016, p. 103; Araujo, 2014, pp. 190-191; Oostindie, 2001, image 1, Oscar E. Henry Customs House, 2022; McGinnis, 2022, pp. 1077-1078, 1082-1084; Augustin, 2012, pp. 221-222; Hodgson, 2015, p. 117; Fiet, 2001, p. 73). Varias estatuas cuentan con las mismas características: el cimarrón es presentado como un hombre físicamente fuerte, con un tronco desnudo (si se ve el cuerpo entero, entonces lleva t Parrabo, pantalones cortos o de media pierna), que ha roto o está rompiendo cadenas. Muchas veces, él llama a sus compañeros con un cuerno de concha. En ocasiones, el cimarrón aparece acompañado un el tambor, que no solo es un instrumento musical de origen africano, sino que también es empleado para la comunicación a distancia. Algunas figuras

---

9 Presentado como hombre físicamente fuerte en un monumento gigante, pero con símbolos menos comunes. Acaba de estrangular un cerdo, símbolo de la ignorancia, y un perro, símbolo de la codicia (Moore, sin año).

10 Esta escultura tiene rasgos excepcionales, porque muestra las desfiguraciones corporales de un hombre resistente, las cuales simbolizan la mutilación por tortura. Fue creada por la artista Jocelyn Perceron con un grupo de jóvenes (McGinnis, 2022, p. 1082).

llevan una antorcha para encender los cañaverales. Como armas, se muestran machetes o porras.

Hay que discutir la cuestión de la (casi-) desnudez de los honrados. ¿Los artistas piensan que los esclavizados y los cimarrones no tuvieron ropa? ¿Persisten aquí prejuicios racistas del hombre africano “primitivo”, parte de la naturaleza, que se mueve desnudo por la sabana y la bujeda? ¿Los artistas imitan dibujos de cimarrones de los siglos XVIII y XIX que visualizan estos prejuicios y son reproducidos hasta hoy?<sup>11</sup> No obstante, si se miran las fotos históricas, los hombres esclavizados siempre llevan ropa y tratan de ponerse los harapos de una manera decente. ¿Nadie se acuerda de que, durante los siglos XVI-XIX, en el intercambio de personas cautivas de África, la mercancía con más valor exportada a las costas de África fueron la ropa y los textiles?

La desnudez de las estatuas de hombres ha sido controversial y discutida desde hace décadas. Por ejemplo, Bussa, cuyo cuerpo debía ser mostrado completamente desnudo, según la idea del escultor, recibió pantalones cortos después de que se recibieron protestas en los periódicos locales (Scher 2013, p. 90). La presentación de las personas antiguamente esclavizadas desnudas fue también debatida con respecto al memorial *Redemption Song*, en el Emancipation Park de Kingston, Jamaica, creado por una artista blanca, Laura Facey Cooper, en el 2003. El monumento consiste en dos figuras de bronce, un hombre y una mujer, que salen del agua y levantan las cabezas al cielo (Modest, 2011, pp. 81-84; Smith, 2021, pp. 233-234). Petrina Dacres mostró que, en la crítica contra la desnudez y la acentuación de los rasgos sexuales del hombre en *Redemption Song*, se mezcló la vergüenza de la fe cristiana con el cuerpo desnudo y las memorias tristes de los ancestros azotados y expuestos desnudos

---

11 Por ejemplo: Raimbach, 1796, reproducido, por ejemplo, en el Docklands Museum, Londres (Jones, 2022, pp. 73-74).

al público. El obispo Ade Gold vio en *Redemption Song* un insulto a los antepasados y a la *entire race* (raza entera). Por su parte, Dacres destacó que la desnudez de la mujer del monumento fue poco discutida, porque el cuerpo femenino desnudo es aceptado en el arte (Dacres, 2013, pp. 144, 151). Puede ser que los artistas hayan intentado restablecer, a nivel simbólico, la masculinidad dañada por la esclavitud con la representación del cuerpo masculino africano como fuerte e ileso. No obstante, dado que uno de los estereotipos racistas más comunes sobre los hombres africanos y afrodescendientes es que son movidos por sus instintos sexuales, la desnudez de las figuras masculinas es muy problemática, particularmente si está combinada con la acentuación de las características sexuales exteriores y si se presenta a dichos hombres como musculitos sin mucha inteligencia.

Existen varios contraejemplos que visualizan otras formas de masculinidad, entre ellos, el *Monumento del Príncipe Klaas* (Reginald Samuel, 1993) en St. John, Antigua. Aquel guerrero, un *Coromantee (Akan)* de Ghana, líder en una guerra de liberación fracasada en 1736, se muestra vestido completamente, no solo con camisa y pantalones, sino también con chaqueta y sombrero. La inscripción incluye algunas frases que resumen la masculinidad africana honrada:

Born in 1691 in the Gold Coast came to Antigua in 1701 as a coromantee slave. Klass's dominant spirit fiercely resisted the condition in which he found himself. He simply could not accept the role of a slave. Finding life on the estate irksome, even more galling was the whipping which he had to endure because his proud and unbending spirit would not submit to the white man.<sup>12</sup> (Brown, 2002, p. 104)

---

12 Nacido en 1691 en Ghana, llegó a Antigua en 1701 como esclavo del grupo Akan. El espíritu dominante de Klass resistió con ferocidad la condición en la cual se encontraba. Él simplemente no podía aceptar el papel de un esclavo. Veía la

No se dice que personas esclavizadas y libertas, africanas y criollas, hombres y mujeres participaron en la rebelión (Brown, 2002, p. 109).

Los pocos monumentos a mujeres esclavizadas fuera de Martinica y Cuba pueden ser categorizados en los que las hipersexualizan (por ejemplo, *Solitude*, Abymes, Guadalupe; *Lady Liberty*, Marigot, Saint-Martin, la mujer en el monumento *Desenkadena*, Willemstad, Curaçao) y los que no lo hacen (por ejemplo, *Gertrude*, Petit-Bourg, Guadalupe; *Sally Bassett* – monumento *Spirit of Freedom* – Hamilton, Bermuda) (*Monument à la Mulâtresse Solitude*; *Lady Liberty*; Nicolas, 2009, p. 15; Swan, 2012).

### Fotografía 3

*Monumento Desenkadena, Willemstad, Curaçao*



Nota. Fotografía tomada de Schiedler (2012).

---

vida en la plantación como onerosa. Todavía más enfadosa fue la azotaina que tuvo que soportar debido a su espíritu orgulloso e indómito.

Los monumentos que hipersexualizan a las mujeres parecen honrar a mujeres resistentes, pero repiten su exotización y reducción a objetos de los apetitos sexuales del hombre, que marcan la visión colonial del esclavizador o la neocolonial del turista (McGinnes, 2022, p. 1079). Al contrario, Gertrude y Sally Bassett están presentadas en la ropa típica de las mujeres de campo, con vestido largo o blusa y falda larga, así como cubiertas con un delantal, más un pañuelo atado detrás de la cabeza o un turbante bobinado (Nicolas, 2009, pp. 15-16; Swan, 2012). El busto *Nanny of the Maroons*,<sup>13</sup> en el Parque de los Héroes Nacionales en Jamaica, la muestra con un peinado de trenza tipo *dreadlocks*, moño y turbante; una cadena de perlas y dientes; y la cabeza en alto. Se muestra bella, pero no hipersexualizada (Black Heroes Foundation). Las *Rebel Queens*, reinas guerreras, es un monumento que honra a las reinas Mary, Agnes y Mathilda, líderes de la *Fireburn Insurrection* en St. Croix en 1878 contra la explotación y la represión colonial posesclavista (Hoxcer, 1998), el cual las presenta con vestido largo, delantal y pañuelo. Ellas portan antorchas en sus manos.

### **Martinica: la isla de los monumentos al *Nèg Mawon*: contramemoria transformada en ideología estatal**

A partir del 150 aniversario de la abolición de la esclavitud en 1998, el régimen memorial orientado a la resistencia comenzó a dominar el paisaje artístico-memorial. En la villa Le Diamant, Héctor Charpentier creó *Le Neg Mawon* y Laurent Valère talló *CAP 110. Mémoire et Fraternité*. Como entonces casi no había monumentos a la esclavitud y a las

---

13 Una mujer esclavizada de los Ashanti, Gana, que fundó el palenque *Nanny Town / Moore Town* en 1720 y se rebeló contra el tratado de paz con el poder colonial en 1739.

personas esclavizadas, la gente del país como del extranjero que participó en las celebraciones llegó a esta pequeña ciudad para festejar el aniversario (Valère, entrevista, 2022).

El *Nèg Mawon* de Charpentier, la estatúa más conocida de un cimarrón, está situada a la entrada de la comunidad de Le Diamant en una rotonda. La figura de bronce muestra un hombre físicamente fuerte, vestido con pantalones cortos y en una posición dinámica. Lleva en una mano un cuerno de concha, mientras que la otra está empuñada. Él acaba de romper una cadena gigante. A sus pies se ve un tambor, símbolo de sus orígenes africanos (Béral 2011, pp. 18, 29, 40, 50). Esta estatua pertenece a la serie de monumentos a cimarrones masculinos arriba descritos con las mismas características y accesorios.

#### Fotografía 4

*Monumento Nèg Mawon, Le Diamant, Martinica*



Nota. Tomado de Edmond-Mariette (2021).



Otro monumento de cimarrón de aquella época es el *Homme-debut*, creado por François Charles-Édouard en 1996 en Sainte-Anne, una escultura en forma de un árbol conocido como *Nèg Mawon = L'arbre de la liberté* (2002) en Lamentin. El *Homme-debut* fue esbozado por Khokho René-Corail y tallado por el escultor afrocubano Alberto Lescay, residente de la ciudad gemela de Lamentin, Santiago de Cuba. También está *L'esclave libéré* en Saint-Esprit, un monumento que fue tallado por Michel Glondu en el 2002. Una estatua de madera del *Nèg mawon* hecha por Narcisse Ranarison en Trois-Ilets (1999) ya está desahogada. Los elementos que aparecen repetidamente en las estatuas enumeradas son el cuerno de concha y el tambor como medios de comunicación, machetes como instrumentos de trabajo y armas, antorchas para encender los cañaverales, máscaras que hacen alusión a los orígenes africanos y cadenas rotas como símbolos de la autoliberación (Reinhardt, 2006, p. 148; Chivallon, 2012, pp. 450-451; Béral, 2011, pp. 17, 27-31). Béatrice Béral ha contado 18 monumentos para cimarrones e insurgentes, resistencia y autoliberación establecidos hasta el 2008 en Martinica, así como un par que expresan el luto por las personas africanas en cautiverio muertas (Béral, 2011, p. 44).

Estos monumentos a cimarrones siguen el modelo descrito arriba (el cimarrón semidesnudo con un cuerpo atlético que rompe cadenas): las estatuas del *Nèg Mawon* en Le Diamant (Charpentier) y en Lamentin (Glondu), así como el *Nèg Mawon* en Trois-Ilets (Ranarison), que está sin cadena, pero con antorcha (Béral, 2011, p. 18). Un caso particular de conmemoración de las personas esclavizadas rebeldes es el “sitio del esclavo Romain”, parte de un museo al aire libre, La Savane de l'Esclave, en la comunidad de Trois-Ilets. Romain fue el esclavizado que inició la insurrección de 1848 tocando el tambor en contra la prohibición del propietario. Este lugar de memoria fue fundado por Gilbert Larose y su familia. El albañil Larose es originario de un campesinado asentado en

las montañas, descendiente de personas esclavizadas, quienes trataron de llevar una vida independiente del sistema plantacionista después de la esclavitud (“*paysannerie des mornes*”, “campesinado de las colinas”; Chivallon, 2002; Bruneteaux, 2013, pp. 137-140, 153-171; Larose, entrevistas, 2021, 2022). En La Savane des Esclaves, Romain está sentado bajo un techo y toca el tambor. La escultura de madera de Narcisse Ranarison lo muestra semidesnudo, aunque no le da el aspecto marcial típico de otros monumentos.

### Fotografía 5

El sitio del esclavo Romain, *La Savane des Esclaves, Trois-Ilets, Martinica*



Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2022).

Rivière-Pilote es una comuna que fue gobernada por la izquierda independentista entre 1971 y el 2002, específicamente por el alcalde Alfred Marie-Jeanne,<sup>14</sup> líder del Mouvement Indépendantiste Martiniquais (MIM). Allá, en

---

14 En Martinica es muy común que personas lleven apellidos que corresponden a prenombrados de mujeres. Los funcionarios del Estado civil otorgaron estos

1970, el independentista Alex Ferdinand había recuperado la memoria de la guerra de 1870 en su centenario para la memoria colectiva de Rivière-Pilote (Chivallon, 2012, pp. 411-419; Ferdinand, entrevista, 2022). Bajo el mandato de Marie-Jeanne, el consejo municipal rebautizó las calles en 1984: las calles alrededor del ayuntamiento se llaman Rue du Marronage, Avenue des Insurrections Anti-Esclavagistes, Boulevard Septembre 70 y Rue Delgrès – Ignace, por los guerreros antiesclavistas en la isla vecina de Guadalupe.<sup>15</sup> Más tarde, se nombró una avenida según Frantz Fanon. En una placa que explica el nombramiento de la Rue de Marronage (“Calle del Cimarronaje”), se mencionan los líderes heroicos del Caribe: Makandal y Boukman (Saint-Domingue), Palmares (Brasil, nombre del famoso quilombo), Pagamé y Monchoachi (Martinica), Simao (Brasil) y Séchou (Martinica). El enfoque está en los cimarrones masculinos. Un contrapeso es el nombre la sala de reuniones de la ciudad de Rivière-Pilote, Lumina Sophie, quien fue una líder de la insurrección de 1870 (Pago, 2008), también honrada junto con dos líderes masculinos en un monumento colectivo en la villa.

Al lado de los monumentos que representan personas rebeldes, existe una serie de monumentos abstractos que recuerdan el 22 de mayo de 1848: *Estela del 22 Mayo* en Le Carbet, creada por el artista Guy Villeronce y alumnos en 1989; una estela en *L’Habitation Sainte-Philomène*,<sup>16</sup> donde comenzó la insurrección en el 22 Mayo de 1848, tallada por el escultor François Charles-Edouard en 1998; un bloque

---

apellidos a los y las hijos y nietos de mujeres esclavizadas no casadas después de la emancipación de 1848.

15 Otros nombramientos que datan de 1984, según una lista en la biblioteca municipal, son: Avenue Wanakaera (nombre indígena para Martinica), Rue Léona Gabriel (cantadora martiniquesa), Rue Décembre 1959 (en memoria de las luchas sociales de aquel año), Rue Toussaint Louverture, Rue des Arawaks y Rue des Résistants des Caraïbes.

16 En el Caribe francés, la plantación se llama “l’habitation”. En 1848, l’habitation Saint-Philomène llevaba el nombre de Duchamp.

con manos de bronce emergentes, cadenas rotas y un tambor, elaborado el 2002 por el artista Hector Charpentier, en colaboración con alumnos de una escuela local y su profesor Yvon Almadin, en Le Prêcheur; *Le pied de l'esclave*, un pie de betón con cadena rota, creado por el artista François Laurier en el 2008, en Le Carbet; y *Les Flammes de la Liberté*, tallado en el 2012 por los escultores Hervé Beuze y Michel Petris en la villa de La Trinité (Béral 2011, pp. 17-18, 27, 30-31, y observaciones 2022).

El más famoso monumento de Martinica, *CAP 110. Mémoire et Fraternité*, hecho por Laurent Valère en 1998, no conmemora a héroes, sino víctimas, concretamente a las personas naufragadas de un buque de deportación con personas cautivas de origen africano, el cual se hundió en la bahía de Ansa Caffard en 1830.

#### Fotografía 6

Monumento CAP 110. Memoria y Fraternidad, *Le Diamant*, Martinica



Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2022)

En ese naufragio fueron salvadas 86 de las 300 personas, 26 hombres y 60 mujeres. Murieron más hombres, porque estaban encadenados bajo la cubierta del barco (Thésée, 1986, pp. 90-98, Placa conmemorativa). El monumento consiste en quince figuras de cemento blanco (el color del luto en las Antillas), de dos metros y medio de altura cada una, ordenadas en un triángulo para recordar el comercio triangular, las cuales miran en dirección al golfo de Guinea. Las figuras tienen una posición erguida, pero doblan un poco las cabezas en respeto a las personas muertas. Las caras están solamente sugeridas, los cuerpos no tienen señales directas del sexo, aunque, por su altura y forma, insinúan el cuerpo de hombres (Reinhardt, 2006, pp. 139-143, fig. 11-14). Sigo la crítica de Catherine Reinhardt de que las placas conmemorativas brindan una versión generalizada y banalizada de la esclavitud (Reinhardt, 2006, pp. 141-143), que contrasta con la fuerza imaginativa de las esculturas. Cada 22 de mayo, este memorial se convierte en un lugar de memoria de la esclavitud, cuando ahí se conmemora a los y las ancestros esclavizados con ceremonias de libación,<sup>17</sup> el toque de tambores y la danza de la música espiritual *Bèlè* de raíces africanas (Valère, entrevista, 2022; Marc y Vallejo, entrevista, 2022).

### **Martinica: contramemorias de abajo y luto**

En el momento en que las contramemorias arriba descritas focalizadas en la resistencia y la autoliberación se convierten en doctrina nacional, como se observa en Martinica, ya no tiene mucho sentido de llamarlas “contramemorias”. Una contramemoria que no glorifica a rebeldes, sino que lleva el luto por las personas cautivas de origen africano, está presente en un sitio de memoria creado por un grupo

---

17 Se trata de una ofrenda de líquidos para los y las ancestros muertos.

de ciudadanos y ciudadanas, el *Komité Ansbèlè*, compuesto por Jean Pierre Monluc, Christian Lafavre, Jean-Albert Privat, Frédéric Guitteaud, Nicole Cage, François Rosaz, y otras personas, mayoritariamente pescadores y sus familias, Jean-Albert Privat es profesor de colegio profesional retirado. Este grupo lucha contra *l'effacement de l'esclavage* (la extinción de la esclavitud) y *l'invisibilisation de nos ancêtres* (la invisibilización de nuestros ancestros). Para ello, estas personas buscaron sus *liens de ancestralité* (enlaces ancestrales), durante un viaje a Benín, África Occidental.<sup>18</sup>

El lugar de esta contramemoria se encuentra situado en una playa remota, difícilmente accesible, en Anse Bellay, entre el barrio Anse de l'Âne de Trois-Ilets y la comunidad Anses d'Arlets a la cual pertenece, en la bahía frente a la capital Fort-de-France, al sur de la isla. Allá, en el 2007, el ciclón *Dean* había dejado al descubierto los esqueletos de cuatro personas indígenas y 56 personas africanas de un cementerio fuera de la aldea. El *Komité Ansbèlè* acordonó la playa y creó un lugar de memoria inaugurado en el 2019, con una estela, placas conmemorativas con motivos de la cultura Arawak y el símbolo Sankofa, originario de Gana, que representa, según la explicación dada en el lugar, el enlace entre el pasado y el futuro. El texto sobre la estela dice: “En ces lieux reposent des hommes et des femmes rompus par le

---

18 El auge de viajes de personas antillanas a África o a Haití para buscar sus raíces africanas amerita su propia publicación. Puede ser un gesto personal o parte de un activismo político (por ejemplo, en el caso de la asociación *Mouvement International pour les Réparations Martinique*) o combinar los dos aspectos como en el documental de Emmanuel Gordien, descendiente de un africano cautivo deportado a Guadalupe (Salin y Gordien, 2016). Gordien realmente llegó hasta la aldea en el reino de Kétou, hoy parte de Benín, de donde arrastraron a su ancestro. Gordien es presidente del CM98 (Comité Marche 98), organización de la diáspora antillana en Francia. La demanda de repatriación, como parte de reparaciones para la esclavitud, es todavía más fuerte en el Caribe anglófono, particularmente en Jamaica, con las tradiciones de los *Rastafari* (Barnett, 2019).

travail forcé. Respé.” (“En estos lugares reposan hombres y mujeres quebrados por el trabajo forzoso. Respeto.”). Un par de placas explican los hallazgos de personas indígenas y africanas, así como el contexto histórico. El grupo luchó por y logró el regreso de los residuos humanos excavados por los arqueólogos a un osario en el mismo sitio (Philipakis, 2023, Rosaz, llamada telefónica, 2023).<sup>19</sup>

### Fotografía 7

*Lugar de memoria del cementerio kalinagol/africano, Anse Bellay, Anses d'Arlets, Martinica*



Nota. Fotografía tomada de Schmierer (2022).

- 19 Visité el lugar el 20 de abril del 2020. Agradezco a Dominique Rogers y Serge Pain por la información sobre este lugar y su contexto memorial y a Jessica Pierre-Louis por el contacto (ver también: Pierre-Louis, 2018). Especialmente, doy las gracias a aquellos miembros del *Komitè Ansbèlè* que participaron en las largas conversaciones en el 29 de abril y el 17 de mayo del 2022, que me abrieron los ojos a su cosmovisión memorial particular; así como a la supervivencia del régimen laboral de *l'habitation* en las relaciones laborales actuales.

La narrativa memorial de este lugar de memoria / lugar de luto no corresponde al régimen memorial de resistencia visible en los monumentos al cimarrón ni a un *régime victimo-mémorial*, (régimen de memoria víctima-céntrico), atribuido a las personas antillanas que se identifican como descendientes de personas esclavizadas (Michel, 2015, p. 230). Los miembros del grupo masculinos y femeninos llevan luto por sus ancestros esclavizados, hombres y mujeres, pero no los ven solamente como víctimas, sino como seres humanos que lucharon para mantener su humanidad y su dignidad bajo condiciones infrahumanas, quienes resistieron a los esclavizadores en sus gestos cotidianos. Se trata de una memoria humano-céntrica, con enfoque en el orgullo y el luto a la vez,<sup>20</sup> expresados en un “antimonumento”, de forma austera. Dicho “antimonumento” representa el dolor de los hombres y mujeres descendientes de las víctimas contra el silencio y el olvido como también existe, por ejemplo, en la contracultura memorial de México (Ovalle y Díaz Tovar, 2019, pp. 108-113).

### **Cuba: escasos monumentos poco visibles establecidos en la era socialista**

En contraste con Martinica, en Cuba hay solamente dos monumentos a cimarrones y personas esclavizadas rebeldes, esto a pesar del discurso oficial que alaba la resistencia de las personas esclavizadas de los ingenios Alcancía y Triunvirato. En un discurso en 1974, Fidel Castro subrayó: “Y podemos

---

20 En Fort-de-France, la cantante Sonia Marc y el músico del Bèlè Christian Valléjo dieron un discurso conmemorativo similar (Marc y Vallejo, entrevista, 2022). Sonia Marc y Christian Valléjo trabajan para convertir la antigua *habitation Savary / Domaine Tivoli* en un *lieu de résistance* (“lugar de resistencia”, un lugar de memoria que honora a las personas esclavizadas.



decir que aquellos hombres fueron como precursores de nuestras revoluciones sociales” (Castro, 1974).

El *Monumento al Cimarrón*, obra del escultor afrocubano Alberto Lescaj, ubicada en El Cobre, un municipio cerca de Santiago de Cuba, es parte del proyecto de la Ruta del Esclavo de la Unesco.<sup>21</sup> El monumento recuerda la resistencia de las personas esclavizadas de las minas de cobre, quienes lograron su libertad de parte del rey español (Díaz, 2000). Al pie del monumento se muestran varios símbolos de la economía azucarera y de la religión palo monte, la cual se originó en las culturas religiosas de los pueblos bantú-hablantes, procedentes de África Central, Congo o Angola. La caldera para hervir el azúcar corresponde al *nganga*, el recipiente de los objetos del palo monte. La comunidad afrocubana de la cercanía se ha apropiado del monumento para celebrar sus ceremonias religiosas (Routon, 2008, p. 635). De esta forma, la estatua se ha convertido en un lugar de memoria viva de las raíces africanas.

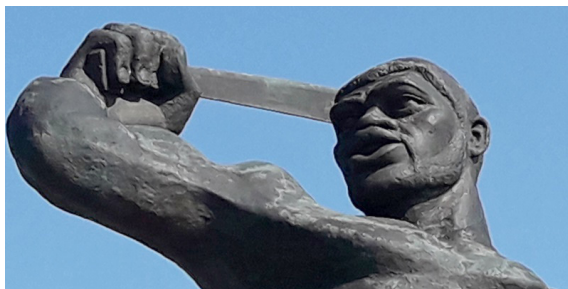
El otro memorial es el mencionado *Monumento al Esclavo Rebelde*, creado según un esbozo del artista blanco Enrique Moret Astruells de 1976 (Veigas Zamora, 2005, p. 299), el cual está situado en el ingenio Triunvirato, lugar de una guerra de liberación emblemática de las personas esclavizadas en 1843. Hoy, el ingenio es el sitio del Museo del Esclavo Rebelde (Zurbano 2021, p. 154; Schmieder, 2023).

---

21 El Slave Route Project, llamada desde 2022 Route of Enslaved Peoples: Resistance Liberty, and Heritage fue un proyecto creado por iniciativa de Benín en el 2004. A partir de este proyecto, se identificó una serie de lugares conectados con la historia de la trata y la esclavitud alrededor del Atlántico y se propagó la idea de mantenerlos y convertirlos en lugares de memoria. Además, se desarrollaron materiales de educación sobre el tema (Unesco, s.f.).

**Fotografía 8 a y b**

*Detalles del Monumento al Esclavo Rebelde, Triunvirato, Cuba*



*Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2019).*

El *Monumento al Esclavo Rebelde* es un ejemplo del “realismo socialista” de la peor especie. Se trata de tres figuras gigantes de personas africanas casi desnudas, dos hombres y una mujer, visualizados de una forma racista. La poetisa afrocubana Georgina Herrera (Rubiera y Castillo, 2005) comentó que se trataba de “un monumento feísimo ... diseñado lejos de la verdad”, con respecto a la “estructura física del negro” (Herrera, entrevista, 2019). Fue la única de las personas entrevistadas que vio el problema de que dicho monumento presenta a los dos guerreros africanos como hombres fuertes y feroces, salvajes desnudos, llenos de rabia y violencia no contralada, sin inteligencia ni carisma, como si el escultor hubiese copiado las imágenes de libros de racismo “científico” del siglo XIX. Este monumento se asemeja a las estatuas de cimarrones hercúleos descritas con respecto a otras regiones caribeñas, pero lleva los rasgos fenotípicos racistas al extremo.

Con otros hombres y mujeres intelectuales afrocubanos, como Gloria Rolando, Roberto Zurbano y Tomás Fernández Robaina, Herrera asumió la tarea de divulgar la historia de la población afrocubanas, por ejemplo, la historia de las mujeres esclavizadas que compraban la libertad de sus hijos e hijas haciendo tremendos sacrificios y el combate de Fermina, la verdadera líder de la rebelión de Triunvirato. No fue Carlota, a partir de la cual se había llamado la operación militar de Cuba en la guerra (pos)colonial de Angola (1975-1991), apropiándose de la memoria a los hombres y mujeres rebeldes los fines políticos del régimen.<sup>22</sup> La idea de que no fue Carlota quién participó en la rebelión

---

22 Para justificar la intervención en Angola, Fidel Castro había inventado Cuba como una “nación afrolatinoamericana”, apelando a los descendientes de las personas esclavizadas para que ayudaran a sus “parientes” africanos en la lucha por la independencia. Él hacía referencia al aporte de las personas afrocubanos esclavizados y libres en el combate contra el régimen colonial en Cuba (Hatzky, 2015, pp. 11-12).

(ya que murió temprano en combate), sino Fermina (condenada y ejecutada después de la derrota de las personas esclavizadas en guerra) la verdadera líder de la rebelión de Triunvirato de 1843, no se la inventó Herrera, pues la reciente historiografía la ha confirmado (Finch, 2015, pp. 88-91, 107, 146-151). Herrera expresa su crítica contra el homenaje a la guerrera africana equivocada de manera tácita y, como corresponde a una poetisa, en un poema. El poema “Fermina Lucumí” construye el monumento en palabras a Fermina, a la que el monumento en piedra le fue negado (Herrera, 2014, [1989], p. 141).<sup>23</sup>

El *Monumento al Esclavo Rebelde* fue inaugurado por Fidel Castro el 26 Julio 1991, en ocasión del ataque al cuartel Moncada, que se dio en presencia del entonces presidente de África del Sur, Nelson Mandela. Castro habló sobre “las grandes sublevaciones” de “los esclavos”. No obstante, la mayor parte del discurso se refirió a la intervención en Angola y el triunfo de Cuito Cuanavale contra las tropas sudafricanas. Así fue como se apropió la resistencia de las personas: “Nosotros ... que fuimos conquistados, que fuimos explotados, que fuimos esclavizados a lo largo de la historia ... ¡Qué lejos hemos llegado los esclavos!” (Castro, 1991). Fidel y Raúl Castro son hijos de Ángel Castro Argiz, un inmigrante blanco pobre de Galicia, el cual llegó a Cuba por primera vez con las tropas españolas en la guerra de 1895-1898, para luego regresar como inmigrante después

---

23 “El cinco de noviembre / de 1843, Fermina, cuando / todos los bocabajos fueron pocos / para tumbar su ánimo... /¿qué amor puso la astucia en su cerebro, / la furia entre sus manos? / ¿Qué recuerdo / traído desde su tierra en que era libre / como la luz y el trueno / dio la fuerza a su brazo? // Válida es la nostalgia que hace poderosa / la mano de una mujer / hasta decapitar a su enemigo. // Diga, Fermina. ¿Entonces / qué echaba usted de menos? // ¿Cuál fue la dicha recuperada, cuando / volaba más que corría por los verdes abismos de las cañas, / dónde tuvo lugar su desventura? // Lástima / que no exista una foto de sus ojos. / Habrán brillado tanto”.

de su repatriación forzada. En Cuba, Ángel Castro Argiz se transformó en obrero de minas, pequeño comerciante y proveedor de jornaleros a un gran hacendado nuevo rico en Birán, quien explotó a seiscientos trabajadores afro-cubanos y haitianos (Zeuske y Neuner, 2009; Furiati, 2001, pp. 27-68). Los hermanos Castro nunca fueron conquistados, explotados o esclavizados...

Dos mujeres descendientes de Paulina Alfonso,<sup>24</sup> una antigua esclavizada en el ingenio Triunvirato, cuya libertad la había comprado su compañero afro-cubano libre, conocen la historia de la sublevación de 1843 a través del libro de Ricardo Vázquez (1971). Estas mujeres, que viven en Santa Ana de Cidra, el asentamiento más cerca del ingenio Triunvirato, conectan memorias muy personales con el ingenio que no tienen nada que ver con la resistencia armada de las personas esclavizadas y la narrativa nacional de la historia. Para ellas, la esclavitud fue sufrimiento: latigazos, trabajo excesivo, separación de la familia, abuso sexual y desarraigo de su propia cultura. Las memorias de este pasado les duelen. Están orgullosas de que Paulina Alfonso y sus descendientes se construyeran una existencia económica modesta, pero suficiente, con el trabajo de sus manos, aunque habían salido de la esclavitud sin nada. Ellas reconocen plenamente los logros de la Revolución de 1959, en particular la educación, y están satisfechas con los diplomas académicos de sus hijos e hijas.

No obstante, a las descendientes de Paulina Alfonso la gratitud a la Revolución no les impide ver y criticar el racismo de sus vecinos blancos y vecinas blancas, antes

---

24 La tercera descendiente de Paulina Alfonso no quiere recordar la esclavitud y nunca ha visitado el Museo y Monumento al Esclavo Rebelde, el cual se ubica a media hora a pie desde la casa de su madre, quien también se distancia de las personas esclavizadas ancestras. Es decir, en la misma familia coexisten regímenes de memoria acerca de la esclavitud muy diferentes.

y después de 1959 y hasta la actualidad. Para ellas, el Monumento y el Museo al Esclavo Rebelde constituyen un lugar de promesas no cumplidas para atraer turistas a la pequeña villa (Gazmurri, Silveira y Alfonso, entrevista, 2019). Se escucha un discurso parecido en el único lugar donde los descendientes de las personas esclavizadas cuentan la historia de sus ancestros, hombres y mujeres esclavizadas y guardan sus nombres, dichos, costumbres, saber medicinal, tradiciones artesanales: el Museo Ma' Carlota en la Central Méjico (antes Álava), creado por la profesora retirada Eneida Villegas Zulueta y su hermano Anselmo (Anecchiarico, 2018; Toutain, 2019). Eneida Villegas Zulueta, bisbisnieta de Ta Higienio, experto en plantas medicinales, y Ma Carlota, nodriza del hijo del desacreditado traficante de seres humanos y esclavista Julián de Zulueta (Amondo, 2006), habla del sufrimiento y el miedo, del tronco, del abuso sexual de las mujeres esclavizadas, de la menstruación bajo condiciones de la esclavitud, de la muerte del esclavizado refugiado Ciriaco colgado en la torre campanario por las órdenes de Zulueta, y de la separación de Ma Carlota de su propio hijo, que murió sin su leche (Villegas Zulueta, entrevista, 2019). Otra vez, las memorias dolientes de los descendientes de las personas africanas en cautiverio no tienen nada que ver con la narrativa heroica de la resistencia armada que representan las estatuas de cimarrones. Las mujeres son las portadoras de estas contra-memorias colectivas-familiares transmitidas de generación a generación. Ellas tienen conciencia de género sin utilizar la palabra. Ser *mujer, negra, esclavizada* trajo consigo trabajos, sufrimientos y preocupaciones particulares o, citando a Eneida Villegas Zulueta: “Cuando estos ojos de negras se cierran para descansar solo ellas saben que es la libertad” (Villegas Zulueta, entrevista, 2019).

No existen memoriales para las personas esclavizadas como víctimas o resistentes en La Habana, tampoco en los lugares donde llegaron los barcos de deportación, por ejemplo, al lado del Castillo de la Punta en La Habana (Zeuske, 2021, pp. 490-491) y en los lugares donde se vendieron a las personas cautivas, la actualmente llamada Plaza Nueva (Zurbano, entrevista, 2019). El único monumento habanero creado en la época socialista que está dedicado a un hombre afrocubano del siglo XIX es el que conmemora al poeta abolicionista Plácido (Gabriel de la Concepción Valdés), ejecutado en 1844 como un supuesto participante en la Conspiración de La Escalera contra el esclavismo y el colonialismo (Ghorbal, 2009, pp. 629-647). El monumento se haya en la Plaza de Cristo, Habana Vieja, y su estado había empeorado en el 2019.<sup>25</sup>

El monumento gigantesco en el Malecón de La Habana que honra a Antonio Maceo, líder afrocubano de la Independencia, pericidido en la guerra a finales de 1896, fue construido en 1916. Por su parte, la gran estatua, hoy dañada por negligencia, del general afrocubano de los ejércitos libertadores de 1868, 1879 y 1895, Quintín Bandera Betancourt, ubicada en la plaza de Trillo, barrio Centro de La Habana, fue creada en 1938.<sup>26</sup> Los militares Maceo y Banderas están representados respetuosamente con su uniforme; el primero a caballo, ambos con bayoneta. Estos grandes monumentos para los héroes afrocubanos fueron erigidos antes de la revolución socialista.

---

25 Los pocos monumentos para personalidades afrocubanas del siglo XX establecidos en la era socialista honran al poeta Nicolás Guillén y al líder comunista de los obreros portuarios Aracelio Iglesias Díaz (los cuales están situados en La Habana Vieja). Además, hay un relieve para el activista afroamericano por los derechos cívicos, Martin Luther King, en el barrio El Vedado.

26 Quintín Bandera fue asesinado en 1906, su cuerpo mutilado, cuando participó en la sublevación liberal contra la fraudulenta reelección del presidente Estrada Palma (Helg, 1995, p. 120).

### Fotografía 9

Monumento a Quintín Bandera en Centro-Habana, Cuba



Nota. Foto tomada por Schmieder (2019).



Siempre es importante considerar quién no recibió un monumento. No se construyó uno a José Antonio Aponte, líder de una conspiración anticolonial antiesclavista en Cuba, la cual estuvo inspirada en la Revolución de Haití (Franco, 1963), en el sitio donde fue ejecutado en La Habana en 1812. El Gobierno había prometido erigir tal monumento a los miembros de la Comisión Aponte, un órgano consultivo de la Unión de los Escritores y Artistas Cubanos (UNEAC) en asuntos de la población afrocubana pero no cumplió su promesa (Morales, entrevista, 2019; Feraudy, entrevista, 2019). La explicación dada a mí fue la siguiente: el afrocubano Aponte luchó por la emancipación de las personas esclavizadas y la independencia décadas antes que los miembros de la élite blanca. Reconocer el rol histórico de Aponte pondría en duda la narrativa sobre la guerra de los Diez Años (1868-1878), la presunta liberación de las personas esclavizadas por los líderes blancos de la independencia y la línea de la lucha por la independencia de Cuba hacia la revolución socialista, con protagonistas blancos “de Céspedes a Fidel”. En resumen, la clase media blanca no quiere despedirse del cuento de su liderazgo político-ideológico y de la inferioridad de las personas afrocubanas, quienes necesitan ser guiadas por líderes blancos supuestamente superiores (Zurbano, entrevista, 2019; Arandia, entrevista, 2019; Fernández Robaina, entrevista, 2019). Otro déficit es que los miembros del *Partido Independiente de Color* (PIC), fundado en 1908 para luchar contra el racismo en la república de 1901 y las víctimas de la masacre contra ellos de 1912 (Castro Fernández, 2002),<sup>27</sup> hasta ahora solo

---

27 La Masacre de los Independientes de Color de 1912 en que veteranos afrocubanos de las guerras de independencia fueron masacrados por sus antiguos compañeros en armas, blancos, porque habían exigido la igualdad de las “razas” prometida en la guerra común contra España, fue silenciada durante décadas y es un trauma para la población afrocubana hasta hoy. Desde la perspectiva comparada, se debe destacar que la guerra de 1912 es

han recibido una pequeña placa conmemorativa. No existe un gran monumento o museo dedicado a la lucha de los líderes del Partido, Pedro Yvonnet y Evaristo Estenoz. Los y las intelectuales afrocubanos aspiran a tener un gran lugar de memoria para destacar el papel de Aponte, por un lado, y del PIC, por el otro (Zurbano, entrevista, 2019; Arandia, entrevista, 2019; Fernández Robaina, entrevista, 2019; Rolando, entrevista, 2019; Rubiera, entrevista, 2019).

Hay que mirar los actos (no)conmemorativos del 2012 en conjunto: no se estableció ningún lugar de memoria para Aponte en el bicentenario de su ejecución ni para las víctimas de la masacre racista en el centenario del linchamiento de los miembros del Partido Independiente de Color. No obstante, se inauguró la estatua de Cecilia Valdés (véase párrafo siguiente) y una placa conmemorativa para el coronel José Francisco Martí y Zayas-Bazán, hijo del héroe nacional José Martí, jefe del Estado Mayor en el ejército de general Jesús Monteagudo, quien mandó las tropas que asesinaron a los independientes de color (Betancourt, 2012).<sup>28</sup> Este programa de la afirmación de la supremacía blanca en el espacio público de La Habana se expresó también en la restauración de Habana Vieja en el quicentenario del 2019 de la capital como una ciudad de los condes y marquesas, sin una sola conmemoración de los obreros afrocubanos libres y esclavizados que la construyeron. El programa fue conceptualizado por el historiador de la ciudad, Eusebio Leal Spengler, admirado por la gente

---

el equivalente a las guerras de liberación posesclavistas arriba mencionadas. La diferencia con Jamaica, Barbados, Martinica o St. Croix, en donde tuvieron lugar tales insurrecciones, es que no fue el poder colonial el que extinguió la resistencia de las personas afrodescendientes con máximo terror; sino un Gobierno nacional blanco.

28 Para más respecto a los conflictos sobre los monumentos a líderes de la masacre de 1912, sobre todo, el gigantesco memorial a José Miguel Gómez en la Avenida de los Presidentes/ Calle G, ver: Schmieder (2021a, p. 386).

cubana blanca, odiado por la comunidad afrocubana, y descendiente de lado materno de esclavistas de origen suizo, propietarios del cafetal El Jura en la Sierra de Rosario (Ramírez y Paredes, 2004, pp. 9-10, 93). La descendencia no es el destino, pero Eusebio Leal decidió seguir las huellas de sus ancestros esclavizadores. Su Habana Vieja, gentrificada y recolonizada no tiene nada que ver con el “socialismo” o la “igualdad”.

### **Las pocas huellas de las mujeres (ex)esclavizadas en el paisaje memorial de Martinica y Cuba**

El monumento *La Liberté* en Trénelle, Martinica, mencionado arriba, consiste en un relieve de bronce sobre granito que muestra una mujer altamente estilizada, quien lleva un arma en una mano y, en la otra, a su hijo, que parece estar herido o muerto. En el discurso de inauguración en 1971, Aimé Césaire, comparando este monumento con el dedicado a Victor Schœlcher dijo: “Ici, le nègre n’est plus l’objet, il est le sujet. Il ne reçoit plus la liberté, il la prend.” (“Aquí, el negro no es solamente el objeto, él es el sujeto. No recibe más la libertad, él la toma”) (Césaire, 1971; Béral, 2011, pp. 21-22). Respecto a la cuestión de género, se constata que Césaire habló del “negro” frente un relieve que muestra a una mujer. Para él, obviamente, el esclavizado rebelde era un hombre.

Para encontrar más monumentos dedicados a mujeres, se deben incluir los memoriales a los y las protagonistas de la *Insurrection du Sud* contra la violencia colonial posabolucionista arriba mencionados. En aquel movimiento, las mujeres jugaron un papel muy importante. Un memorial para los hombres y mujeres insurgentes de 1870 fue inaugurado en el 2013 en la comuna Rivière-Pilote. Allá comenzó la guerra de liberación de Martinica con la marcha a la *Habitation Mauny*, cuyo propietario, Louis Cléo Codé,

*béké* monárquico y nostálgico de la esclavitud, fue matado por los y las rebeldes. El monumento muestra a la líder rebelde femenina Lumina Sophie vestida con traje de trabajo y pañuelo, antorcha y tirachinas en las manos, así como a los líderes masculinos Louis Telga y Eugène Lacaille; el primero con un machete y montado a caballo, mientras que el segundo porta una lanza.

### **Fotografía 10**

*Monumento a la Insurrección de 1870, Rivière-Pilote, Martinica*



Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2022).

Recientemente, en febrero del 2022, se inauguró otro monumento en la *Habitation Mauny*, hoy destilería de ron, una escultura colorida de Luz Merino, mostrando un grupo de personas sin sexo reconocible con antorchas en la mano. Este monumento es parte de una serie de sitios memoriales que recuerdan los eventos de 1870.<sup>29</sup>

En Cuba, la única mujer esclavizada rebelde mostrada en un monumento es Carlota, en el mencionado memorial en Triunvirato, Matanzas. Su estatua presenta el cuerpo fuerte de una mujer que trabaja, según se indica arriba, en el estilo del “realismo socialista”. En la mano derecha, ella tiene un machete; la mano izquierda ha roto una cadena que todavía cuelga de su brazo. Carlota asemeja apoyarse contra el viento. Salta a la vista su cara seria, casi triste, y la figura casi desnuda, con pechos no cubiertos y una faldita diáfana sobre el bajo vientre que no esconde nada. A pesar de la pose de combate, ella parece ofrecer su cuerpo al observador masculino. Se trata de una representación racializada y sexualizada, totalmente inadecuada para un monumento que, en teoría, honra a la líder guerrera.

---

29 Documenté los monumentos el 3 y el 23 de mayo del 2022 y agradezco mucho a Alex Ferdinand, quien me mostró sitios históricos escondidos. Durante el recorrido turístico de *La Mauny*, no se menciona ni la esclavitud ni los eventos de 1870 ni se muestra la escultura.

### Fotografía 11

*Carlota, parte del Monumento al esclavo rebelde, Triunvirato, Cuba*



*Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2019)*

Los nombres de Carlota y Fermina aparecían en el 2019 en un grafiti en una pared de la obra y en un gran mural en el centro histórico de Matanzas. En ambos, las dos mujeres no fueron diseñadas. En el mural se ve a tres guerreros/esclavizados rebeldes con machete o palo, todos hombres. Los héroes afrocubanos mencionados sin retrato, en el mural son los poetas, Plácido y Juan Francisco Manzano; el líder político y periodista, Juan Gualberto Gómez; y el compositor José White. Otra vez, solo se honoran a hombres.

## Fotografía 12

Detalle del mural en el centro histórico de Matanzas, Cuba



Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2019)

Los dos monumentos establecidos en La Habana para mujeres afrocubanas en la época socialista honran a una mujer que no es conmemorada por sus propios méritos, sino por ser la madre de un gran hombre, y a una mujer que nunca existió. El primer monumento está dedicado a la madre de Antonio Maceo Mariana Grajales, quien envió a su marido y a todos sus hijos e hijas a morir por la libertad en las guerras de la independencia de



1868-1878 y 1895-1898<sup>30</sup>. Se trata de una heroína que expresa la ideología socialista de que la revolución es más importante que la vida de las personas individuales. El otro monumento es una estatua delante de la iglesia Santo Ángel de Custodio, que recuerda a Cecilia Valdés, protagonista de la novela *Cecilia o La Loma del Ángel*, escrita en dos versiones en 1838 y 1879 y publicada en Nueva York en 1882 (Rosell, 2000). Fue una iniciativa de Eusebio Leal Spengler en ocasión del bicentenario del nacimiento del autor Cirilo Villaverde en el 2012.

### Fotografía 13

*Estatúa de Cecilia Valdés, La Habana, Cuba*



Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2019)

---

30 En la plaza Mariana Grajales, barrio Vedado, en la avenida 23 e C/D.



Una placa la describe como “la bella y legendaria mulata habanera que instaló para siempre en el imaginario insular” de la “Cuba del siglo XIX, marcada por el despotismo colonial de un régimen esclavista”.<sup>31</sup> Se conecta así la esclavitud con el régimen colonial de España, un discurso típico para exonerar a los esclavistas cubanos de su responsabilidad. No obstante, lo peor es que la ciudad de La Habana honra a una figura de una novela, una fantasía de un escritor masculino blanco sobre la mujer “de color” sexualizada y “seductora”, que constantemente busca relaciones con hombres blancos y rechaza a los hombres negros (Villaverde, 1971), en vez de conmemorar a las mujeres afrocubanas que lucharon contra la esclavitud. Así es como la clase media blanca enalteció su propio racismo y sexismo en el fatal año del 2012, caracterizado por la ostentación de la supremacía blanca, en el espacio público de La Habana; espacio en el cual no se construyó un monumento a José Antonio Aponte ni a los independientes de color, pero sí se honró al participante en la matanza de afrocubanos, José Francisco Martí y Zayas-Bazán.

El único monumento que he visto en los dos lados del Atlántico que visualiza el afán de las mujeres esclavizadas de defender a su hijos e hijas es *La Gardienne de la Vie* en Sarcelles, ciudad satélite de París, el cual fue creado por el escultor martiniqués Henri Guédon e inaugurado en el 2006 (Gordien, entrevista 2018).

---

31 Copiada de la placa fotografiada el 15 de marzo del 2019.

## Fotografía 14

Escultura La Gardienne de la vie, Sarcelles, Francia



Nota. Fotografía tomada de Schmieder (2018).

Lo que domina las fuentes históricas desde la perspectiva de las esclavizadas, la preocupación por sus hijos e hijas, no está siendo recordado por los monumentos en el Caribe. En *Solitude*, Guadalupe, se ve el embarazo antes de la ejecución de la madre, mientras que en *La liberté*, Martinica, a la madre con el hijo muerto. Es decir, no se honra a las madres que cuidaron y protegieron a sus hijos hijas y luchaban por ellos con medios pacíficos, sino a las madres que los sacrificaron para combatir la esclavitud a mano armada.

## Resumen

A pesar de las diferencias de los sistemas políticos y económicos de Martinica y Cuba, estos tienen en común la heroización

del combatiente masculino y la subrepresentación de la mujer en los monumentos del espacio público que visualizan las memorias de la esclavitud y de la resistencia, lo que además caracteriza a los lugares de memoria en las otras islas caribeñas. Antes de extrañarse de las sociedades antillanas “machistas”, no se debe olvidar que las mujeres también están subrepresentadas en la cultura memorial de Europa, una situación que está cambiando en la actualidad, pero lentamente. La heroización del guerrero africano oculta al padre de familia esclavizado o recién emancipado, aunque, en las fuentes, se encuentran registros de muchos hombres (antes) esclavizados que se ocupaban de sus hijos e hijas, lo contrario a la imagen de la “familia negra” sin un padre presente y responsable (Jemmott, 2015, pp. 37-140; Schmieder 2014).

No obstante, las diferencias en los monumentos prevalecen. Al contrario de lo que uno podría suponer, con base en la imagen de un país socialista en teoría revolucionario e igualitario, Cuba tiene menos monumentos dedicados a cimarrones y rebeldes y personalidades afrodescendientes que la pequeña Martinica semicolonial, oficialmente departamento ultramarino de Francia. El cimarrón en Trois-Ilets y los dos rebeldes masculinos del monumento en Triunvirato están representados como hombres físicamente fuertes y semidesnudos, pero solo el artista cubano blanco les dio caras de brutos a los líderes afrocubanos.

La democracia en el departamento ultramarino de Francia está restringida, pero hay libertad de arte, libertad de pensamiento, libertad de ciencia y libertad de prensa. A nivel local, dicha democracia permite que los consejeros comunales encarguen memoriales. Grupos de la sociedad civil pueden crear “antimonumentos”, organizar conmemoraciones alrededor de los sitios de memoria y hacer *lobbying* a favor de cierta aproximación al pasado esclavista, todo esto de manera libre.<sup>32</sup>

---

32 Sobre el desarrollo de una identidad francesa de la población martiniquesa a una identidad antillana, criolla, pasando por la negritud y regresando a la africanidad recientemente, véase: Vété-Congolo (2014).

A nivel regional, la narrativa memorial dominante en Martinica ha sido gobernada por una clase media acomodada con raíces mixtas, africanas y europeas, aunque se destaca la variedad de los orígenes y la afrodescendencia de la nación martiniquesa. Se describe la autoliberación de las personas esclavizadas el 22 mayo de 1848 como un momento fundamental de la nación martiniquesa, el cual está representando en una multitud de lugares de memoria. En su mayoría, los monumentos de esclavizadores y esclavizadas así como colonializadores desaparecieron del espacio público en el 2020. La complacencia de la política local y regional frente a la mayoría afrodescendiente de la población con respecto a la cultura conmemorativa disimula que las tierras y los vestigios de plantaciones como sitios históricos de la esclavitud permanecen en propiedad privada de la clase de los descendientes de los y las grandes esclavizadores blancos. El desaparecer de las esculturas honrando a los *békés* del paisaje monumental no refleja la estructura de propiedad y poder remanente.

Al contrario de Martinica, la clase media blanca reinante en Cuba se enfoca en la independencia y la revolución socialista bajo el liderazgo blanco y les adscribe a las personas afrocubanas el papel eterno del subalterno que necesita instrucción. En contra de la explícita voluntad de una gran parte de la población afrocubana, se mantienen los monumentos para los ideólogos nacionalistas blancos del siglo XIX y se les niega a las personas afrocubanas una representación adecuada en el paisaje memorial urbano. Solo las ceremonias de las religiones afrocubanas ofrecen cierto espacio para expresar las contramemorias afrocubanas, en el tanto que no se toca los legados de la esclavitud en el actual racismo antinegro y la desigualdad racializada. Los intereses de los poderosos según categorías de diferencia entrelazadas (*hombres, blancos, miembros de la clase media antigua, militares y nuevos ricos*) no pueden ser cuestionados impunemente por la contracultura afrocubana.

## **Bibliografía**

### **Entrevistas, conversaciones y llamadas telefónicas en Martinica y Francia:**

- Alex Ferdinand, 23 de mayo del 2022.  
Emmanuel Gordien, 2 de mayo del 2018.  
Elisabeth Landi, 18 de septiembre del 2020 y 28 de abril del 2022.  
Gilbert Larose, 10 de noviembre del 2021, 9 de abril del 2022.  
Sonia Marc, Christian Vallejo, 26 de mayo del 2022.  
Jessica Pierre-Louis, 1 de marzo del 2021 y 21 de abril del 2022.  
Jean-Albert Privat, Jean Pierre Monluc, Christian Lafaivre, François Rosaz, Frédéric Guitteaud, y otros miembros del Komité Ansbèlè (KAB), 29 de abril del 2022 y 17 de mayo del 2022.  
Serge Pain, 19 de abril del 2022.  
Dominique Rogers, 16 de septiembre del 2020 y 13 de abril del 2022.  
François Rosaz, 24 de mayo de 2023.  
Laurent Valère, 26 de abril del 2022.

### **Entrevistas en Cuba:**

- Gisela Arandia, 5 de febrero del 2019.  
Ana María Gazmurri García, Ela Francisca Silveira Alfonso y Rosa Alfonso, 16 de febrero del 2019.  
Heriberto Feraudy, 14 de enero del 2019.  
Tomás Fernández Robaina, 16 de enero del 2019.  
Georgina Herrera, 17 de enero del 2019.  
Esteban Morales, 31 de enero del 2019.  
Gloria Rolando, 11 de enero del 2019.  
Daisy Rubiera Castillo, 28 de enero del 2019.  
Eneida Villegas Zulueta, 22 de febrero del 2019.  
Roberto Zurbano, 2 de febrero del 2019.

### **Publicaciones y páginas web:**

- Ali, O. H. (2014). Benkos Biohó: African Maroon Leadership in New Granada. En M. Meuwese y J. Fortin (Eds.), *Atlantic Biographies: Individuals and Peoples in the Atlantic World* (pp. 263-264). Brill: Leiden.

- Annechiarico, M. (2018). Políticas y poéticas de la memoria y del patrimonio cultural afrocubano: el caso del Central Azucarero México. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(2), pp. 59-92. Consultado el 26 de marzo del 2023, en <https://www.redalyc.org/jatsRepo/1050/105056237003/html/index.html>
- Araujo, A. L. (2014). *Shadows of the Slave Past: Memory, Heritage, and Slavery*. Routledge: Londres.
- Barnett, M. A. (2019). Rastafari Repatriation as Part of the Caribbean Reparations Movement. *Social and Economic Studies*, 68(3-4), pp. 61-77.
- Beckles, H. (2021). *How Britain Underdeveloped the Caribbean: A Reparation Response to Europe's Legacy of Plunder and Poverty*. University of the West Indies Press: Kingston.
- Beckles, H. (2013). *Britain's Black Debt: Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide*. University of the West Indies Press: Kingston.
- Béral, B. (2013). *La commémoration de l'abolition de l'esclavage en Martinique de 1998 à 2010* [Tesis de maestría no publicada, master 2]. Université des Antilles: Schœlcher.
- Béral, B. (2011). *Les œuvres monumentales en Martinique autour de l'esclavage* [Tesis de maestría no publicada, master 1]. Université des Antilles: Schœlcher.
- Betancourt, C. (2012). *Martí's Son: José Francisco Martí y Zayas-Bazán - "Ismaelillo" Chief of Staff, Cuban Army, la Masacre de 1912*. Consultado el 26 de marzo del 2023, en <https://www.afrocubaweb.com/history/josefranciscomarti.htm>
- Black Heroes Foundation. *Nanny of the Maroons*. Consultado el 26 de marzo del 2023, en <https://www.blackheroesfoundation.org/people/nanny-of-the-maroons/>.
- Brown, L. (2002). Monuments to Freedom, Monuments to Nation: The Politics of Emancipation and Remembrance in the Eastern Caribbean. *Slavery and Abolition*, 23(3), pp. 93-116. Consultado el 26 de marzo del 2023, en DOI: 10.1080/714005243.
- Brunetaux, P. (2013). *Le colonialisme oublié. De la zone grise plantationnaire aux élites mulâtres à la Martinique*. Ed. Du Croquant: Bellecombe-en Bauges.

- Castro, F. (1974, 26 de julio). *Discurso pronunciado por el Comandante en Jefe Fidel Castro Ruiz en el acto central en conmemoración del XXU aniversario del ataque al cuartel Moncada, efectuada en la explanada frente al Estado Mayor del ejército central, en Matanzas*. Accesado el 26 de marzo del 2023, en <http://www.fidelcastro.cu/es/discursos/discurso-pronunciado-en-el-acto-central-en-conmemoracion-del-xxi-aniversario-del-ataque-al>
- Castro, F. (1991, 26 de julio). *Discurso de Fidel Castro en el acto central por el XXXVIII Aniversario del Asalto al Cuartel Moncada, con en Matanzas, el 26 de julio de 1991, con Nelson Mandela*. La Enciclopedia Militar Cubana. Accesado el 26 marzo del 2023, en [https://www.cubamilitar.org/wiki/Fidel\\_Castro,\\_discurso\\_del\\_26\\_de\\_julio\\_de\\_1991,\\_con\\_Nelson\\_Mandela](https://www.cubamilitar.org/wiki/Fidel_Castro,_discurso_del_26_de_julio_de_1991,_con_Nelson_Mandela)
- Castro Fernández, S. (2002). *La masacre de los Independientes de Color en 1912*. Edición de Ciencias Sociales: La Habana.
- Césaire, A. (1971, 22 de mayo). *Discours d'Aimé Césaire lors de l'inauguration de la place du 22 mai à Trénelles, à Fort de France, Martinique*. Accesado el 26 de marzo del 2023, en <https://aime-cesaire.blogspot.com/2011/05/discours-daim-cesaire-lors-de.html>
- Chivallon, C. (2015). Representing the Slave Past: The Limits of Museographic and Patrimonial Discourses. En N. Frith y K. Hodgson (Eds.), *At the Limits of Memory. Legacies of Slavery in the Francophone World* (pp. 25-48). Liverpool University Press: Liverpool.
- Chivallon, C. (2012). *L'esclavage, du souvenir à la mémoire, Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Karthala: Paris.
- Chivallon C. y Howard, D. (2017). Colonial Violence and Civilising Utopias in the French and British Empires: the Morant Bay Rebellion (1865) and the Insurrection of the South (1870). *Slavery & Abolition*, 38(3), pp. 534-558.
- Chivallon, C. (2006). Rendre visible l'esclavage: Muséographie et hiatus de la mémoire aux Antilles françaises. *L'Homme 180*, pp. 7-41.

- Curtius, A. D. (2015). Of Naked Body and Beheaded Statue, Performing Conflicting History in Fort-de-France. En P. Donatien y R. Solbiac (Eds.), *Critical Perspectives on Conflict in Caribbean Societies of the Late 20th and Early 21st Centuries* (pp. 9-25). Cambridge Scholars Publishing: Newcastle-upon-Tyne.
- Dacres, P. (2004). Monument and Meaning. *Small Axe*, 8(2), pp. 137-153.
- Davis, A. (1981). *Women, Race, and Class*. Random House: Nueva York.
- Deschamps Chapeaux, P. y Pérez de la Riva, J. (1974). *Contribución a la historia de la gente sin historia*. Edición de Ciencias Sociales: La Habana.
- Díaz, M. E. (2000). *The Virgin, the King, and the Royal Slaves of El Cobre: Negotiating Freedom in Colonial Cuba, 1670-1780*. Stanford University Press: Stanford.
- Dumont, J., Bérard, B., Château-Degat, R. y Béral, B. (2015). La place du marronnage et du “nèg mawon” dans les commémorations de l’esclavage aux Antilles depuis 1948. En J. Moomou (Ed.), *Société marronnes des Amériques. Mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXIe siècles. Actes du colloque Saint-Laurent-du-Maroni, Guyane française (18-23 novembre 2013)* (pp. 663-677). Ibis rouge: Matoury.
- Fiet, L. (2001). Puerto Rico, Slavery, Race: Faded Memories, Erased Histories. En G. Oostindie (Ed.), *Facing up to the Past. Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe* (pp. 70-74). Ian Randle Publishers: Kingston.
- Finch, A. (2015). *Rethinking Slave Rebellion in Cuba. La Escalera and the Insurgencies of 1841-1844*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Franco, J. L. (1963). *La conspiración de Aponte*. Consejo Nacional de Cultura: La Habana.
- Franco, J. L. (1973). *Los palenques de los negros cimarrones*. Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba: La Habana.



- Fuente, A. (2001). *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Fuente, de la. A. (2008). The New Afro-Cuban Cultural Movement and the Debate on Race in Contemporary Cuba. *Journal of Latin American Studies*, 40(4), pp. 697-720.
- Furiati, C. (2001). *Fidel Castro. Uma biografia consentida, vol. 1*. Revan: Rio de Janeiro.
- García Rodríguez, G. (1996). *La esclavitud desde la esclavitud: la visión de los siervos*. Centro de Investigación Científica “Ing. Jorge L. Tamayo”: Ciudad de México.
- Ghorbal, K. (2009). *Réformisme et esclavage à Cuba (1835-1845)*. Éditions Publibook Université: Paris.
- Germain, Félix F. y Larcher, S. (2018). *Black French Women and the Struggle for Equality, 1848-2016*. University of Nebraska Press: Lincoln.
- Hatzky, C. (2015). *Cubans in Angola: South-South Cooperation and Transfer of Knowledge, 1976-1991*. The University of Wisconsin Press: Madison.
- Helg, A. (1995). *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912*. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Herrera, G. (2014 [1989]). Fermina Lucumí. En G. Herrera (Ed.), *Always Rebellious/Cimarroneando: Selected Poems by Georgina Herrera* (p. 141). Cubanabooks: Chico.
- Hevia Lanier, O. y Rubiera Castillo, D. (Eds.) (2016). *Emergiendo del silencio: mujeres negras en la historia de Cuba*. Ciencias Sociales: La Habana.
- Hill Collins, P. (1990). *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Unwin Hyman: Boston.
- Hodgson, K. (2015). Haiti and Memorial Discourses of Slavery after 1802. En N. Frith y K. Hodgson (Eds.), *At the Limits of Memory: Legacies of Slavery in the Francophone World* (pp. 109-128). Liverpool University Press: Liverpool.
- hooks, B. (1981). *Ain't I a Woman. Black Women and Feminism*. South End Press: Boston.

- Houser, M. A. (2015). Avenging Carlota in Africa: Angola and the Memory of Cuban Slavery. *Atlantic Studies*, 12(1), pp. 50-66.
- Hoxcer, J. (1998). *From Serfdom to Fireburn and Strike. The History of Black Labour in the Danish West Indies 1848-1916*. Antilles Press: Christiansted.
- Jolivet, M. J. (1987). La construction d'une mémoire historique à la Martinique: du schœlchérisme au marronisme. *Cahiers d'études africaines*, 27(107), pp. 287-309.
- Jones, M. (2022). Displaying Caribbean Plantations in Contemporary British Museums: Slavery, Memory and Archival Limits. En A. L. Araujo e Y. Lopes dos Santos (Eds.), *Práticas da história = Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, 15, pp. 67-100.
- Lady Liberty*. Accesado el 15 de mayo del 2023, en <https://memoire-esclavage.org/lady-liberty>.
- Landi, E. (2020, 23 de julio). *Grammaire de la ville de Fort-de-Mémoire*. Accesado el 26 de marzo del 2023, en Oliwon Lakarayib, <https://www.facebook.com/117925562944674/posts/337136564356905/>, acceso 19 July 2023.
- Landi, E. y Larcher, S. (2007). La mémoire coloniale vue de Fort-de-France. *Esprit*, 332(2), pp. 84-97.
- Marrero Cruz, E. (2006). *Julián de Zulueta y Amondo: Promotor del capitalismo en Cuba*. Ed. Unión: La Habana.
- McGinnes, L. (2022). Memorializing Masculinity? Gendering the Iconography of French Colonialism and Anticolonial Resistance in Martinique and Guadeloupe. *Interventions*, 24(7), pp. 1068-1088.
- Michel, J. (2015). *Devenir descendant d'esclave. Enquête sur les régimes mémoriels*. Presses Univ. de Rennes: Rennes.
- Modest, W. (2011). Slavery and the (Symbolic) Politics of Memory in Jamaica: Rethinking the Bicentenary. En L. Smith, G. Cubitt, R. Wilson y K. Fouseki (Eds.), *Representing Enslavement and Abolition in Museums. Ambiguous Engagements* (pp. 75-94). Routledge: Londres.
- Moitt, B. (2001). *Women and Slavery in the French Antilles 1635-1848*. Indiana University Press: Bloomington.

- Moomou J. (2015). Le Mémorial ACTe : Quai Branly de Guadeloupe, Louvre des Antilles-Guyane, Gorée des Amériques ! *Outre-Mers, Revue d'Histoire*, 103(388-389), pp. 239-268.
- Moore, Philip, *1763 Monument (Georgetown, Guyana), Contemporary Monuments to the Slave Past*. (s.f.). Accesado el 26 de marzo de 2023, en <https://www.slaverymonuments.org/items/show/1161>
- Morales Domínguez, E. (2012). *La problemática racial. Algunos de sus desafíos*. Ed. José Martí: La Habana.
- Moreno Fraguas, M. (1978). *El ingenio: Complejo económico social cubano del azúcar*. (3 vols). Edición de Ciencias Sociales: La Habana.
- Monument à la Mulâtresse Solitude*. Accesado el 16 de mayo del 2023, en <https://memoire-esclavage.org/monument-la-mulâtresse-solitude>
- Nascimento, E. L. (2003). *O Sortilégio da Cor. Identidade, raça e gênero no Brasil*. Selo Negro Ed: São Paulo.
- Nicolas, A. (1967). *La Révolution antiesclavagiste de Mai de 1848 à la Martinique*. L'Imprimerie Populaire: Fort-de-France.
- Nicolas, T. (2009). *Les lieux de mémoire de l'esclavage dans départements d'outremer (DOM)* : EchoGéo. Accesado el 26 de marzo del 2023, en <http://echogeo.revues.org/index11300.html>
- Oostindie, G. (Ed.) (2001). *Facing up to the Past. Perspectives on the Commemoration of Slavery from Africa, the Americas and Europe*. Ian Randle Publishers: Kingston.
- Oscar E. Henry Customs House*. Accesado el 26 de marzo del 2023, en <https://www.encirclephotos.com/image/oscar-e-henry-customs-house-in-frederiksted-saint-croix/>
- Pago, G. (2011). *L'insurrection de Martinique 1870-1871*. Syllepse: Paris.
- Pago, G. (2008). *Lumina Sophie dite "Surprise", 1848-1879 : Insurgée et bagnarde*. Ibis rouge: Matoury.
- Pago, G. (1974). *L'insurrection du sud : contribution à l'étude sociale de la Martinique*. Centre Universitaire des Antilles et de la Guyane.

- Paton, D. y Scully P. (Eds.) (2005). *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World*. Duke University Press: Durham.
- Pérez de la Riva, J. (1978). *El barracón: Esclavitud y capitalismo en Cuba*. Ed. Crítica: Barcelona.
- Philipakis, J. (2023, 23 de marzo). “L’Anse Bellay, un haut lieu de mémoire et d’histoire de la Martinique”. *Mémoire Antilles Martinique*. Accesado el 9 de mayo del 2023, en <https://www.martinique.franceantilles.fr/actualite/culture/lanse-bellay-un-haut-lieu-de-memoire-et-dhistoire-de-la-martinique-929047.php>
- Phulgence, W.F. (2016). *Monument Building, Memory Making and Remembering Slavery in the Contemporary Atlantic World*. Unpublished doctoral thesis University of York: York.
- Phulgence, W. F. (2015). African Warriors, Insurgent Fighters, and the Memory of Slavery in the Anglophone Caribbean. *Journal of African Diaspora Archaeology and Heritage*, 4(3), pp. 214-226.
- Pierre-Louis, J. (2019). *Domaine de la Pagerie. Étude historique et archivistique sur les esclaves et l’habitat servile du domaine de la Pagerie. Rapport final de recherche pour la CTM*. Domaine de la Pagerie: Fort-de France.
- Pierre-Louis, J. (2018). *Anse Bellay. Étude historique et archivistique de l’environnement du site du cimetière colonial d’Anse Bellay aux Anses d’Arlets*. Direction des Affaires Naturelles: Fort-de France.
- Raimbach, A. (1796). *Leonard Parkinson. A Captain of the Maroons, taken from life*. John Stockdale: Londres. Accesado el 21 mayo del 2023, en <https://www.bl.uk/collection-items/leonard-parkinson-a-captain-of-the-maroons>
- Ramírez Pérez, J. F. y Paredes Pupo, F. A. (2004). *Francia en Cuba: Los cafetales de la Sierra del Rosario (1790-1850)*. Ed. Unión: La Habana.
- Rauhut, C. (2018). Leaders in the Transnational Struggle for Slavery Reparations. En A. Bandau, A. Brüske y N. Ueckmann (Eds.), *Reshaping Glocal Dynamics of the Caribbean: Relaciones y Deconexiones – Relations et Déconnexions – Relations and Disconnections* (pp. 281-295). Heidelberg University Publishing:

- Heidelberg. Consultado el 26 de marzo del 2023, en <https://heidelberg.uni-heidelberg.de/catalog/book/314>
- Reinhardt, C. A. (2006). *Claims to Memory, Beyond Slavery and Emancipation in the French Caribbean*. Berghahn Books: New York.
- Rodrigo, M. y Schmieder, U. (2023). Políticas de memoria sobre la esclavitud en España. Barcelona en perspectiva comparada. *Revista de la Fundación Instituto de Historia Social*, 1(105), pp. 87-104.
- Rogers, D. (2015). *Voix d'esclaves. Antilles, Guyane et Louisiane françaises, XVIII-XIXe siècles*. Karthala: Paris.
- Romay, Z. (2015). *Cepos de la memoria. Impronta de la esclavitud en el imaginario social de Cuba*. Ed. Matanzas: Matanzas.
- Romay, Z. (2012). *Elogio a la altea o las paradojas de la racialidad*. Casa de las Américas: La Habana.
- Rosell, S. (2000). Revisión de mitos en torno a Cecilia y Francisco: de la novela del siglo XIX al cine. *Hispania, Appleton, American Association of Teachers of Spanish and Portuguese*, 83(1), pp. 11-18.
- Rubiera Castillo, D. y Martiatu Terry, I. (Eds.). (2011). *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*. Edición de Ciencias Sociales: La Habana.
- Routon, K. (2008). Conjuring the Past. Slavery and Historical Imagination in Cuba. *American Ethnologist* (35)4, pp. 632-649.
- Rubiera Castillo, D. (Ed.). (2005). *Golpeando la memoria: Testimonio de una poeta cubana afrodescendiente (Georgina Herrera)*. Ed. Unión: La Habana.
- Salin, F. y Gordien, E. (2016). *Citoyens bois d'ébène. Beau comme une Image*: Paris.
- Scher, P. W. (2013). Uneasy Heritage: Ambivalence and Ambiguity in Caribbean Heritage Practices. En R. Bendix, A. Eggert y A. Peselmann (Eds.), *Heritage Regimes and the State* (pp. 79-96). Univ.-Verl. Göttingen: Göttingen. Consultado el 26 de marzo del 2023, en <https://books.openedition.org/gup/374?lang=en>
- Schmieder, U. (2023). Education about Slavery and its Legacies in Museums in Cuba: Revolutionary and Anti-Racist? A Case Study:

- the *Museo al Esclavo Rebelde* in Triunvirato, en proceso de publicación para A. Brüske, J. Bohle, S. Jansen, M. Lay-Brandner y N. Rempel (Eds.), *Between Mobilities and Demarcations of Boundaries: Education and the Politics of Education in the Caribbean*. Heidelberg University Press: Heidelberg.
- Schmieder, U. (2022) ¿Museos marítimos europeos y esclavitud: memoria u olvido deliberado? Barcelona, Londres (Greenwich), Lisboa (Belém) y Flensburg. En M. Rodrigo y Alharilla (Ed.), *Del Olvido a la memoria. La esclavitud en la España contemporánea* (pp. 283-316). Icaria: Barcelona.
- Schmieder, U. (2021a). Controversial Monuments for Enslavers, Enslaved Rebels and Abolitionists in Martinique and Cuba. *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, 31(3-4), pp. 374–393.
- Schmieder, U. (2021b). Lugares de memoria, lugares de silencio: la esclavitud atlántica en museos españoles y cubanos desde una perspectiva comparada internacional. *Jangwa Pana*, 20(1), pp. 52-80. Accesado el 26 de marzo del 2023, en <https://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/jangwapana/article/view/3913/2840>
- Schmieder, U. (2021c). Monuments and Street Names: Conflicts about the Traces of Enslavers and Defenders of Slavery in French Cities. *Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung*, 31(3-4), pp. 335-355.
- Schmieder (2018). Masculine and Feminine Identities of Slaves, *Patrocinados* and Freedmen in Cuba in the 1880s. *EnterText. An interactive interdisciplinary e-journal for cultural and historical studies and creative work* 12. Accesado el 26 marzo del 2023, en <https://www.brunel.ac.uk/creative-writing/research/entertext/issues>
- Schmieder, U. (2017). *Nach der Sklaverei – Martinique und Kuba im Vergleich*. (2. Ed.). LIT: Berlin.
- Schmieder, U. (2014). (Antiguos/as) esclavizados/as como padres y madres: Martinica y Cuba comparadas. *Revista Cuadernos del Caribe*, 18(2), pp. 21-35. Accesado el 26 marzo del 2023, en <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/50386>

- Schmieder, U. (2013). Interdependencies of Class, Ethnicity and Gender in the Postemancipation Societies of Martinique and Cuba. En D. Célieri, T. Schwarz y B. Wittger (Eds.), *Interdependencies of Social Categorisations* (pp. 65-89). Vervuert: Madrid.
- Stromberg Childers, K. (2016). *Seeking Imperialism's Embrace. National Identity, Decolonization, and Assimilation in the French Caribbean*. Oxford University Press: Oxford.
- Shepherd, V. (2014). Jamaica and the Debate over Reparation for Slavery: an Overview. En S. Hall, N. Draper y K. McClelland (Eds.), *Emancipation and the Remaking of British Imperial World* (pp. 223-250). Manchester University Press: Manchester.
- Shepherd, V., Brereton, B. y Bailey, B. (Eds.). (1995). *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective*. James Currey: Londres.
- Smith, M. (2021). R O C K S T O N E: On Race, Politics, and Public Memorials in Jamaica. *Slavery & Abolition*, 42(2), pp. 219-239. Accesado el 26 marzo del 2023, en <https://doi.org/10.1080/0144039X.2021.1896186>.
- Solbiac, R. (2020). *La destruction des statues de Victor Schœlcher en Martinique. L'exigence de réparations et d'une nouvelle politique des savoirs. The Destruction of the Statues of Victor Schœlcher in Martinique. A Demand for Reparations and a New Knowledge Policy*. L'Harmattan: Paris.
- Swan, Q. (2012). Smoldering Memories and Burning Questions. The Politics of Remembering Sally Bassett and Slavery in Bermuda. En A. L. Araujo (Ed.), *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space* (pp. 71-105). Routledge: Londres.
- “*Sur les traces des insurgés*”: Une première fresque à Crève-Cœur, CTM. Accesado el 26 marzo del 2023, en <https://www.collectivitedemartinique.mq/sur-les-traces-des-insurges-une-premiere-fresque-inauguree-a-creve-coeur/>.
- Thésée, F. (1986). *Les Ibos de l'Amélie: Destinée d'une Cargaison de Traite Clandestine à Martinique 1822-1838*. Ed. Caribéennes: Paris.

- The Three Rebel Queens: Contemporary Monuments to the Slave Past*. Accesado el 26 de marzo del 2023, en <https://www.slaverymonuments.org/items/show/1159>.
- Toutain, M. (2019). *Santos parados: ethnohistoire et régimes mémoriels des maisons de culte du central Méjico (Matanzas, Cuba)* [Tesis doctoral]. Université Toulouse II: Toulouse.
- Unesco. (s.f.). *Routes of Enslaved Peoples*. Accesado el 15 de mayo del 2023, en <https://www.unesco.org/en/routes-enslaved-peoples>
- Vázquez, R. (1971). *Triunvirato. Historia de un rincón azucarero de Cuba*. Comisión de Orientación Revolucionaria del Comité Central del PCC: La Habana.
- Veigas Zamora, J. (2005). *Escultura en Cuba*. Ed. Oriente: Santiago de Cuba.
- Vété-Congolo, H. (2014). Créolisation, Créolité, Martinique, and the Dangerous Intellectual Deception of “Tous Créoles!”. *Journal of Black Studies*, 45(8), pp. 769-791.
- Villaverde, C. (1971). *Cecilia Valdés o la Loma del Ángel*. Anaya Book Co.: New York.
- Zander, U. (2007). Le drapeau rouge-vert-noir en Martinique : un emblème national. *Autrepart*, 2(42), pp. 181-196.
- Zeuske, M. (2021). Humboldt y la “segunda esclavitud”. En C. Naranjo Orovio (Ed.), *Sometidos a esclavitud: los africanos y sus descendientes en el Caribe hispano* (pp. 467-502). Ed. Unimagdalena: Santa Marta.
- Zeuske, M. y Neuner, T. (2009). Fidel Castro. En: N. Werz (Ed.), *Populisten, Revolutionäre, Staatsmänner. Politiker in Lateinamerika* (pp. 298-320). Vervuert: Frankfurt am Main.
- Zurbano, R. (2021). Cruzando el parque: Hacia una política racial en Cuba. *Humania del Sur*, 16(31), pp. 137-170.



Disciplining “Carnal Liberty”: Moravian  
Conceptions of Gender, Class, and Ethnicity  
and the Intimate after the Abolition of Slavery  
in 19<sup>th</sup>-Century Suriname

*Disciplinar la “libertad carnal”: Las concepciones moravas de género, clase y etnia y lo íntimo tras la abolición de la esclavitud en el Surinam del siglo XIX*

*Wolf Behnsen*<sup>1</sup>

---

1 Wolf Behnsen holds a master’s degree in History specializing in Caribbean History. He is a doctoral candidate at the Institute of History of Leibniz Universität Hannover in the field of Latin American and Caribbean History. He is currently working on his dissertation on the Moravian mission in the context of the abolition of slavery in Suriname in the 19th century.

## Abstract

The abolition of slavery in the Dutch colony of Suriname in 1863 is rarely analyzed in detail from the perspective of how intersecting categories of social difference like gender, class, and ethnicity shaped and were shaped by this historical transformation. Using the records of the Moravian mission, this article aims to help fill this historiographical gap. In doing so, it follows Ann Stoler, who assumes that, in colonial contexts, judgments on civilizational progress, as well as cultural distinctions on which gendered and ethnic divisions were based, were made less in relation to public life than to private behavior. With this in mind, the contribution examines the German missionary church's network of surveillance of the intimate sphere, which was established during slavery but continued to pervade the African-Surinamese congregation in the post-abolition period. Archival sources from Suriname, Germany, and the USA are used.

## Resumen

Rara vez se analiza en detalle la abolición de la esclavitud en la colonia holandesa de Surinam en 1863 desde la perspectiva de cómo las categorías de diferencia social que se entrecruzan —entre ellas, el género, la clase y la etnia— configuraron y fueron configuradas por esta transformación histórica. Utilizando los registros de la Misión Morava, el presente artículo se propone ayudar a llenar dicho vacío historiográfico. Para ello, se sigue a Ann Stoler, quien parte de la base de que, en los contextos coloniales, los juicios sobre el progreso de la civilización, así como las distinciones culturales en las que se basaban las divisiones étnicas y de género, se hacían menos en relación con la vida pública que con el comportamiento privado. Teniendo lo anterior en cuenta, la contribución examina la red de vigilancia de la esfera íntima por parte de la iglesia misionera alemana, que se estableció durante la esclavitud, pero continuó impregnando la congregación afro-surinamesa en el periodo posterior a la abolición. Se utilizan fuentes de archivo de Surinam, Alemania y Estados Unidos.

## Introduction

The Dutch involvement in Atlantic slavery took place over three centuries, generated significant profits, and left behind a discursive legacy that defined Africans as inferior to Europeans, as Melissa Weiner and Antonio Carmona Báez summarized (Weiner & Báez, 2018). The gains of that enterprise, including the Dutch colonies in the Caribbean and in parts of Asia, made the Netherlands a forerunner in the emergence of the global capitalist system (Prak & Van Zanden, 2022). Among the places of that centuries-long exploitation were the Dutch Antilles, Aruba, Curaçao, Bonaire, St. Maarten, St. Eustatius, and Saba, but the largest plantation colony of the Dutch West-Atlantic was Suriname, located on the north-east coast of South America (Weiner & Báez, 2018; Brana-Shute, 1990). After five centuries of colonialism, Dutch society nowadays finds itself in the middle of what has been described as a “decolonial crisis” (Weiner & Báez, 2018, p. ix). As a result, the Dutch Government has apologized for the Netherlands’ role in the history of slavery, and the Dutch Crown has commissioned a study of its role in colonial history (Government of the Netherlands, 2022, 19 December; Royal House of the Netherlands, 2022, 6 December). However, detailed research addressing the questions of gender and other categories of social difference in relation to the official end of slavery and its aftermath in Suriname continues to be rare. This general problem remains despite the plethora of new studies published in the last two decades (i.e., Willemsen, 2006; Meel & Ramsøedh, 2007; Nimako & Willemsen, 2011; Fatah-Black, 2018; Sint Nicolaas & Smeulders, 2021).

Conversely, the Dutch territories generally are absent from publications that focus on the interrelations of gender and the abolition of slavery in the Caribbean (i.e., Moore *et al.*, 2003; Scully & Paton, 2005; Schmieder, 2007). In this

contribution, which is part of my ongoing doctoral dissertation project on the Moravian mission and the abolition of slavery in Suriname, I will try to contribute to close this gap. A micro-historical approach is used to the topic, drawing on the detailed records of the Moravian Church in Suriname of 1863-1880. Although there is a growing number of studies on that protestant mission in the colony, a truly intersectional perspective is missing here on the whole as well (see i.e., Lampe, 2001; Klinkers, 2007; Oostindie, 2007; Cronshagen, 2019). An older exemption is the work of Maria Lenders. At the same time, Heike Raphael-Hernández included some discussion of race and class for the early modern period, and Jessica Cronshagen shared some insights about gender in the same period (see Lenders, 1996; Raphael-Hernández, 2017; Cronshagen, 2021).

First, to investigate the topic, a brief introduction to the Moravian Church is given. Secondly, overviews of the process of abolition in Suriname and the intersections of categories of social difference concerning it are sketched out. The following sections are dedicated in more detail to the subjects of the Moravian family policy and their religious vision, an analysis of Moravian exclusion mechanisms, and the discourse about “carnal liberty.” A short section on the revolt against the Moravian Church leadership is added before important findings are summarized in the conclusion.

## **The Moravian Church**

The beginnings of the Moravian Church go back to fifteenth-century Bohemia and Moravia, when it was still part of a utopian-pacifist current in the early Reformation movement. Then called “*Unitas Fratrum*,” its followers were forced underground through centuries of religious persecution. They regathered on the land of pietist nobleman Count Nikolaus Ludwig von Zinzendorf in eastern Saxony in the

early eighteenth century. The place was called Herrnhut, meaning under the lord's care, and Zinzendorf became the founder and leader of the renewed Moravian Church (Sensbach, 1998). From Herrnhut, a radical religious community emerged, characterized by strict social control, and soon developed into a pioneering mission church with a worldwide reach. The initial aim was to convert enslaved Africans in the Caribbean (see Sensbach, 1998; Sensbach, 2005). The mission spread from the Danish Caribbean to the Dutch plantation colony of Suriname in 1735 to gain special importance for the German brethren (NSUG: MB, 1876). It was not only one of their first mission fields but also the one in which they invested most personnel and finances and one of their largest up to the middle of the 20th century (Beck, 2003; NSUG: MB, 1888). As such, the South American territory was a place in which the interconnections between the protestant mission and the colonial regime were particularly pronounced. It is often argued in the historiography of Christian missions that they were characterized by ambiguity towards European colonial expansion (see i.e., Hägerdal, 2022). Nevertheless, Moravian politics went beyond ambivalence, even when the humanity of the enslaved might have been a point of connection for the preaching of the gospel (see Oostindie, 2007). Historical research has shown that the religious community was directly involved in the enslavement, exploitation, and surveillance of the African population in many parts of the circum-Caribbean (see i.e., Lampe, 2001; Füllberg-Stolberg, 2011; Lightfoot, 2015; Hüsgen, 2016).

As it will be shown for Suriname, those deep structures of domination and oppression continued to exist in modified form after the Dutch abolition of 1863 and obstructed the struggle for social emancipation of the freedpeople. Mission Christianity, therefore, can be seen as the religious dimension of colonial domination or its form of colonialism,

what Jean and John Comaroff have called “the colonization of consciousness” (Comaroff & Comaroff, 1991, p. xi). Seen from that perspective, the colonial period of Suriname was not only a story of Dutch colonialism but of German colonialism as well. That was even more the case, as around a third of the European enslavers in the Dutch-administered sugar colony were Germans, like the Moravian missionaries, at least around the year 1800 (Von Mallinckrodt *et al.*, 2021). However, the story of the conversion of enslaved and formerly enslaved people of African descent was as much one of domination as one of resistance in the South American country. As in other parts of the globe, it consisted of the questioning of the authority over the gospel by the Black converts and the refashioning of the Christian mythology and practice in their own image, as we will see in the aftermath of the Surinamese abolition (Comaroff & Comaroff, 1991; Lampe, 2001).

### **The abolition of slavery in Suriname**

Even though the abolitionist movement was weak in the Netherlands, Suriname featured prominently in the debates about legally ending slavery. The fear of the white enslavers of an uprising was omnipresent due to the continued resistance of the African-Surinamese populace (Weiner & Báez, 2018; Hägerdal, 2022). However, it took a prolonged struggle in the colonies and the metropole before the Dutch abolition finally took place in 1863, a generation after the British abolition. The Dutch were the last northern European imperial power that abolished colonial slavery. The process has fittingly been called “the long goodbye” by Seymour Drescher (1996, p. 25). On the 1<sup>st</sup> of July 1863, all 33,000 enslaved people living in Suriname were legally freed, in addition to the enslaved population on the Dutch Caribbean islands (Hoefte, 1998; Nimako & Willemsen, 2011).

Afterwards, a period of ten years of “transition,” the so-called “*Staatstoezicht*” or “state supervision,” was introduced. That meant the enslaved African-Surinamese population was not directly released into freedom but into a new regime of forced labor, which continued to bind them to the plantations and their former masters. The Dutch government paid a sum of 10 million guilders to compensate the former enslavers, while the formerly enslaved population was not compensated at all (Hoefte, 1998).

The plantation economy continued to dominate the landscape of the demographically small colony. Transformative change did not take place, and the continuities of slavery were severe. That is why the historians Kwame Nimako and Glenn Willemsen rightly called the official end of slavery in Suriname an “Abolition without Emancipation” (Nimako & Willemsen, 2011, pp. 87 and 103). Women had shouldered the brunt of the work on the sugar fields of Suriname during slavery (Nimako & Willemsen, 2011). After 1863, the female population withdrew in particularly large numbers from plantation labor – women were paid far less than male family members for their hard work and wanted to gain autonomy and economic security (Klinkers, 1997; Nimako & Willemsen, 2011). After 1873, the plantation owners of Suriname intended to compensate for the loss, especially of their female workforce, through a large-scale immigration enterprise. Tens of thousands of British Indians and Chinese, in addition to Javanese from the Dutch East Asian colonies, were shipped to Suriname as part of the ocean-spanning indenture system (Hoefte, 1998). After they arrived in the colony, they had to do contract labor on the plantations, their experience having been called an “exile into bondage” by Hugh Tinker (Tinker, 1974, p. 60). That meant that Suriname remained a plantation society based on the exploitation of unfree labor until (re)-indenture and the penal system were abolished in the 1930s (Hoefte, 1998).

Additionally, immediately after the abolition, the local colonial government tried to re-integrate the rebel societies of escaped enslaved people into the colonial society with an amnesty (NSUG: MB 1872). Those African-descendent fighters had defended their freedom nowhere else in the Atlantic as successfully as in Suriname (Davis, 2001).

### **The abolition of slavery and the intersecting categories of social difference**

Studies on the momentous transformation that the abolition of slavery brought can be especially rewarding regarding the analysis of gender and its connection to other categories of social difference, like class and ethnicity, as their complexities became particularly transparent in the transition process (Scully & Paton, 2005). Gender and slavery were deeply intertwined. It has been stated by historians that not only the nature of Atlantic slavery has to be regarded as female-centric, but also that gender was central to slave emancipation and to the making of the nineteenth-century Atlantic world in general (Beckles, 2003; Scully & Paton, 2005). To quote but two examples, the West-Indian historian Hilary Beckles states that “Gender resided at the core of concepts and discourses of slavery and freedom in modernity” (Beckles, 2003, p. 225). Two other historians, Diana Paton and Pamela Scully (2005), remind us that “the slave emancipation was important in the way that it reshaped or reconstructed the very categories of ‘man’ and ‘woman’” (p. 2).

Nevertheless, gender is by far not the only category of social difference relevant to the study of the Dutch abolition and its aftermath. Kimberlé Crenshaw’s theoretical work highlights the intersecting patterns of categories like gender, class, and race form, as, historically, many subordinated people faced mutually reinforcing forms of domination in multiple dimensions of their social existence at once



(Crenshaw, 1995). Moreover, as Kwame Nimako and Glenn Willemsen point out, race or ethnicity was another important, maybe even the foremost, organizing category of Dutch chattel slavery (Nimako & Willemsen, 2011). In fact, during the entire period of the so-called “Dutch Golden Age,” built on slavery, race served as a primary organizing principle throughout all the metropolises and colonies of the Kingdom of the Netherlands. That affected indigenous people and religious minorities, like Jews and Catholics, but, above all, enslaved Africans (Weiner & Báez, 2018). With legal abolition in the Caribbean colonies, the formerly enslaved populace, in turn, became racialized colonial subjects. Nimako and Willemsen see that as a process not of assimilation or integration but segregation (Nimako & Willemsen, 2011). The third category of difference important for the analysis of the abolition and its aftermath is class. As Sandro Mezzadra warns, in current scientific discussions about intersectionality, a critique of economic models of oppression has led to a marginalization of the category class. This is true for all interconnections of categories of difference with the workings of capitalist hegemony. That was not intended in the original concept by Crenshaw, in which class featured prominently (Mezzadra, 2021). Regarding this category, it might be noted that, everywhere in the Caribbean, after the respective abolitions, freedpeople developed antagonistic relationships with the plantation complex. Those were to guide the respective trajectories of emancipation (Füllberg-Stolberg, 2007).

Economic independence was of primary importance to Surinamese freedpeople’s efforts to create a new life. Key to that was the possession of their own parcel of land, through which free women and men could attain a degree of autonomy for themselves and their family members (Nimako & Willemsen, 2011). However, like in the Anglophone Caribbean, subsistence farming on a small piece of land was usually not enough to feed a family, so wage labor on a

plantation had to be added to the household income. That form of work, which mixed lifestyles of peasants and agricultural workers, has been called occupational multiplicity (Füllberg-Stolberg, 2007). Still, how might the intersections of those three categories of social difference and the unequal power relations that came with them best be analyzed in the context of post-abolition society?

Following Ann Stoler, in colonial settings, judgments on civilizational progress, as well as cultural distinctions on which gendered and ethnic divisions were based, were made less in relation to public life than to private behavior. In private life, she identifies the “microphysics” of colonial domination using Michel Foucault’s term (Stoler, 2002, p. 6). “Who could be intimate with whom” was a “primary concern in colonial policy,” as Stoler remarks (Stoler, 2002, p. 2). In this vein, the German mission church’s intricate surveillance network of the private sphere will be investigated. Said network was established during slavery but continued to exist after the abolition of 1863. For in Suriname, it was not so much the secular Dutch colonial administration but church authorities like the Moravian missionaries and their helpers who amassed “knowledge about the carnal” or watched over what Stoler refers to as “the education of desire” (Stoler, 2002, p. 6.). In the context of this micro-historical approach, Crenshaw’s theoretical concept can function as a tool to identify the ways intersecting mechanisms of domination converge.

### **The Moravian vision of a “truly Christian” society after slavery and the conflict about family life**

When the Moravian leaders were consulted about the question of the upcoming abolition, they opposed it, even though the congregation encompassed two-thirds of the enslaved population and was known locally as the “black church”

(Motel, 2012, p. 11; Lampe, 2001, pp. 32 and 149; MB, 1863, p. 195). Especially in the dominating capital of the colony, Paramaribo, the religious community had a female majority (Lenders, 1996). Although European “sisters” were involved in many levels of the 27,000-member organization, the “helper’s conference,” a small circle of German men, made the most important decisions (Lenders, 1996, p. 322; NSUG: MB, 1863, p. 39). Shortly before abolition, the missionaries still had enslaved dozens of Africans themselves and only reluctantly let them purchase their own freedom (Klinkers, 2007). When the abolition was finally about to be implemented, the mission directorate showed mixed feelings, warning that Black “heathens” would “misuse” it (NSUG: MB, 1863, pp. 114 and 135; see Klinkers, 2007, p. 126, for a different perspective). However, despite all ambivalence, the dawning abolition seems to have been a religiously charged event of immense importance for the white preachers and their African-Surinamese congregants alike. The day of emancipation should become, in the eyes of all of them, a double moment of social liberation and religious awakening (NSUG: MB, 1863).

After 1863, the Moravian discourse about emancipation increasingly shaped itself into a missionary dream of a new, utopian-Christian society. In the estimation of the *Anitri*, as the Moravians were called in Sranan-Tongo, the language of the African-Surinamese population, the time had come for the complete Christianization of the country’s population (the creole term was loosely borrowed from the German word for Moravian, Herrnhuter, W.B.; Sranan-Nederlands Woordenboek). As the preachers saw it, now that slavery had ended, there were no more obstacles for the Black population to lead a truly Christian way of life. Many African-Surinamese people already belonged to the church, and many more would turn to it, so they believed (NSUG: MB, 1869). A central feature of the Moravian approach to conversion was

the belief in the spiritual equality of their Black congregants (Füllberg-Stolberg, 2011). Still, the Christian vision, which was tentatively emerging, was also mixed with derogatory, racist overtones, which featured increasingly prominent in the brethren's recordings (NSUG: MB, 1869; Lenders, 1996). The 19<sup>th</sup>-century Moravians viewed their mission as a counterforce to what they perceived as the "rigid rationalism" of the European enlightenment (NSUG: MB, 1900, p. 8p). They saw their global mission work in grand proportions, as heralding a new distinctly Christian era of world history (NSUG: MB, 1900).

With that vision came what they saw as the order to reshape the perceived anomalous society after slavery, a perspective denying Black culture's existence (Füllberg-Stolberg, 2007). A centerpiece of that project was the Christian family, even when the Moravians had always held very particular views regarding the norms of gender and sexuality that came along with the concept (Oostindie, 2007). Women featured prominently in the original Moravian community in Herrnhut, and the church's approach to gender relations has been described as revolutionary, opening female members a path to more autonomy (Schmid, 2015; Homburg, 2015). That autonomy derived from the strict separation of the spheres of life of men and women, a consequence of the religious community's segregated living- and working communities (Lenders, 1996; Sensbach, 1998). However, Maria Lenders noted that as far as gendered power relations were concerned, an ideology based on natural differences between the sexes existed, increasingly privileging male church members (Lenders, 1996). The religious dimension of that ideology can be illustrated by the way in which female and male church members differed in defining their relationship to the Christian Savior: Male members were encouraged to explore ways through which they could become more like the Savior themselves, being in

control of their (sexual) desires. On the other hand, women were encouraged to see themselves as becoming a wife to the Savior, emphasizing submissiveness (Petterson, 2021). At the heart of that concept lay the “eschatological event” of the sexual bond between the church community, seen as the heavenly bride, with Christ, the heavenly bridegroom (Petterson, 2021, p. 234).

Following that line of thought, marriage was fundamental to the Moravian concepts of gender. In practice, the Moravian family life was organized communally during the founding period, but the male-headed nuclear family had become the dominant form by the mid-19<sup>th</sup> century (Lenders, 1996). Conversely, in Suriname, enslaved people were forbidden to marry, even if the brethren were anxious to circumvent that rule (MB, 1894). Most African-Surinamese people, including many *Anitri*, continued to decline to wed after slavery had ended. Cohabitation without marriage was the norm in post-abolition Suriname. Furthermore, classical historiography suggested that most households fit into the pattern described as “matrifocal” families (Dalhuisen *et al.*, 2007, p. 95). Nevertheless, more recent micro-historical research has shown that to be an overgeneralization.

Regarding gender and family relations, the freedpeople were no homogenous unit: both polygamous and monogamous relationships, two-parent households, and single-parent households occurred (Lamur, 2020). Despite that heterogeneity, it can be noted that for Black men from the church community, the bourgeois-European family ideal of the late 19<sup>th</sup> century, which was still new even for the Moravian mission, offered some tangible advantages. Marriage could give them legal power and authority over their wives and children. Women, vice versa, were deprived of their autonomy in multiple social and economic dimensions. “In short, women saw Christian marriage as a new form of slavery,” as Maria Lenders summarized (Lenders, 1996, pp. 406-407).

As freedwomen negotiated between African, Christian, and African-Caribbean family strategies, they resisted the Moravian project to enforce a European image of femininity of the advancing 19th century that demanded passivity and obedience. They often took the initiative in sexual relations, had sovereignty over their own bodies, and could presumably choose other women as life partners (Lenders, 1996). However, reuniting families separated by sales of enslaved family members was of central importance to the freedpeople of both genders. Severance from an African family background was an essential feature of Atlantic slavery (Füllberg-Stolberg, 2007). That constellation turned family structures into the central socio-cultural battleground between freedpeople and missionaries.

The German church leadership's primary weapon on that battleground was the so-called "church discipline." Under that name, the brethren had built up a sophisticated social surveillance system in their church communities in Suriname and elsewhere in the Caribbean during the times of slavery (see Lightfoot, 2015, p. 154, for a British-Caribbean perspective). Due to that instrument of domination, the local mission had enjoyed the reputation of suppressing and pacifying the enslaved workforce among enslavers before 1863 (Lampe, 2001; Klinkers, 1997). Of particular importance for the establishment of that form of social control were the enslaved assistants to the European preachers (Lightfoot, 2015). They were locally called "helpers," or "*dinari*" in Sranan-Tongo, a term derived from the Dutch word for church servant, "*kerkdienaar*" (Van der Pijl, 2007, p. 45; Sranan-Nederlands Woordenboek). The Dinari, some of whom served a double function as overseers on the plantations, spied upon the private life of the other Black church members and had to report everything that the missionaries viewed as non-compliant with their normative codes (Klinkers, 2007).

Because the German preachers perceived Africa as the absolute antithesis of the Christian way of life, everything

they believed to identify as African was forbidden. That included dancing, non-Christian forms of belief, like Winti and Obeah, polygamy and all non-marital intimate relations, but also acts of resistance (Füllberg-Stolberg, 2011, p. 6; see Klinkers, 1997, pp. 54-63 on Winti and Obeah). Converts who were found guilty of any alleged offense were degraded in the church hierarchy or mostly excluded from the entire church community (Füllberg-Stolberg, 2011; Oostindie, 2007). After the abolition, the surveillance structures continued to exist as part of what has been called a Moravian “civilizing offensive” (Klinkers, 2007, p. 213; see Oostindie, 2007, p. 112, on the term “*beschavingsoffensief*”). They quickly transformed into the key component of a cultural assimilation campaign that the colonial government initiated to assert control over the new colonial subjects (Hassankhan, 2016). The Moravian missionaries wrote down each perceived transgression of their church policy and the resulting exclusions in their records (Füllberg-Stolberg, 2011). The “microphysics” of power in that archive of deviance and punishment will be examined in more detail in the following part.

### **The “microphysics of power” in the mechanisms of surveillance and exclusions**

The Diarium, a book of daily Moravian records from the rural Commewijne district, shows that the punishment of exclusion not only had social repercussions but carried a strong spiritual burden for the affected converts. An entry dated 17.12.1863, concerning a freedwoman from the plantation Johann & Margarethe, gives an example:

A few days ago, the excluded Frederika Lydia of Joh. & Margth. asked very much to be readmitted. She told us that she had had a dream that troubled her very much. She said that she had dreamed that she had come to the door of heaven, where a white

missi [a European woman, W.B.] in white clothes was standing, who wanted to give her a letter or ticket, but when she reached for it, she saw two other white missi who shouted to the first one not to give this person a ticket, because she was excluded from the church and what is bound on earth is bound in heaven. Then the first missi withdrew her letter. This dream was now giving her a lot of trouble. Unfortunately, I could not give her hope for the readmission, because she is still in the same adulterous life, because of which she was excluded. (EBGSA: 341, 17.12.1863, all translations W.B.)

Referring to the fact that the dream “troubled” her, Frederika Lydia’s statement can be seen as a sign that the conversion to Christianity was not a superficial affair for her but a deeply emotional and spiritual conflictual process. The description of the guardians of the Christian heaven as white European women speaks deeply of the church community’s asymmetrical power relations and how hierarchies of race were interwoven with the religious imagination. The Sranan-Tongo term “*missi*,” untranslated in the German sources, can refer to a missionary woman or a female enslaver before the abolition. The white clothing the heavenly guardians wore mirrored the dress Moravians wore in church but could also be another reference to racial domination. In the context of intersecting categories of social difference, it is interesting that all three guardians were described as women, like Lydia herself. That can be seen as a sign of the power held by the European “*missi*” or “*sisters*” in the mission church, who sometimes oversaw the ritual of “speaking,” the Moravian equivalence of confession, with female members as part of the exclusion process. The letter or entry ticket to heaven mentioned most likely referred to the so-called cards handed out by the Moravian missionaries as tokens of membership in the church community.



Finally, an essential aspect can be found in the expression: “What is bound on earth is bound in heaven.” As the dream haunted Frederika Lydia only five months after the official abolition of slavery, the memory of being bound by chattel slavery in its unmitigated form was still fresh. In apparent contradiction to the Moravian preaching that the Christian faith transcended earthly boundaries and could give “inner” or “true” freedom to believers, Lydia expressed the thought — or apprehension — that earthly bondage was continued through heavenly bondage in the afterlife. Through the exclusion from the Moravian Church, she found herself “bound” again, in a deeply felt way, like in the times of slavery that had just ended. Like in hundreds of other cases recorded in the Moravian notebooks, Frederika Lydia was excluded because of “adultery,” hinting at the conflict about sexuality and family relations. The fact that a woman was excluded was no coincidence, as African-Surinamese women shared a special vulnerability to social punishment (cf. Lipsett-Rivera, 2021, p. 78; see also EBGSA: 297, 31.12.1863; 31.12.1864).

Another characteristic remark showing the workings of the surveillance network can be found in an entry about the Moravian school teacher Frederik Adam and the freedwoman Bergère Dombès, again in the Diarium of the Commewijne district, dated July 7, 1866:

Today a very sad story came to light. Frederik Adam, the school teacher here, has been living in adultery with Bergère Dombès of R.W. [plantation Rust en Werk, W.B.] for a long time, probably for several years. It was brought to my attention by the old Susanne of R.W., who could not conceal it any longer, although it had been known among the other helpers and others for a long time. Denial on his part was out of the question, since there were too many hints. Under such circumstances, of course, he had to be deprived of his office. (EBGSA: 341, 07.07.1866; W.B)

While the *Anitri* leaders had no other choice but to tolerate the common serial monogamy and usually tried to stabilize the relationship through marriage in such cases, having more than one partner at the same time was strictly prohibited (Oostindie, 2007). The transgressions of a teacher employed in one of the mission schools were severe for the German brethren, because someone as Frederik Adam was a figure of some authority for the rest of the converts. The source hints that other church members did not immediately denunciate Adam because of his function. Instead, he had enjoyed some protection regarding his long-term extra-marital relationship, including from some helpers. That shows that the Dinari, like the mentioned “old Susanne,” were not simple tools of the male European mission directorate but could attain a degree of autonomy through their higher social status in the religious community. Additionally, the other helpers, who had not reported the transgression in time, were reprimanded as well:

On this occasion, it could not be omitted to urge the respective helpers and servants to be mindful of their duty, and not to knowingly conceal the sin, as happened here, which would cause great trouble and damage in the community, and they would also make themselves liable to the sin of others. The ... woman is pregnant by him. (EBGSA: 341, 07.07.1866; W.B.)

It posed a problem for the male-white missionaries that they had to rely on the cooperation of the Black helpers, half of whom were women, to enforce their normative codes. The Moravian elite’s control of the member’s private lives was far from complete. Additional details can be learned from a report of a Dinari from the plantation Clarenbeck in 1873, the year the semi-slavery period of “state supervision” ended.

That remark adds to the understanding of how social exclusion affected the psyche of a member accused of a transgression. As Sonya Lipsett-Rivera reminds us, in colonial societies, gender norms were not only enforced through official procedures but often through community pressure (Lipsett-Rivera, 2021). Those social mechanisms were supercharged through the Moravian institutions of communal “church discipline”:

Also, immediately after the feast days, the helper from the Clarenbeck plantation came with the sad news that he had learned how a local communicant was living in a criminal relationship with an excluded person on the Avantüre plantation. Soon after, however, the person himself came, confessed his sin and asked urgently that he not be excluded from the community; his conscience was accusing him severely, and if he were now excluded, he would find no peace at all. Since this brother spoke out so repentantly about his sins, as is unfortunately very seldom the case, the exclusion was not pronounced, since the helper also interceded for him, but it was made clear to the person concerned that this would happen without fail as soon as any complaint about him was received again. (MAB: 1874 I 1: p. 1044; W.B.)

African religiosity had a strong communal element, which met the needs of Africans in the world of Atlantic slavery. The new Christian faith could serve as a partial substitute for the ties of family and community that were cut off by the experience of the middle passage and enslavement (Berktay, 2023). The exclusion tore away that newfound semblance of social belonging, a process that could still have an impact in the post-abolition era. In that context, it speaks of the religious and psychological power the preachers held over the church members that the accused member personally

admitted to the forbidden intimate relationship. On the other hand, the fact that it was rare for an accused member to admit the offense shows the limits of the power over the converts. Additionally, the power of the helper is mentioned again, not only in the denunciation of the accused member but also in advocating on his behalf.

### **Dissent, “carnal liberty”, and the peaceful revolt of 1880**

The “church discipline” held the church base under control, but with the years passing since the day of abolition, the German church elite found it increasingly difficult to maintain. The continuance of the surveillance and the rigid marriage policy led thousands of members to leave the religious community if they were not excluded. Female and young members predominantly revolted against the control (NSUG: MB, 1872). In 1873, mission director Langerfeld wrote in the mission journal that the expectation of a new “truly Christian” life for the liberated population had not materialized. The German brother stated that his dreams had by no means been fulfilled, and especially the “marital quarrels and turmoil” had not ceased (NSUG: MB, 1873, p. 222).

A new self-confidence of the freed populace can be noted in the Moravian records beginning in the mid-1870s. When a missionary wanted to rebuke a freedwoman and *Anitri* for her behavior, she told him that “She did not want to belong to the church anymore, they were free people now as good as the white people and she did not need to suffer such rebukes any longer” (NSUG: MB 1875, p. 258). The quotation shows that, for the unnamed freedwoman, an obvious connection existed between the experience of slavery, the question of ethnic equality, and sacral authority. While enslaved, she accepted the church membership and

suffered the authoritarian behavior of the white ecclesiastics, apparently because she had no other viable strategy to endure. Now, she found the confidence to speak out, highlighting that the Moravian church had outlived the function it had before 1863.

That crisis of the missionary dream gathered force in the later part of the decade, prompting discursive retaliation from the Anitri leadership. As the mission journal states, in 1879, during the emancipation process in the colony, “false carnal liberty” and the imitation of worldly European pleasures had massively occurred among the freed population. Especially that word combination, “carnal liberty,” was used several times in the mission journal, and, as I would argue, ascended to the key discursive term in the missionaries’ strategy to discipline the intimate behavior of the freedpeople (“[*falsche*] *fleischliche Freiheit*” in the German original, W.B.; NSUG: MB, 1879, p. 109). Here, the term “liberty,” which is strongly charged in religious terms as well as in secular ones, is turned into a linguistic image with negative connotations of “sin” in Christian discourse by pairing it with the term “carnality.” The accusation was directed specifically at black women in the congregation, who were considered to have a particularly “carnal” attitude by the preachers (Lenders, 1996, p. 346). The entailing sexualized images can be traced back to European’s first encounter with Africans (Crenshaw, 1995).

Another term repeatedly used to describe the perceived deviant behavior of the African-Surinamese population is “unboundness.” In that discursive pattern, a negative reevaluation of the image of the “broken chains” identified with abolition appears as well (“*Ungebundenheit*” in the German original text, W.B.; see, among others, NSUG: MB, 1879, p. 109). Both terms refer to the spied-upon private behavior of the Black church members, albeit drawing a symbolic connection to the public events of the freedpeople’s struggle for

political emancipation. However, that authoritarian strategy proved to be only of limited success.

In 1880, the African-Surinamese church community peacefully rebelled against the German-Moravian elite. The dissenting members were led by a group around the machinist Oldenstam, son of a Dinari of high reputation, and the musician Johannes Hellstone (EBGSA: 298, 05.10.1880, 15.11.1880, 24.11.1880). Certainly, women were also present, but their names were not recorded in the sources. They demanded the complete abolition of the “church discipline” and self-government of the African-Moravian community through elected representatives (NSUG: MB, 1889, p. 22). When Bernhard Heyde, a German preacher held in high esteem, spoke out in their favor, the mission directorate began to lose control over the situation. As the mission director called it, the “spirit of turmoil and discontent” among the younger church members reached a climax when Heyde was dismissed from the ministry (EBGSA: 298, 31.12.1880). The proclamation of his dismissal led to tumultuous scenes in the overcrowded church, during which those present harassed the director so that he fled the scene (Lenders, 1996). The church members are said to have shouted: “You ‘Lerimans’ should all go away, we don’t want you anymore, we only want one who will teach us right,” meaning Heyde and using the Sranan-Tongo term for missionaries, literally meaning “teachers” (Lenders, 1996, p. 354; Sranan-Nederlands Woordenboek; W.B.). The police forcibly dispersed the angry crowd, and the shaken mission director spoke of a “form of revolution” (EBGSA: 298, 31.12.1880; Lenders, 1996, p. 354). The majority of African-Surinamese soldiers and sailors in the colony supported the rebellious fraction in the internal church conflict, leaving the mission leadership without the state’s monopoly of violence (EBGSA: 298, 30.12.1880). In a crisis meeting, the European Moravian elite mitigated the exclusion mechanism, at least in the capital, in a major concession to the

dissenters, as shown in the church statistics (EBGSA: 298, 31.12.1880; Lenders, 1996). Heyde was banished from the colony (EBGSA: 298, 31.12.1880). Still, for the Moravian church, an institution for which doctrine was of central importance to identity, the public repudiation of its core values regarding discipline and the divine order dealt a heavy blow to its authority (Scott, 1990).

## Conclusion

The Moravian records hint at the way structures of unfreedom were continued, re-fashioned, and transformed in the aftermath of abolition, when more physical tools of coercion were not so readily available anymore. In that way, the disciplining of “carnal liberty” can provide a magnifying glass for the multifaceted transformation of gender, class, and ethnicity that fundamentally shaped the legal end of slavery.

On a basic level, the Moravian variant of mission Christianity was a force that interfered with the heterogeneous family strategies of the Black underclass to enforce monogamous, male-headed nuclear families. In the entailing conflicts, the Moravian gender concepts of the male savior bonding with the female-encoded church community still feature inconspicuously. However, the conversion strategies went deeper than that. The Latin etymology of the word “intimate” is “innermost”, and it was exactly the “innermost” feelings of the freedpeople that the Moravian missionaries aimed at transforming through conversion (Stoler, 2002, p. 9). Sacral authority over those feelings defined who could be intimate with whom. It also established the ethnic, gendered, and socioeconomic order that built up on the government of sexuality. Crenshaws’ concept of intersectionality shows itself to be particularly valuable in unveiling the “microphysics” of that mode of domination in relation to the social structure of post-abolition society. It can demonstrate clearly that the

Moravian disciplining tools cannot be analyzed sufficiently by focusing on one identity category alone. For example, even though 1863 turned the formerly enslaved population into racially segregated subjects, Black men and Black women had contrasting interests regarding Christian marriage.

To highlight another category of difference, the experiences and power potentials of Black Moravian women and white Moravian women differed qualitatively regarding exclusions. Female African-Moravians were the social group most vulnerable to the workings of the “church discipline,” as they were affected by (at least) a fourfold marginalization and oppression: black, women, working-class, and outcasts of a dominant religious group. On the other hand, they had special power regarding the emancipation process. The accusations that they, in particular, were “unbound” in a sexual way can be seen as a desperate try by the male, white, ruling class to cling to power in a small world shaken by abolition. Interweaving the three dimensions of social difference, the accompanying thought complex “carnal liberty” can be regarded as a strategy to turn the concept of liberation from bondage in its material dimensions into a “sinful,” negatively connotated one. As such, it was part and parcel of the sexually racist vision of a “truly Christian” society after slavery, which can be seen as a counter-design to both European Enlightenment thought and the freedpeople’s multidimensional struggle for emancipation. However, that oppressive dream finally shattered when the African-Surinamese converts rose against the church leaders’ “education” of their desires.



## Bibliography

### Literature

- Beck, H. (2003). *Siegfried Beck: Erinnerungen an die Brüdermission im Saramacca-Gebiet. Im unteren Bereich des Saramacca-Flusses im 19. Jahrhundert vor und nach der Aufhebung der Sklaverei in Surinam*. Transatlantische Moravische Dialog-Korrespondenz.
- Beckles, H. (2003). Freeing Slavery: Gender Paradigms in the Social History of the Caribbean. In B. Moore, B.W. Higman, C. Campbell & P. Bryan (Eds.), *Slavery, Freedom and Gender. The Dynamics of Caribbean Society* (pp. 197-232). Universities of the West Indies Press: Kingston.
- Berkta, A. (2023). “Building Community through Death“: Freed African Religiosity and Faith-Based Social Networks in Nineteenth Century Salvador da Bahia, Brazil. *Religions* 14 (316), pp. 1–15.
- Brana-Shute, G. (Ed.) (1990). *Resistance and Rebellion in Suriname: old and new*. College of William and Mary: Williamsburg.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (1991). *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa. Volume One*. University of Chicago Press: Chicago.
- Crenshaw, K. (1995). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. In K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller & K. Thomas (Eds.), *Critical Race Theory: The Key Writing That Formed the Movement* (pp. 357–383). The New Press: New York.
- Cronshagen, J. (2021). Contrasting Roles of Female Moravian Missionaries in Surinam Negotiating Transatlantic Normalisation and Colonial Everyday Practices. In P. Burschel & S. Juterzenka (Eds.), *Das Meer: maritime Welten in der frühen Neuzeit* (pp. 323–334). Herzog August Bibliothek: Wolfenbüttel.
- Cronshagen, J. (2019). “A Loyal Heart to God and the Governor“: Missions and Colonial Policy in the Surinamese Saramaccan Mission (c. 1750-1813). *Journal of Moravian History* 19(1) pp. 1–24.
- Davis, D. B. (2001). *In the Image of God: Religion, Moral Values, and Our Heritage of Slavery*. Yale University Press: New Haven.

- Dalhuisen, L., Hassankhan, M. & Steegh, F. (Eds.) (2007). *Geschiedenis van Suriname*. Uitgeversmaatschappij Walburg Pers: Zutphen.
- Drescher, S. (1996). The Long Goodbye. Dutch Capitalism and Antislavery in Comparative Perspective. In G. Oostindie (Ed.): *Fifty years later: antislavery, capitalism, and modernity in the Dutch orbit* (pp. 25–66). University of Pittsburgh Press: Pittsburgh.
- Fatah-Black, K. (2018). *Eigendomsstrijd. De geschiedenis van slavernij en emancipatie in Suriname*. Ambo/Anthos: Amsterdam.
- Füllberg-Stolberg, C. (2011). The Moravian Mission and the Emancipation of Slaves in the Caribbean. In U. Schmieder (Ed.), *The end of slavery in Africa and the Americas: a comparative approach* (pp. 81–102). LIT: Münster.
- Füllberg-Stolberg, C. (2007). Britisch- und Dänisch Westindien nach der Sklaverei. In U. Schmieder (Ed.), *Postemanzipation und Gender* (pp. 38–78). Leipziger Univ.-Verl: Leipzig.
- Hägerdal, H. (2022). Slavery through Missionary Lenses: Timor in the Nineteenth Century. In R. B. Allen (Ed.), *Slavery and Bonded Labor in Asia, 1250-1900* (pp. 302–320). Brill: Leiden/ Boston.
- Hassankhan, M. (2016). Islam and Indian Muslims in Suriname: A Struggle for Survival. In M. Hassankhan (Ed.), *Indentured Muslims in the Diaspora: Identity and Belonging of Minority Groups in Plural Societies* (pp. 1–36). Taylor and Francis: London.
- Hoefte, R. (1998). *In Place of Slavery: A Social History of British Indian and Javanese Laborers in Suriname*. University Press of Florida: Gainesville.
- Homburg, H. (2015). Glaube – Arbeit – Geschlecht: Frauen in der Ökonomie der Herrnhuter Ortsgemeine von den 1720er Jahren bis zur Jahrhundertwende. In P. Schmid (Ed.), *Gender im Pietismus. Netzwerke und Geschlechterkonstruktionen* (pp. 43–62). Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle: Halle (Saale).
- Hüsgen, J. (2016). *Mission und Sklaverei: Die Herrnhuter Brüdergemeine und die Sklavenemanzipation in Britisch- und Dänisch-Westindien*. Franz Steiner Verlag: Stuttgart.
- Klinkers, E. (2007). Moravian Mission in Times of Emancipation: Conversion of Slaves in Suriname During the Nineteenth

- Century. In M. Gillespie & R. Beachy (Eds.), *Pious Pursuits: German Moravians in the Atlantic World* (pp. 207–222). Berghahn Books: New York.
- Klinkers, E. (1997). *Op Hoop van Vrijheid: van slavensamenleving naar Creoolse gemeenschap in Suriname, 1830-1880*. Vakgroep Culturele Antropologie, Universiteit Utrecht: Utrecht.
- Lampe, A. (2001). *Mission or Submission? Moravian and catholic missionaries in the Dutch Caribbean during the 19<sup>th</sup> century*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen.
- Lamur, H. E. (2020). De plantage Vossenburg in Suriname tijdens de laatste fase van de slavernij. In P. Brandon, G. Jones, N. Jouwe & M. van Rossum (Eds.), *De slavernij in oost en west. Het Amsterdam-onderzoek*. (pp. 128–137). Uitgeverij Unieboek, Spectrum: Amsterdam.
- Lenders, M. (1996). *Strijders voor het lam: leven en werk van Herrnhuter Broeders en -Zusters in Suriname, 1735-1900*. KITLV Uitgeverij: Leiden.
- Lightfoot, N. (2015). *Troubling Freedom: Antigua and the aftermath of British Emancipation*. Duke University Press: Durham.
- Lipsett-Rivera, S. (2021). *Ciclos de violencia y género: los momentos de conflicto en América Latina como generadores de identidad de género / Cycles of Violence and Gender: Generator Moments in Latin American History and Gender Identity*. Colección de Avances de Investigación CIHAC (Segunda época). Sección CALAS: San José.
- Meel, P. & Ramsodh, H. (Eds.) (2007). *Ik ben een haan met een kroon op mijn hoofd. Pacificatie en verzet in koloniaal en post-koloniaal Suriname*. Uitgeverij Bert Bakker: Amsterdam.
- Mezzadra, S. (2021). Intersectionality, Identity and the Riddle of Class. In *Papeles del CEIC: International Journal on Collective Identity Research*, 2021 (2), pp. 1–10.
- Moore, B. L., Higman, B. W., Campbell, C. & Bryan, P. (Eds.) (2003). *Slavery, Freedom and Gender. The Dynamics of Caribbean Society*. University of the West Indies Press: Kingston.
- Motel, H. B. (2012). *Das Ende der Sklaverei in Suriname und die Herrnhuter Brüdergemeine*. Vortrag in der Brüdergemeine Hamburg [without publisher].

- Nimako, K. & Willemsen, G. (2011). *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation*. Pluto Press: London.
- Oostindie, G. (2007). Kerstening en familieleven; Herrnhutters, slaven en vrijgemaakten in de Boven-Commewijne, 1852-1878. In P. Meel & H. Ramsোধ (Eds.), *Ik ben een haan met een kroon op mijn hoofd. Pacificatie en verzet in koloniaal en postkoloniaal Suriname* (pp. 109-132). Uitgeverij Bert Bakker: Amsterdam.
- Petterson, C. (2021). *The Moravian Brethren in a Time of Transition: A Socio-Economic Analysis of a Religious Community in Eighteenth-Century Saxony*. Brill: Leiden/ Boston.
- Prak, M. & Van Zanden, J. L. (2022). *Pioneers of Capitalism: The Netherlands 1000-1800*. Princeton University Press: Princeton.
- Raphael-Hernandez, H. (2017). The right to freedom: Eighteenth-century slave resistance and early Moravian missions in the Danish West Indies and Dutch Suriname. *Atlantic Studies* 14(4), p. 457-475.
- Schmid, P. (2015). Introduction. In P. Schmid (Ed.), *Gender im Pietismus: Netzwerke und Geschlechterkonstruktionen* (pp. Vii- 1). Verlag der Franckeschen Stiftungen zu Halle: Halle (Saale).
- Schmieder, U. (Ed.). (2007). Postemanzipation und Gender. *Comparativ: C: Zeitschrift für Globalgeschichte und vergleichende Gesellschaftsforschung* (17).
- Scott, J. (1990). *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. Yale University Press: New Haven.
- Scully, P. & Paton, D. (2005). Introduction: Gender and Slave Emancipation in Comparative Perspective. In P. Scully & D. Paton (Eds.), *Gender and Slave Emancipation in the Atlantic World* (pp. 1-34). Duke University Press: Durham.
- Sensbach, J. (2005). *Rebecca's Revival: creating Black Christianity in the Atlantic world*. Harvard University Press: Cambridge (Massachusetts).
- Sensbach, J. (1998). *A Separate Canaan: The Making of an Afro-Moravian World in North Carolina, 1763-1840*. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Sint Nicolaas, E. & Smeulders, V. (Eds.) (2021). *Slavernij: the story of João, Wally, Oopjen, Paulus, van Bengalen, Surapati, Sapali, Tula, Dirk, Lohkay*. Rijksmuseum Amsterdam / Atlas Contact.

- Stoler, A. L. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. University of California Press: Berkeley.
- Tinker, Hugh (1974). *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830-1920*. Oxford University Press: London.
- Van der Pijl, Y. (2007). *Levende-doden / Living-dead: Afrikaans-Surinaamse percepties, praktijken en rituelen rondom dood en rouw*. IBS: Bronnen voor de studie van Suriname 27.
- Von Mallinckrodt, R., Lentz, S. & Köstlbauer, J. (2021). Beyond Exceptionalism – Traces of Slavery and the Slave Trade in Early Modern Germany, 1650-1850. In R. von Mallinckrodt (Ed.), *Beyond Exceptionalism – Traces of Slavery and the Slave Trade in Early Modern Germany, 1650 -1850*. De Gruyter: Berlin.
- Weiner, M. F. & Báez, A. C. (2018). Introduction. In M. F. Weiner & A. C. Báez (Eds.), *Smash the Pillars: Decoloniality and the Imaginary of Color in the Dutch Kingdom* (pp. ix–1). Lexington Books: Lanham/Boulder/New York/London.
- Willemsen, G. (2006). *Dagen van gejuich en gejubel*. Amrit/Ninsee: Den Haag.

### Archival sources

- Evangelische Broedergemeente Suriname Archief* [EBGSA], 341, Dagboeken (Diaría) van de zendingspost Rust en Werk, 1844-1900. N.B. Hierin ook reisverslagen, 1899-1900, en uittreksels uit de notulen van de Allgemeyne Missions Konferenz, 1895-1898. Years: 1856-1866. [EBGSA: 341]
- Evangelische Broedergemeente Suriname Archief* [EBGSA], 297-298, Dagboeken (Diaría) van de gemeente te Paramaribo, 1874-1891. (22 delen). Years: 1861-1870 & 1873-1880. [EBGSA: 297: 1861-1870; EBGSA: 298: 1873-1880]
- Moravian Archives Bethlehem* [MAB], 1874 I 1: Gemeinnachrichten, Memoir of Peter Wunderlich (n.d. – 1872), Bericht von Charlottenburg in Suriname vom Jahr 1873, Year: 1874 [MAB: 1874 I 1]
- Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen* [NSUG], 8 H E MISS I, 1525, Missionsblatt der Brüdergemeine /

Missionsdirektion, Evangelische Brüdergemeine, Years: 1863, 1869, 1872, 1873, 1875, 1876, 1879, 1883, 1888, 1889, 1894, 1900 [NSUG: MB]

## Websites

Government of the Netherlands. (2022, 19 December). *Government apologises for the Netherlands' role in the history of slavery*. Accessed at 19<sup>th</sup> April 2023, at <https://www.government.nl>

Royal House of the Netherlands. (2022, 06 December). *Independent study of the role of the house of Orange-Nassau in the context of colonial history*. Accessed 19<sup>th</sup> April 2023, at <https://www.royal-house.nl>

*Sranan-Nederlands Woordenboek*. Accessed 30<sup>th</sup> January 2023, at <http://suriname-languages.sil.org/Sranan/National/SrananNLDictIndex.html>

## Estrellas Negras “en el flamante blanco, azul y rojo”: poesía “rotundamente negra” de los siglos XX y XXI – una perspectiva literaria conjunta del pensamiento afrofeminista en Costa Rica

*Black Stars “en el flamante blanco, azul y rojo”:  
20th and 21st century poetry “rotundamente  
negra” – a general literary perspective on  
Afro-feminist thought in Costa Rica*

*Karla Araya-Araya y Natascha Rempel<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup> Karla Araya-Araya posee una maestría en Literatura Inglesa y otra en la Enseñanza del Inglés. Es docente e investigadora, tanto en el área de la enseñanza como de la literatura, en la Universidad de Costa Rica. Actualmente, desarrolla su doctorado en la Leibniz Universität Hannover. Su investigación se centra en la literatura anglófona afrocostarricense de la primera mitad del siglo XX y el estudio de la prensa anglófona antillana. La autora agradece el financiamiento recibido por la Universidad de Costa Rica en el marco de la beca otorgada ALECOSTA-DAAD. Natascha Rempel tiene una maestría en *Atlantic Studies in History, Culture and Society*. Es docente e investigadora en la Leibniz Universität Hannover: Trabaja sobre literatura latinoamericana y caribeña de los siglos XX y XXI. Su proyecto doctoral se centra en la literatura y las revistas cubanas de los años noventa. Esta contribución se encuentra en el marco de cooperación del proyecto “Connected Worlds: the Caribbean, Origin of Modern World” del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea.

## Resumen

Este artículo analiza el desarrollo del pensamiento afro-feminista costarricense a partir del ámbito literario. Con una visión panorámica, la presente propuesta se centra en las principales líneas estético-discursivas de un conjunto de textos escritos por mujeres desde comienzos del siglo XX hasta principios del siglo XXI. El análisis está organizado en cuatro facetas escriturales que parten de la incorporación de textos desconocidos (identificados en un trabajo previo de estudio de archivo con periódicos) para después adentrarse en obras poéticas más recientes, tanto inéditas como publicadas. Se argumenta que las inquietudes intelectuales de las escritoras afrocostarricenses han estado relacionadas con luchas transgeneracionales y glociales de reivindicación sociocultural, lingüística, política e histórica, abriendo debates públicos desde diferentes perspectivas interseccionales, que han sido invisibilizadas en Costa Rica.

## Abstract

This article analyzes the development of an Afro-Costa Rican feminist thought in the literary sphere. From a panoramic vision, it focuses on the main aesthetic and discursive features of a set of texts women wrote from the start of the 20<sup>th</sup> century to the beginning of the 21<sup>st</sup> century. The analysis has been organized into four writing facets that start with providing unknown texts (identified in a precious archival work) and then delve into more recent unpublished and published poetic works. It is argued that the intellectual concerns of Afro-Costa Rican female writers have been related to transgenerational struggles of socio-cultural, linguistic, political, and historical vindication, opening public debates from different intersectional perspectives, which have long been underestimated in Costa Rica.



*“Soy una estrella negra en el flamante blanco, azul y rojo de nuestra bandera”  
(Eulalia Bernard Little, 1996, p. 29).*

## Introducción

El arte y la poesía pueden contribuir a los procesos educativos con el potencial de modificar comportamientos y transformar el futuro de los pueblos para igualar oportunidades de todas las personas. Al mismo tiempo la poesía es una forma maravillosa de sanar el alma y contribuir a la historia. Como poeta afrodescendiente y comprometida con mis comunidades creo que la poesía es capaz de transformar. Campbell, 2021, 02:01-02:31)

Las palabras de la poeta, activista y antropóloga Shirley Campbell Barr (1965, San José) invitan a mirar, en la literatura, la historia de un pensamiento que busca romper con el silenciamiento de las voces afrocostarricenses. A pesar de haber sido sistemáticamente desplazadas, diferentes autoras han estado luchando por reescribir una contravisión sobre “la colonialidad del poder” (Quijano, 1999) y la “colonialidad del género” (Lugones, 2008) en el contexto costarricense y transnacional. De ahí que la propuesta de Campbell se inscriba en un movimiento que resulta contradiscursivo a la marginalización multifactorial. Campbell señala:

[S]oy una feminista negra [...]. Reconozco mi posición como mujer negra en una sociedad que discrimina y limita el acceso a determinados espacios y recursos basada en el color de la piel y la pertenencia étnica. Reconozco además, que aún dentro del movimiento

feminista mi posición está condicionada por el color de mi piel y mi condición histórica y cultural como mujer negra. (en Ramsay, 2003, p. 63)

Dentro del ámbito literario costarricense, en concordancia con una visión decolonial feminista, este pensamiento distingue diversas formas y facetas de asumir retos y generar resistencias interseccionalmente desde la época del enclave limonense hasta la actualidad.

En Costa Rica, la presencia de la población afrodescendiente data desde tiempos de la colonia (Meléndez/Duncan, 1989; Cáceres, 2020). No obstante, a partir de la construcción del ferrocarril (1872) entre el Valle Central y la Costa Atlántica se estableció una comunidad plurilingüe, multicultural, tanto obrera como letrada, en lo que hoy es conocida como la provincia de Limón. Sin una ruta de acceso que conectara con el Caribe, esta región había permanecido, hasta entonces, aislada al resto del país, lo que supuso una gran limitación para el sector agroexportador. En consecuencia, el proyecto ferroviario se planificó para mejorar el comercio de mercancías no solo a nivel local, sino también internacional. El financiamiento de dicha obra se dio por medio de un empréstito que el Gobierno costarricense contrajo con el imperio británico, así como a través de la concesión de tierras a la *United Fruit Company* (UFCO). Esta empresa perteneció al contratista norteamericano Minor Keith, quien, finalmente, fue el ejecutor del proyecto ferroviario. Las políticas de reclutamiento de mano de obra estuvieron ligadas a los intereses de Inglaterra y la UFCO; instancias que movilizaron gran cantidad de trabajadores/as afrocaribeños/as, mayoritariamente provenientes de Jamaica (súbditos/as de la Corona británica). Junto con la migración laboral, el surgimiento de una prensa local anglófona y bilingüe

encontró sostenibilidad en el enclave limonense, lo que dio apertura a la publicación de los primeros textos escritos por mujeres afroantillanas de la comunidad.

El asentamiento de la diáspora afrocaribeña en territorio costarricense trajo consigo una organización política, económica, cultural y religiosa dentro del enclave muy distinta a la del resto del país. Tal situación contrastaba con la identidad imaginada por las élites costarricenses. El proyecto identitario del Estado estuvo mitificado alrededor de la idea de la “homogeneidad” y una supuesta “blanquitud” heredada de Europa (Gudmundson, 1986). En este contexto, la llegada y la instalación de la población afrocaribeña en Costa Rica se dio en conflicto con los preceptos ideológicos identitarios de la nación, limitando su estancia a una relación laboral que sería, al menos en principio, temporal. Ni el Estado ni la diáspora tenían la pretensión de quedarse más allá del cumplimiento de los contratos alrededor del proyecto ferroviario. La UFCO se había comprometido a pagar los pasajes de retorno de sus trabajadores/as, pero, esto no se cumplió. Consecuentemente, el grueso de la fuerza laboral se vio obligada a extender su estadía. Conforme desmejoraron las condiciones económicas de la región, los dispositivos ideológicos identitarios de la nación se intensificaron en contra de la población afrocaribeña. De ahí que la producción discursiva de las mujeres afrocostarricenses haya surgido entre fricciones económicas, disyuntivas sociolingüísticas, así como un nacionalismo “blanco” con preconcepciones racistas y patriarcales, dentro y fuera del enclave.

A continuación, se pretende visibilizar el desarrollo de *un* pensamiento afrofeminista costarricense gestado desde el ámbito literario a lo largo de más de cien años. El objetivo es ofrecer una visión general de conjunto (que no pretende ser determinante, sino abierta a más incorporaciones) de las propuestas estético-discursivas desarrolladas por mujeres

afrocostarricenses, mediante la cual se analizan sus luchas de reivindicación de manera interseccional. Esta aproximación ha sido organizada en cuatro facetas escriturales que se entienden, a pesar de su cronologización, de forma interconectada. El primer apartado corresponde a los discursos precursores del pensamiento afrofeminista en Costa Rica, que se enfoca en cartas y textos poéticos anglófonos publicados en distintos periódicos que circularon en la provincia de Limón entre 1900 y 1950.<sup>2</sup> La segunda faceta se nutre de textos escritos después de la Segunda República costarricense (1948), mientras que la tercera y cuarta fase aluden al trabajo poético de escritoras más contemporáneas. Se estudia cómo las diferentes autoras se han rebelado históricamente contra las narrativas (tras)nacionales e historiografías de orden patriarcal y (neo)colonial.

### **“The Mistress of the house”: discursos precursores del afrofeminismo costarricense**

Durante la primera mitad del siglo XX, el desarrollo de la industria periodística anglófona y bilingüe en Limón fue crucial para la circulación de los primeros textos literarios escritos por las diásporas afrocaribeñas instaladas en Costa Rica. Esta prensa fue principalmente financiada bajo suscripción, venta al menudeo y de espacios publicitarios. Sus enfoques temáticos giraron alrededor del acontecer local y mundial, guardando en sus páginas un lugar importante para la publicidad, la reproducción de clásicos literarios y las contribuciones locales.

En general, las líneas editoriales de los periódicos anglófonos limonenses fueron críticas de las problemáticas que

---

2 Este material ha sido recopilado por Karla Araya-Araya en el marco de varias investigaciones auspiciadas por la Universidad de Costa Rica, que conducen finalmente su actual proyecto doctoral en la Leibniz Universität Hannover (2019-2023), el cual se encuentra en proceso de finalización.

acontecían en Limón.<sup>3</sup> Los editores y los redactores fueron principalmente afroantillanos —algunos de ellos también hoy escritores reconocidos, como, por ejemplo, Alderman Johnson Roden (1893-?) y Dolores Joseph Montout (1904-1990)—. La participación de las mujeres afroantillanas en la prensa fue menos prolífica, pero constante. En los primeros escritos se refleja un rol fiscalizador del accionar de los hombres afroantillanos en el espacio doméstico y social. A pesar de que la prensa no era plenamente partidaria de los derechos de igualdad de género, hay que señalar que sí tenía cierta apertura hacia la contribución de las mujeres. La población afroantillana había sido educada bajo el modelo británico, donde, a diferencia del caso costarricense:

Ya había ocurrido la rebelión protestante contra el principio de autoridad patriarcal de la Iglesia católica y las revoluciones democráticas y liberales en Inglaterra, Estados Unidos, Francia y la Independencia de América frente al poder monárquico —o frente a la autoridad del rey—. (Flórez-Estrada, 2019)

Lo anterior abrió la posibilidad (aunque limitada) para que las mujeres afroantillanas pudieran publicar en estos espacios de comunicación. Bajo los preceptos morales del Imperio británico, se reconocía “la maternidad como una función social compartida que unificaba a todas las mujeres y les otorgaba derechos comunes” (Hidalgo, 2011/2012).

Aprovechando la relativa apertura de la participación colectiva en el debate público, las mujeres afroantillanas de Limón incursionaron con perspectivas críticas sobre la

---

3 Algunos de estos periódicos fueron *The Limón Weekly News* (1903-1906), *The Nation* (1911), *The Times: a daily newspaper* (1910-1913), *The Limón Searchlight* (1929-1931), *The Atlantic Post: Weekly work of local interest* (1949) y *The Atlantic Voice* (1942-1949).

igualdad de género. Lo hicieron mediante la publicación de cartas que demandaban un trato digno e igualitario. En esas primeras contribuciones emergió un rechazo hacia los beneficios patriarcales otorgados a los hombres a costa de la domesticidad impuesta a las mujeres. A contrapelo, estas mujeres exigieron estabilidad emocional y financiera en igualdad de condiciones. La discusión se centró en la observancia de roles de género que favorecieran la compensación y el equilibrio en el acceso a los recursos materiales:

Remember thy wife's commandments to keep them sacred. Love and cherish thy wife and no other woman [...] Thou shall not find fault when thy wife goes out to spend money, buying fashionable shawls and dresses, for I am thy wife. Thou shall not scold. Thou shall not suffer thy wife to wear a threadbare dress, but shall keep her decently clad and in good repair. Thou shall also furnish buttons and thread to keep thine and thy children's shirts in order. Fail not. Thou shall not gad about from saloon to saloon after sunset, neglecting thy wife and children. Thou shall not dress thyself in fashion unless thou dress thy wife also. Thou shall not go to spiritual or other sleight-of-hand meetings, neither to speak thyself, nor to hear others speak; thus saith thy wife. Thou shall not find fault if thy wife should fail in getting the meals in due time; for thou knowest, O man! better late than never. Thou shall not drink bear or spirits, nor chew, nor smoke; for knowest thou it consumeth money. Verily, verily, I say unto thee, I am mistress of the house thou gavest unto me.<sup>4</sup>  
(*Limón Weekly News*, 4 de julio de 1903)

---

4 En cuanto a este registro lingüístico, hay que señalar que se trata de un inglés británico victoriano propio de los procesos de alfabetización colonial impuestos a la población afrocaribeña. Aquí se cita respetando la fuente original.

A través de una lectura ligera de esta carta titulada “Men, Read this! Wife’s commandment”, firmada como “The Mistress of the House”, se podría concluir que se trata de un pensamiento enmarcado en las predisposiciones patriarcales del “ser mujer”, porque hay una enunciación que se ubica dentro del espectro “sexista” del hogar: el hombre en la sociedad y la mujer en la casa. Sin embargo, el tono y la retórica de obligación (“shall”), desarrollados con respecto al comportamiento de los hombres, plantean una crítica hacia el modelo de desigualdad entre los géneros; una discusión que es ciertamente contextualizada en el ámbito doméstico. Lo primero que llama la atención es la necesidad de diferenciar los mandamientos desde un posicionamiento que no objetifica a las mujeres en la obediencia, sino que las agencia.

La carta alude a mandamientos dictados por las esposas para que sus esposos los cumplan como deberes incuestionables. Las nuevas demandas se plantean con el mismo nivel de autoridad de los mandados cristianos, pero, a la vez, son decretos morales novedosos que implícitamente ponen en entredicho la eficacia que tenían las reglas religiosas convencionales a la hora de garantizar el bienestar de las mujeres. Por ello, desde su saber cotidiano, ellas promulgan mandamientos específicos a su conveniencia. El énfasis puesto en las responsabilidades de los esposos —en tanto proveedores efectivos— manifiesta el rechazo a la premisa de la época de que las mujeres eran las únicas responsables de su propio bienestar y el de sus familias. La anterior discusión refleja un pensamiento de transición entre el modelo de feminidad empoderada al estilo victoriano y una postura más equitativa y en concordancia con una nueva agencia femenina, la cual se presenta en contra-lógica al paradigma patriarcal del trabajo doméstico no remunerado para las mujeres. En este sentido, la auto-identificación femenina como “The Mistress of the House” de la autora anónima constituye más un sarcasmo que un cliché sobre los roles de género espaciados patriarcalmente. Se esboza una

sátira en reversa mediante una parodia, que devela la ética de la superficialidad y el bienestar legitimado según los paradigmas diferenciadores entre los géneros.

La carta “Men, Read this! Wife’s commandment” expresa, entonces, el descontento acerca de la distribución desigual de los recursos dentro de la familia y el no-reconocimiento del trabajo doméstico de las mujeres. El estilo acusatorio y normativo del texto (en forma de mandamientos) activa un contrapeso al discurso de control religioso-patriarcal aplicado a las mujeres. El tono directo es, en sí mismo, el mensaje primordial de la comunicación, pues propone un giro conductual en los modos tradicionales de ver y asumir a las mujeres en la esfera privada y pública. En consecuencia, la carta expone un empoderamiento temprano de las mujeres afrocostarricenses en un contexto patriarcal. Las demandas hechas por esta mujer afroantillana introducen nuevas responsabilidades en el ejercicio de una masculinidad eficaz y comprometida con el bien común de la familia. Lejos de la imagen estereotipada de una “ama de casa”, madre y esposa sumisa, la publicación presenta a una mujer auto-determinada, quien deconstruye los discursos patriarcales de sometimiento ejercidos sobre ella.

La agencia afrofemenina también estuvo presente en la publicación de notas aclaratorias en los periódicos anglófonos sobre las separaciones matrimoniales. A diferencia de lo que ocurrió en la prensa hispanófono limonense de este período, donde la participación de las mujeres prácticamente no tenía cabida, los anuncios de rupturas matrimoniales fueron muy frecuentes en los periódicos afroantillanos. Dichas publicaciones formaban parte de la estrategia de control social dentro del enclave. Era común que los hombres utilizaran el tema de las deudas económicas familiares como una antesala para acusar a sus compañeras de abandono a sus “deberes conyugales”. Las notas argumentaban



que ellos ya no se harían cargo de las deudas que sus ex-compañeras contrajeran. Este fue un proceso sistemático de desacreditación pública que operó a lo largo de toda la primera mitad del siglo XX para mantener un orden patriarcal en el espacio público y privado.

No obstante, muchas de las mujeres acusadas desmintieron las versiones dadas por sus exesposos, exponiendo sus propias razones para las separaciones. En las cartas de descargo, las mujeres retomaron el tema de la necesidad de una vida dignificada. El conflicto de la familia Stanley ejemplifica esas dinámicas de desprestigio y violencia de las que se defendieron las mujeres afroantillanas de Limón. Acusada de abandono por su esposo, Melvina Agatha Stanley salió al paso para defender su respetabilidad, declarando, además, su propia capacidad para mantenerse financieramente:

To whom it may concern: Be it known that I am in a position to support myself, hence Solomon R. Stanley is quite free from any obligations, I have however to say, that his statements are false and misleading, and to say the least of it, wicked and revengeful; for he Solomon R. Stanley left me in the House in which we were both living with two children to support and owing rent too. He demanded the wedding ring with threats of ill-treatment, therefore, I was compelled to return it; he subsequently took away the elder of the two children leaving me with the babe— all because he wanted me to support himself and the house, which I refused to do, as he would not even try in the slightest manner to meet the very least of his household, or any other obligations. (*The Times*, 23 de enero 1913)

Este tipo de aclaraciones incorporaban una visión alternativa al discurso patriarcal que sometía la honorabilidad

de las mujeres al cumplimiento de los valores victorianos.<sup>5</sup> En sus descargos, afroantillanas como Melvina Stanley se atrevieron a contradecir públicamente a sus excompañeros, denunciando la violencia de género con una perspectiva de clase media. Para el contexto limonense, Putnam aclara:

In the absence of institutions of enforcement, employees and overseers continually and individually tested the balance of power in the zone. Credit meant local merchants or neighbors willing to take one's good name as collateral. The only safety net in case of accident or illness was the loyalty of friends and companions. These were the structures that encouraged workers' hair-trigger defense of personal respect. At the same time, the habits of confrontational masculinity fostered enduringly high levels of violence against women. (2002, p. 19)

El tema de la honorabilidad personal fue clave para acceder a redes de seguridad y bienestar por lo que si una mujer era desacreditada moralmente se volvía aún más susceptible de exclusión social y económica. De su reputación dependía en gran medida el acceso a los recursos, las oportunidades laborales, el reconocimiento, la aceptación social e, incluso, la posibilidad de establecer nuevas relaciones sentimentales. Por esto, las cartas de descargo sobre las separaciones constituían un acto de empoderamiento femenino significativo.

A partir de la segunda década del siglo XX, la discriminación generalizada hacia la comunidad afroantillana hizo que los discursos de las mujeres se enfocaran en la reivindicación colectiva. Cuando el modelo agroexportador empezó a desestabilizarse producto de las crisis económicas mundiales, la UFCO

---

5 Para mayores detalles sobre estos valores y su repercusión en la educación de las mujeres, ver Gorhan (1982).

depreció los salarios, lo que desencadenó una serie de huelgas en las plantaciones de banano. El Gobierno costarricense, por su parte, buscó ejercer un mayor dominio sobre el Caribe endureciendo la aplicación de políticas migratorias en contra de la contratación de trabajadores/as afrocaribeños/as (Harpelle, 2001; Soto, 2005). En consecuencia, los discursos y las luchas de las mujeres comenzaron a articularse alrededor de las reivindicaciones interseccionales.

En 1931, Maria Graigie publicó el poema “The Opinion of a Negro Woman” en *The Searchlight*. Este texto se enmarca en una tendencia discursiva que reflexiona sobre las consecuencias del colonialismo a nivel transnacional y revalora los orígenes africanos para concientizar sobre la negritud propia y la de su comunidad. Inscrita en el movimiento garveyista, Graigie incursionó en un campo intelectual y literario dominado por hombres en contra del racismo estructural y sus modos de dominación colonial:

I was asleep for a very long time  
But now I awake with a jolly good mind,  
With a loving heart I must really say  
That we all should live in an upright way,  
And rally to the cause make no delay,  
For it is the only salvation for the negroes today  
[...]  
The land where nations like to be  
To make themselves rich, happy and free  
And not even the natives can do what they like  
They are compelled to walk certain hours at night  
Oh God! Deliver the poor from the rod of the whites  
And give unto them their former birth right.  
  
Our ancestors, were dark they did not know  
That their land was the glory where blessing bestow  
So they look them from there and send them astray  
And robbed all they had in the worst sort of way  
But the new born negroe [sic] is the light today

Through tempest and storm they shall carry the  
fway [sic].  
(Graigie, “The Opinion of a Negro Woman”, *The  
Searchlight*, 28 de noviembre 1931)

El poema, compuesto por 78 líneas, pone de relieve la cuestión de la opresión y la explotación histórica del continente africano, y llama a las diásporas afrodescendientes a sumarse a una lucha transcontinental contra el colonialismo. Graigie fue militante de la *Universal Negro Improvement Association* (UNIA) en Limón, una organización transnacional fundada en 1915 por el jamaicano Marcus Garvey, quien, preocupado por la exclusión socioeconómica y política sistémica ejercida hacia las poblaciones afrodescendientes en América y el Caribe, fundó un movimiento de reivindicación colectiva. La participación de las mujeres en este proyecto panafricanista fue crucial; sin embargo, sus aportes han sido opacados por la persistencia de la visión patriarcal de la historia. Al igual que lo hicieron figuras como Mittie Maude, Lena Gordon, Ethel Waddell, Celia Jane Allen, Ethel Collins, Amy Jacques Garvey, Amy Ashwood Garvey, Maymie Leona Turpeau de Mena y Eunice Lewis (Blain, 2018), el aporte de Graigie no se limitó a la militancia dentro de la UNIA, sino que ella también colaboró en el desarrollo de una propuesta intelectual interseccional acerca de los derechos de los y las afroantillanos/as a nivel local. El título del poema, “The Opinion of a Negro Woman”, reposiciona el papel de las mujeres en la construcción intelectual de las luchas de vindicación sociohistóricas de las que han sido parte. La voz poética subraya la lucha por ser escuchadas, reconociendo que, si bien las experiencias del colonialismo se enmarcan en un racismo generalizado, las voces de las mujeres deben igualmente ser centrales para combatir cualquier forma de opresión. El poema de Graigie abrió un espacio de enunciación y participación en el debate político-intelectual sobre los

derechos de las poblaciones afrodescendientes, el cual estaba dominado por las voces masculinas.

### **“Talking back”: la lucha por pertenecer**

Después de la conformación de la Segunda República costarricense en 1948, el estatus legal y sociocultural de la población afroantillana de Limón se volvió más complejo. Desde la perspectiva nacionalista, “la diferenciación cultural de [los primeros] inmigrantes, con respecto a la población local” jugó un papel crucial para que “la segunda y tercera generación de afrocaribeños nacidos en el país [no] fueran asumidos como nacionales” (Pérez, 2018, p. xix). Cuando estas poblaciones fueron aceptadas jurídicamente como costarricenses en la nueva Constitución Política (1949):

La percepción del afrocaribeño, como inmigrante extranjero, angloparlante y protestante [...] entra en [mayor] contradicción con los elementos identitarios constitutivos del ser costarricense [asumido descendiente europeo, hispanoparlante y católico], los cuales conducen a un racismo fundamentado en la defensa de una nacionalidad y una identidad cultural que es ajena a los referentes de la colectividad afrocaribeña, situación que les restringe el acceso pleno al ejercicio de sus derechos ciudadanos (Pérez, 2018, p. xx).

Con el afán de reestablecer el dominio total sobre el Caribe costarricense, la política estatal se abocó a institucionalizar intensamente su presencia en la vida limonense. Esto explica, por ejemplo, la paulatina desaparición de las prácticas culturales locales y el desestimulo de la escolarización inglesa privada por una oficial monolingüe, sometiendo a la población angloparlante al aprendizaje del español. En paralelo, la inversión económica en la provincia cayó de manera progresiva, lo que afectó el acceso y la calidad de los servicios públicos.

El reacomodamiento político-identitario en Limón originado por un estatus legal poco reconocido es trabajado por Prudence Bellamy Richards (1935-2017)<sup>6</sup> en el poema “Mangoes of Jamaicatown”. Hija de madre jamaicana y padre originario de Barbados, Bellamy nació en un Limón de transición civil. La educadora y líder comunal reflexiona, con cierto tono melancólico, sobre el pasado y los múltiples cambios que la provincia caribeña ha experimentado con el tiempo:

Mangoes of Jamaicatown  
You grew in every patio  
You grew all over the neighborhood  
You grew in all sizes. In all shapes  
In all colours.  
Hairy mangoes  
Hog mangoes  
Beef mangoes  
[...]  
Black mangoes  
Mangoes of Jamaicatown  
Where are you now?  
(Bellamy, 2009, “Mangoes of Jamaicatown”, p. 71)

“Jamaicatown” fue (alrededor de 1875) el nombre que los/as primeros/as migrantes afroantillanos/as le dieron a una localidad de la ciudad de Puerto Limón. El acto de nombrar fue una forma de apropiación espacial que evidenciaba los entrelazamientos socio-históricos entre Costa Rica y Jamaica. No obstante, en la década de los años cuarenta del siglo XX, este mismo sitio fue rebautizado con el nombre de “Barrio Roosevelt, Pueblo Nuevo” por las autoridades costarricenses en agradecimiento al presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt por una donación hecha para

---

6 Su obra ha sido poco estudiada, ya que se encuentra mayormente inédita.

la construcción del alcantarillado local. Es evidente que dicho renombramiento constituyó en sí mismo una forma de desplazamiento y deslegitimación de la vida pública de la población afrolimonense y su contribución al desarrollo local, de manera que la alusión a “Jamaicatown” legitima una apropiación espacial histórica, al no aceptar el nuevo nombre dado por el Gobierno local. Este acto discursivo mantiene subversivamente en la memoria presente la hazaña de sus ancestros/as de asentarse en una tierra antes inhóspita. A su vez, el tono nostálgico y retrospectivo que recoge la pregunta retórica con la que termina el poema, “Where are you now?”, alude al recuerdo de lo que fue el Limón afroantillano (personificado en la diversidad de mangos); el estado de transformación sociocultural y política de dicha región; y la incitación a la participación ciudadana en la toma de las decisiones locales.<sup>7</sup>

La visión identitaria yuxtapuesta del “ser legítimamente” costarricense” frente al “ser otro/a” costarricense de descendencia afrocaribeña generó un tipo de consciencia acerca de la persistencia de la exclusión y la discriminación sobre la cual Bellamy trabajó y denunció. Mediante la recuperación de la memoria histórica-cultural de la provincia limonense, varios textos de la autora ofrecen una mirada retrospectiva respecto a las prácticas socioculturales que fueron importantes para la vida comunitaria afroantillana local. El compromiso con el rescate del patrimonio cultural intangible de la comunidad afrolimonense se documenta en los textos: “El Garden Party”, “Harvest Sunday (Domingo de cosecha)” y “La Escuela Dominical” (Bellamy, 2010, pp. 135-138).<sup>8</sup>

---

7 En el año 2019, los/as habitantes afrolimonenses de este barrio lograron que el Gobierno local restituyera su nombre original “Jamaicatown”.

8 Las publicaciones describen festividades como recitales, ferias y actividades culturales alrededor de la bendición de cosechas, esparcimiento y escolarización anglófona, las cuales eran celebradas por las primeras generaciones de afroantillanas y afroantillanos en Limón. Por estos trabajos, Bellamy recibió

En el poema “No debo ninguna disculpa”, Bellamy introduce otro enfoque de su trabajo relacionado con el antirracismo:

No debo ninguna disculpa...  
Porque mi piel es negra.  
No debo ninguna disculpa...  
Porque mi piel brilla como el terciopelo...  
No debo ninguna disculpa porque sobre mi espalda...  
Cayeron látigos mientras...  
Laboraba en las plantaciones.  
Los disculpo, porque a pesar de todo...  
Soy belleza...  
Soy poesía...  
Soy ritmo...  
Soy canción, soy un ser humano  
que ama a sus hermanos...  
(Bellamy, 2006, “No debo ninguna disculpa”, p. 26)

El poema (y en especial la puntuación) muestra que, para el yo lírico, dignificar el color de su piel constituye un acto de resistencia y resignificación cognitiva sobre la histórica violencia física y psicológica sufrida por muchas mujeres afrodescendientes. Los “latigazos” aluden a la esclavitud y el trabajo brutalmente forzado en las plantaciones. Negar cualquier disculpa (véase la anáfora “no debo”) ratifica la autoconsciencia, la revalorización y la subversión (véase la anáfora “soy”) frente al racismo y la colonización.

Por su parte, en el poema “Since creation”,<sup>9</sup> Bellamy se adentra en la reflexión sobre la existencia de distintas

---

una mención especial en el certamen nacional de tradiciones limonenses auspiciado por el Ministerio de Cultura y Juventud (Centro de Investigación y Conservación del Patrimonio Nacional) de Costa Rica en el 2008.

9 Este poema es inédito y fue recopilado por Karla Araya-Araya en el marco del proyecto de investigación 540-A9-001, financiado por la Universidad de Costa Rica (2009-2011).



feminidades y los roles de mujeres que han surgido en la historia de humanidad:

I started existing as Eve  
I continued on in creation being:  
Mother  
Daughter  
Wife  
Grandma  
Godmother  
[...]  
Time passed by and I am  
Mary Magdalene  
Mary the sister of Lazarus  
Ana the prophetess  
The Samaritan woman  
I am also  
A teacher  
Nefertiti  
The Mona Lisa  
A Maya Angelou  
Joan of Ark  
Wonder woman  
All these roles I play because  
I am a woman  
A human being  
Who bleeds one every month  
Then a whole lot so to give to the  
World a son or daughter  
I am a woman  
Created by God, between the last day  
Of creation and the day of rest.  
I am the greatest virtue of all.  
The greatest virtue of God's creation.  
(Bellamy, s.f., "Since creation")

La presentación de un resumen deconstructivo de la historia occidental del “ser mujer” se mueve de un imperativo heteronormativo, que empieza con Eva (ya no como el origen del pecado y de la degradación de la humanidad) y sigue hasta llegar a figuras femeninas empoderadas, contrapuntando los preceptos patriarcales sobre la (in)sanidad o la pasividad de las mujeres. La expresión “The greatest virtue of God’s creation” reordena la jerarquía patriarcal de “la creación divina,” desmarginalizando la posición de las mujeres en el ciclo de la creación y restituyendo el significativo rol que ellas han desempeñado en los momentos claves de la fe cristiana (como en las resurrecciones de Lázaro y Cristo).

La reelaboración histórica del papel de las mujeres hecha por Bellamy apunta a su versatilidad. Primero, hay un reconocimiento de los roles femeninos tradicionales asociados a la maternidad (madre, hija, esposa y abuela); luego, se centra en figuras históricas y ficticias emblemáticas. En ese reposicionamiento discursivo, se exalta la contribución de las mujeres en el campo sociopolítico y cultural (nombrando a Nefertiti, Joan of Ark (Juana de Arco) y Maya Angelou) o artístico (el caso de la Mona Lisa y la Mujer Maravilla). Al visibilizar todos estos personajes, la voz poética reivindica la diversidad de la femineidad, atacando los estereotipos relacionados con el “sexo débil”.

La amplificación del pensamiento afrofeminista costarricense fue especialmente desarrollado por la profesora, actora política y escritora Eulalia Bernard Little (1935-2021). Bernard potenció un discurso estético de mediación y compensación frente a la remanencia de la discriminación interseccional en Costa Rica. Su obra se caracteriza por un tipo de “cimarronaje intelectual” (Curiel, 2014, p. 326), intervenido por su perspectiva como docente, escritora, política y activista, lo que le ha conferido un destacado espacio en la historiografía literaria afrocostarricense y en la reciente discusión sobre los “afrofeminismos diaspóricos” (Muñoz, 2021)

de la región. En su obra se pueden rastrear al menos cuatro dimensiones discursivas claves: 1) el reconocimiento de una identidad pluricultural costarricense; 2) la construcción de una maternidad empoderada; 3) la resignificación del cuerpo de las mujeres afrodescendientes; y 4) la valoración del plurilingüismo (enfocado en el inglés estándar, el español y el criollo limonense) de la nación. Estas ramas discursivas son generalmente trabajadas de forma transversal y multimedial (Ravasio, 2020).

Una estrategia poético-discursiva común en Bernard es deconstruir los espacios sacralizados de la nación costarricense para visibilizar la identidad y la historia pluricultural del país destacando la presencia de la comunidad afro. En el poema “Paisanita”, el yo lírico subraya un contradictorio discurso cultural y religioso:

¡Hola!, Virgencita de los Ángeles,  
¿Me permites que te llame paisanita?  
Tú sabes, por aquello de negrita.

¿Sabes que han contribuido mucho al mundo  
quienes te trajeron a Cartago?  
Pues, al menos yo, te agradezco  
El que ahora pueda ir ahí  
Y sentirme entre hermanos  
Sin pellizcos y regaños.  
(Bernard, 1996, “Paisanita”, p. 65)

“Paisanita”, término usado para referirse a una persona que comparte un mismo lugar de procedencia, destaca las nociones de “otredad” ejercidas con violencia discursiva y física desde tempranas edades (con “pellizcos y regaños”) sobre la población afrocostarricense. A pesar de que gran parte de la ciudadanía venera y peregrina hacia la Basílica de Cartago (donde se encuentra la figura de la Virgen mencionada), la *négritude* de la Santa Patrona de la nación suele

pasar desapercibida (invisibilizada) o suavizada mediante el uso popular del diminutivo “negrita”. La identificación del yo lírico con la Virgen de los Ángeles expone las paradojas de un discurso identitario que excluye del imaginario y de la historia costarricense a la población afrodescendiente, pero que, irónicamente, acepta a una Virgen negra como patrona de la fe católica.<sup>10</sup>

Por su parte, en el poema “Mi madre y el tajamar” sobresale el tema de la maternidad empoderada. La voz poética enfoca el poder matriarcal de la resistencia y la consciencia contra la discriminación múltiple: “Aprendí de los labios de ella/ La solemne verdad/ Sobre mis antepasados/ (En esta tierra abandonados.)/ Desde ahí, del tajamar/ Aprendí que sería un soldado/ Con la palabra desenvainada/ En la mano” (Bernard, 1991, p. 93). La ubicación en el tajamar apunta a la migración diaspórica que llegó desde el Caribe a Limón. Esa mirada retrospectiva frente al mar, en diálogo materno, proporciona un conocimiento transgeneracional para re-trabajar las historias de exclusión oficializadas en Costa Rica. Estas (contra)historias son prácticas revisionistas y de reposicionamiento de las mujeres afrocostarricenses, cuyas voces están *talking back* “as an equal to an authority figure —an act of risk and daring” (hooks, 1989, p. 5).

La obra poética de Bernard también aborda, mediante una estética erótica liberadora, la concientización sobre los cuerpos de las mujeres afrodescendientes como espacios políticos de la memoria histórica. En una sociedad donde el deseo sexual de las mujeres es tradicionalmente censurado o hipervisibilizado (ver Kempadoo, 2004 y Houlden, 2017), la poesía

---

10 Al respecto, los trabajos de McKinney (1996) y Mosby (2003) enfatizan la desmitificación de la “leyenda blanca” sobre la cual se construyó la aparición de esta Virgen y el rol que la población afrodescendiente tuvo en la construcción de la Basílica erguida para su veneración.

de Bernard se apodera de los sitios femeninos innombrables (“vulvas”) y les adscribe un poder político e intelectual en contra del dominio patriarcal-colonial:<sup>11</sup>

Soy la Diosa Nzingha  
Mis vulvas están repletas  
de negrísimas semillas

[...]

Soy la Diosa Nzingha.  
Inicio mis conjuros  
Ataviada de negro intenso  
y negro carmesí.

Cómo resplandezco en las encías  
de princesas africanas.

[...]

(Bernard, 2001, “Nzingha”, p. 41)

La auto-identificación del yo lírico con la reina Nzingha de Ndongo y Matamba (hoy Angola) recupera el legado de una gran guerrera, diplomática y estratega militar en la lucha contra el colonialismo portugués durante siglo XVII en el suroeste de África, el patriarcado y el sistema esclavista transatlántico. Esta reina, idealizada como diosa, es re-personificada desde una dimensión erótica. Las “vulvas [...] / repletas de negrísimas semillas” aluden al linaje de valentía en el que las mujeres cumplen un papel de liderazgo determinante.

En el poema “Directorio Telefónico”, Bernard expone el racismo estructural al ironizar las contradictorias políticas de ex/inclusión sociocultural presentes en los orígenes de los apellidos costarricenses:

---

11 Para ampliar la perspectiva sobre la maternidad política en Bernard, ver Muñoz (2021, pp. 156-161).

Sí Señor;  
soy costarricense,  
aunque apellidado esté  
con “insky”, “man”, o “Le”.

Sí, Señor, tiquitica soy  
[...]

Que jupón sos, que  
tico soy, aunque no lo creas vos;  
[...]

(Bernard, 1996, “Directorio Telefónico”, p. 71)

Tomando en cuenta que esta voz poética representa a una mujer afrocostarricense, aquí las disfonías y las extrañezas en cuestiones de nombres señalan la falta de un reconocimiento político genuino sobre la diversidad sociolingüística y cultural del país. En el contexto costarricense, los apellidos terminados en “insky” son de origen polaco-judío, los finalizados en “man(n)” comparten una descendencia británica o alemana, mientras que el apellido “Le” refiere a las diásporas sinodescendientes. Para el yo lírico, a pesar de que todas las terminaciones anteriores tienen un origen diaspórico, estas son comunidades que no entran en conflicto con el “ser costarricense”, porque han sido reconocidas como parte del imaginario nacional (por el/la interlocutor/a). Sin embargo, en el caso de la población afrodescendiente, esa inclusión permanece deslegitimada. De ahí que la falta de comunicación entre la voz poética y el/la interlocutor/a requiera de constantes aclaraciones y comparaciones con las otras diásporas que sí han sido normalizadas. Contradictoriamente, el directorio telefónico, medio que en teoría debería facilitar y orientar la comunicación entre personas de un mismo país, se presta para expresar cuestionamientos y obstruir el diálogo intercultural. De ahí que, el yo lírico busque evidenciar y

legitimar la existencia una pluriculturalidad afrocaribeña (anglófona) que no se reconoce en la convivencia cotidiana y la consciencia colectiva.<sup>12</sup>

Retomando la preocupación por el lenguaje, pero desde otro enfoque temático, se encuentra Marcia Reid Chambers (1950, Limón). Su poesía, menos conocida, es una puesta estética del habla popular en búsqueda del reconocimiento del plurilingüismo de la población afrolimonense. La poética de esta autora, en su mayoría inédita, demuestra la dificultad que tienen las escritoras afrocostarricenses anglófonas para publicar. Algunos poemas del libro inédito *Nátral Fíllingz (Natural feelings/ Sentimientos Naturales)* han sido publicados en las revistas *Linguistic Explorations of Gender and Sexuality* (2008-2009) y *Káñina* (2010). Desde los márgenes de la Costa Rica hispanohablante, la poesía de Reid se enfoca en revalorar el inglés limonense,<sup>13</sup> su vitalidad y expresividad cotidiana. Su poesía reincorpora un tipo de subjetividad popular fuertemente vinculada con la dimensión lingüística de la identidad, la cual no ha sido reconocida en las políticas educativas estatales:

- 
- 12 En comunicación personal con Araya-Araya (22 junio 2023), Franklin Perry, amigo de Bernard, ha señalado que este poema surgió como protesta por el rechazo a la inscripción electoral de un grupo político afrolimonenses formado para las elecciones del Gobierno local en la década de los noventa. El razonamiento para rechazar la inscripción fue que los apellidos de los/as afrolimonenses del partido eran extranjeros. Tal argumento dejó al descubierto el racismo, en vista de que, en la historia electoral costarricense, ha habido muchos personajes con apellidos cuyas terminaciones, como las que Bernard ejemplifica en su poema, son de origen diaspórico, lo cual no les ha restado el derecho de ser igualmente costarricenses.
- 13 También conocido como el *mekatelyu* ("may I tell you"). En adelante, se utilizarán los términos "inglés limonense" o "criollo limonense", porque se considera que otorgan un estatus lingüístico más apropiado. Esta lengua ha sido históricamente desprestigiada por ser considerada una variación prosaica del inglés "estándar".

Them say me say  
You say them say  
Me did say, hey!  
Is we all of them say o' say'  
If a dumb man o'talk?  
[...]  
Could be, maybe,  
Might be, must be,  
Can be, should be,  
Must, must be, must have?  
Put all of them word together  
And then you see why psychiatrist exist.  
(Reid, 2010, "Seinz", p. 207)

En Reid (al igual que en Bernard), la resistencia afrofemenina pasa por un tema político-lingüístico. Sus versos representan un acto subversivo en sí mismo, porque intervienen en la exclusión y la descalificación que el inglés limonense ha tenido en espacios institucionalizados. El uso de registros lingüísticos no "autorizados" permite a Reid retratar otras formas de comunicación particularmente habituales en Limón. Mediante el juego verbal entre modales de obligación y necesidad, el yo lírico expone lo absurdo (y hasta patológico) del control y el condicionamiento performativo de lenguaje aplicado al deber patriarcal. En otro orden, las auto-traducciones ofrecidas por Reid (en español e inglés) de sus poemas buscan mediar entre las distintas comunidades lingüísticas, grupos sociales y cotidianidades costarricenses.

### ***Gender-based action plurimedial***

La continuidad del pensamiento intelectual de las escritoras afrocostarricenses es robustecida por Delia McDonald Woolery (1965, Colón [Panamá]), Shirley Campbell Barr (1965, San José) y Queen Nzinga Maxwell (1971, San José).



Estas poetas comparten una escritura que viaja hacia la búsqueda de los orígenes africanos para reflexionar sobre la experiencia diaspórica de forma glocal, es decir, tanto local como globalmente. Al igual que sucede con Graigie y Bernard, en los textos de estas escritoras, África se posiciona como el origen de la fuerza y la resistencia afroemenina costarricense.

Delia McDonald enfatiza los desplazamientos espaciotemporales, afectivos y cognitivos generados por la conquista de América:

Ante el tiempo  
mis antepasados  
muestran lanzas,  
caras pintadas de tierra  
y olvido,  
puños de miseria ...  
[...]  
¡Yo soy América!  
y ellos ya no tienen patria.  
(McDonald, 1994, “XIII”, p. 17)

El desprendimiento geográfico forzado del continente africano por las experiencias del *middle passage* es problematizado en el contexto de las políticas nacionalistas de “inclusión” del país. Aunque el yo lírico mantiene una fuerte conexión con África, no se obvian las disfuncionalidades y los conflictos que este vínculo ha representado en la contemporaneidad costarricense:

YO,  
[...]  
desciendo  
de una isla negra  
clavada en el centro  
de contradicciones,

incertidumbres y pasos  
que van y vienen  
en direcciones  
opuestas al tiempo.  
(McDonald, 1995, “III”, s.p.)

Para demostrar la representatividad ficticia promovida por el Estado costarricense, McDonald deconstruye la imagen homogénea de la población capitalina a partir de las incrustaciones que se van generando con las migraciones internas entre Limón y el Valle Central del país. En particular, se plantea la necesidad de hacer visible la brecha entre “centro-periferia” al estilo testimonial. La imagen de una “isla negra” parodia la condición histórica de desplazamiento y dislocación espacial del enclave limonense con respecto a la imagen de la nación, con la experiencia propia de migrar a San José. La alegoría a la “isla negra” fisura el mito de la supuesta distribución étnico-cultural e identitaria del país donde la imaginada “blancura” costarricense es “ubicada” principalmente en el Valle Central, mientras que la población afrodescendiente se emplaza en el Caribe. Al aludir a esta exclusión espacial se ilustran los choques y las contradicciones en los discursos nacionalistas de “inclusión”. De esta forma, McDonald pone en evidencia, mediante el cruce de esas fronteras simbólicas y discursivas, el aislamiento y la falta de reconocimiento que la población afrocostarricense sufre en su propio país, la cual es aún percibida como un enclave.

En el poema “Septiembre, mes de la patria...”, McDonald añade otras contradicciones del discurso nacionalista surgidas a partir de las identidades espacializadas, señalando que estas van: “diluyendo las crines agitadas de dos costas Caribe y Pacífico [...] en este país, un juego de memorias que viene y va,/ como el mar, vivo YO” (2018b, p. 47). Tanto el título del poema como la citación que se hace

posteriormente del himno nacional exponen una “*invented tradition*” (Hobsbawm/Ranger, 1983) sobre el discurso de paz e igualdad costarricense que versa sobre todo el territorio nacional, pero que encubre la exclusión que pesa sobre Limón. No obstante, a pesar de las incongruencias en la idiosincrasia oficial costarricense, la poeta no se excluye de este mundo fragmentado, más bien se posiciona en él. Comparte tanto la historia de “los abuelos que no conoc[ió]” más allá de las memorias y “los fragmentos y sonidos [...] del tren llegando” (McDonald, 2018a, “XIV”, p. 41) a San José o Limón, así como la historia del resto del país. La poética testimonial y urbana de McDonald habla de las formas comunes en que se experimenta el ser mujer afrocostarricense fuera de Limón.

Otro aspecto importante del trabajo de McDonald es apuntar hacia las brechas dentro de los movimientos de reivindicación de las mujeres costarricenses:

Mi maestra es una azucarera,  
—redonda y blanca—.  
[...]  
Ella ...  
me sentaba en una esquina  
[...]  
Y, en mi rincón,  
lejos de sus hijas blancas,  
yo siempre rebeldía  
y por supuesto,  
ya era buena coleccionando palabras.  
(McDonald, 1999, “14”, p. 30)

La segregación del espacio educativo, ejecutada por una maestra descrita como “azucarera/redonda y blanca”, contrapunta las luchas y los logros del feminismo costarricense desde una mirada crítica interseccional, porque pone de relieve las desigualdades dentro de dicho movimiento.

La experiencia infantil del yo lírico retrata el racismo institucionalizado, señalando una luxación paradójica en las formas que se piensan, se asumen y se ejercen los feminismos no-interseccionados. La contraposición entre los propósitos de la educación, los castigos que recibe el yo lírico y su conducta rebelde manifiesta la resistencia de las mujeres afrocostarricenses frente a las dinámicas continuas y estructurales del ejercicio del poder (neo)colonial en la contemporaneidad. La imagen de una “azucarera redonda y blanca” que describe a la maestra es el epítome de un sistema hegemónico y opresivo, el cual simboliza el modelo de exclusión y violencia de las plantaciones de azúcar en el Gran Caribe. En este sentido, los versos de McDonald visibilizan puntos vacíos en las luchas de los derechos de igualdad de género, en las que las mujeres afrodescendientes continúan siendo marginadas. Su crítica, similar a la poesía activista de Bernard, se dirige hacia una política educativa que limita y desmejora las condiciones de vida de las mujeres afrocostarricenses al institucionalizar la discriminación. No obstante, desde el espacio marginal (una esquina del salón de clase), el yo lírico logra recuperar su voz e iniciar un proceso combativo.

Shirley Campbell es otra escritora y activista cuyas luchas se centran en denunciar el racismo sistémico, particularmente, el sufrido por las mujeres. En su obra, el escrutinio retrospectivo sobre las prácticas históricas coloniales es fundamental para proporcionar nuevos sentidos y conocimientos que fortalezcan un activismo social contra cualquier forma de subyugación. Sin una mirada crítica hacia el pasado, resulta difícil crear consciencia y atacar la remanencia de la discriminación múltiple. Por ello, la poeta recurre al reconocimiento de una memoria ancestral de origen africano, mediante la cual las mujeres son figuras centrales del empoderamiento colectivo para el alcance de una igualdad interseccional:

Descubrí en mi sangre  
de pronto a una abuela  
[...]  
y una hilera larga de madres cantando  
y una tierra negra sembrada por ellas  
y entonces crecí  
[...]  
me entendí mujer  
una mujer negra.  
(Campbell, 2017, “Descubrimiento”, p. 13)

El tono sutilmente irónico del título del poema “Descubrimiento” deconstruye la denominación inverosímil y eufemística usada para referirse a la colonización de las Américas. Para la voz poética, el verdadero descubrimiento se encuentra en el contra-relato de la conquista europea sobre los territorios americanos, africanos y el tráfico transatlántico de esclavos/as. En este sentido, el yo lírico se refiere a un despertar de la consciencia que busca reescribir la memoria, sus olvidos, el trauma de la esclavitud y las formas (neo)coloniales de opresión y exclusión de las que las mujeres afrodescendientes han sido objeto. El cambio de *locus* interpretativo acerca de los orígenes (ubicados en un periodo pre-colonial) introduce una visión histórica centrada en la agencia femenina y su lucha por ser visibilizada en la sociedad, lo que también forma parte de una corriente escritural denominada “afrorealismo” (Duncan, 2005). En Campbell, la construcción de imágenes femeninas fuertes, auto-determinadas y subversivas no solo rompe con los moldes tradicionales de femineidad, sino que además incorpora un vínculo con una resistencia transgeneracional:

[...]  
A mí me tocó hablar de la rebeldía  
y de la libertad y sobre todo de la verdad.

Yo conté las fábulas y las historias verdaderas  
que nunca fueron colocadas en los libros.

Hoy sigo relatando las verdades que tengo amon-  
tonadas  
en la espalda [...]  
(Campbell, 2018, “Desde que tengo memoria”,  
pp. 65-66)

Desde una visión interseccional, el yo lírico asume un papel activo en su desarrollo histórico-social como lo hicieran sus ancestros, pero ahora en el plano enunciativo y político, enfatizando el desafío de hablar sobre la invisibilización y el silenciamiento de las mujeres afrodescendientes en la sociedad. Dicha crítica llega también al plano cotidiano, en donde las opiniones de estas mujeres son doblemente ignoradas y minimizadas hasta convertirse en lo que la voz poética llama “verdades [...] amontonadas en la espalda”, cuyo peso es difícil pero ineludible de llevar.

En el poema más célebre de Campbell, “Rotundamente Negra” (1994), el tema de la racialización entra en el campo de la corporalidad. El tono insubordinado de sus versos hace eco del discurso subversivo que, en su momento, planteó también Bellamy en su poema “No debo ninguna disculpa”:

[...]  
y me niego rotundamente  
a dejar de ser yo  
a dejar de sentirme bien  
cuando miro mi rostro en el espejo  
con mi boca  
rotundamente grande  
y mi nariz  
rotundamente hermosa  
y mis dientes  
rotundamente blancos

y mi piel  
valientemente negra.  
(Campbell, 1994, “Rotundamente Negra”, p. 17)

La voz poética celebra con orgullo los sitios corporales, históricamente deslegitimados por el euro y etnocentrismo (neo) colonial y sus prácticas patriarcales. Los versos destruyen la imagen exotizada, híper sexualizada y vulgarizada que se ha creado sobre los cuerpos de las mujeres afrodescendientes. En su lugar, el discurso “*Black is beautiful*” transforma la imagen corporal en un “territorio político” (Gómez, 2014) revalorizado, elogiado y legitimado en su propia negritud. Tal reestructuración de sentimientos y saberes sobre el cuerpo corrige las actitudes fetichistas sobre la sexualización de las mujeres afrodescendientes. De igual forma, el estilo enunciativo se contrapone al discurso machista de “fragilidad” femenina, puesto que el yo lírico se concibe “valientemente negra”, para enfrentar tanto el racismo como la discriminación de género.

En otro plano estético-discursivo se ubica Wendy Maxwell Edwards (1971-2023)<sup>14</sup>, quien se autodefine como una *Womb Warrior*. La elección de su nombre artístico, Queen Nzinga, alude a una larga historia de resistencia contra el (neo) colonialismo. La escogencia de este seudónimo “construct[s] a writer identity that would challenge and subdue all impulse [leading] away from speech into silence” (hooks, 1989, p. 9). El nombre “Queen Nzinga” elabora (al igual que en el poema “Nzingha” de Bernard) una estrategia contra-discursiva a los órdenes y las lógicas del llamar/nombrar en el mundo occidental y heteronormativo, los cuales privilegian el linaje masculino

---

14 Lamentablemente, Maxwell falleció repentinamente el 30 de julio del 2023, apagándose así una de las voces afrocostarricenses más destacadas de la actualidad.

en los apellidos. Por el contrario, Maxwell honra la herencia africana de origen femenino:

I  
I am  
I am a Womban  
I am a Black Womban  
I am an Afrikan Black Womban  
I am an Afrikan, Caribbean, Black Womban  
Afrikan  
Caribbean  
Womban  
Black  
I am  
I

so expectations this society  
may have about me  
could never come close to be  
more than a plot  
to enslave me  
and my offspring  
[...]

(Maxwell, 2012, “I Am. Declaration of a Black Womban”, p. 22)

Tanto en lo discursivo como en lo estético, el poema se inscribe en la noción del vientre guerrero (“Womban”). La organización de las palabras forma la imagen de un vientre, lo cual refuerza la reconstrucción histórica centrada en la voz de las mujeres “Negras”; “a subjectivity of belonging as an Afra-descendant” que aprovecha “her varied linguistic repertoire, her oral enactment, [...] [to] engender [...] history” (Ravasio, 2021, p. 64). Al igual que su nombre artístico, la estética de Maxwell desestabiliza las estructuras de opresión patriarcal-colonial reafirmando su identidad, su “Yo” en la enunciación.



El libro *AfroKon* (2012)<sup>15</sup> contiene explicaciones programáticas de su poesía en forma bilingüe, mientras que la producción poética se divide en inglés, español, inglés limonense y *espanGLISH*, de manera que se retoma el proyecto de inclusión del plurilingüismo de Bellamy, Bernard y Reid. La publicación rompe con la política del lenguaje (hetero)normativo y colonial. Maxwell crea nuevas palabras que desencadenan en cambios semánticos alrededor de un *womancentrism*, logrando “mujerizar palabras/mundos” (Cooper, 2012, p. xxxvii) para compensar y equilibrar la masculinización del lenguaje. La palabra “WombVoliushan” (“VientreVolución”) se presenta como un manifiesto de esa revolución lingüística afrofeminista que Maxwell busca lograr con su obra.<sup>16</sup> La artista explica lo siguiente:

En instancias, las palabras son torcidas y contorcionadas [sic] creando nuevas palabras. Por ejemplo: la palabra ‘historia’; con la raíz [sic] his- (en inglés perteneciente al hombre) es cambiada por la terminación *-jer* (de mujer), ya que la palabra favorece la recolección de información pasada de los hombres y por los hombres, no necesariamente preocupados por el pasado de las mujeres. Así es que ‘*historia*’ se cambia o se acompaña por la palabra ‘*jerstoría*’. (Maxwell, 2012, “Language & Translation Notes/ Notas de Lenguaje & Traducción”)<sup>17</sup>

---

15 La palabra “AfroKon” quiere decir “centrada(o) en África [Afro]; Af =de, Ra=Dios, Ka=espíritu, ‘Del Espíritu de Dios’”, mientras que Kon “es la Konciencia basada en el entendimiento espiritual Kemético que el Ka (k3) es la esencia espiritual, también es el estar despierta(o) y vivir en ese entendimiento” (Maxwell, 2012, p. 5). De ahí que, “AfroKon Poesía VientreVolucionaria es la Poesía Afrocéntrica y Konciente, reflejando la Voluntad de Vientre en Acción Regenerativa Constante” (Maxwell, 2012, p. 6).

16 Otros ejemplos que refuerzan este proyecto político-lingüístico mediante la reelaboración y la resignificación de las palabras son “revelvisión”, “re-evolución”, “wombanist”, “vientrista”, “mujerista”.

17 Su libro también aporta un glosario (ver Maxwell, 2012, pp. 181-185), con el cual introduce cuestiones político-lingüísticas, transculturales y espirituales asociadas a las culturas africanas y afrodiáspóricas.

La transformación consciente del uso del lenguaje por neologismos que enfatizan una connotación pluricultural y femenina recupera la gestión de una historia forjada por mujeres. Esta voz agenciada es parte de su activismo afrofeminista transnacional. Mediante distintas referencias intertextuales y dedicatorias hechas hacia personajes como Sojourner Truth, Queen Nanny, Saartjie Baartman, Nina Simone, la autora honra los aportes de estas mujeres en los movimientos político-sociales antiesclavistas, así como, en las subsecuentes luchas por los derechos civiles de las mujeres afrodescendientes. La rememoración de estas figuras mantiene presente sus legados contra el sexismo y el racismo estructural tomándolas como modelos de resistencia.

El uso revisionista del lenguaje en *AfroKon* es reforzado con la intervención de otros formatos artísticos. La poética se nutre de diferentes estéticas que complementan el texto escrito con fotografías, un CD con la recitación poética y pinturas creadas con su propia sangre menstrual.<sup>18</sup> Inspirada en la tradición oral caribeña y africana, la artista opta por reactivar el *spoken word poetry*, hacer performance, crear un “arte visual/plástica menstrual” e incorporar una propuesta de diseño gráfico que se enfoca en las mujeres,<sup>19</sup> y en la memoria del *middle passage*. Por ejemplo, en los *audio-tracks*, al recitar los poemas, su voz fuerte y clara crea

---

18 Este tipo de “escritura” hace recordar la propuesta estética-discursiva del vinil-poemario *Negritud* (1976) de Bernard (ver Ravasio 2020 y Muñoz 2021), en donde se combinan distintos formatos de enunciación que posibilitan múltiples modos de lectura de acceso a la obra. De manera que el proyecto poético se convierte en una experiencia plurisensorial (Ravasio, 2020; Cooper, 2012).

19 Los títulos de los cuadros que acompañan los poemas, como en los casos de “AmmaZone”, “Olopaijoko”, “Warrior”, “Afr-Disia”, “Olokun”, etc., representan espiritualidades femeninas que reivindican el poder de las mujeres afrodescendientes. Para profundizar en las dinámicas discursivas que operan entre la pintura, la poética y el *performance* en *AfroKon*, ver Ravasio (2021).

un *flow* (con reminiscencias rítmicas afroamericanas y caribeñas del calypso, el soul, el jazz, el hip-hop, etc.)<sup>20</sup> como procesamiento del *healing*, aunque también acentúa la prevalencia de desplazamientos internos y polemiza fracturas creadas por una historia homogeneizadora y patriarcal.

Por otra parte, el empleo de la sangre menstrual en el arte resignifica la noción patriarcal de la fertilidad e la higiénica impuesta a las mujeres, pues le atribuye otra función productiva fuera del ámbito meramente biológico. Si bien la sangre menstrual está vinculada con los ciclos de reproducción de los cuerpos de las mujeres, Maxwell sustituye esa capacidad por la posibilidad de crear desde otros espacios de enunciación, como el arte, mostrando otras formas de ser mujer. La polisemia de la sangre evoca la dualidad entre el dolor y el poder de recrear a partir de este. El ciclo menstrual (y de la vida) que propicia el arte de esta autora está íntimamente relacionado con la continuidad de las luchas de las mujeres afrodescendientes porque se establece un contra-discurso hacia los preceptos de “fragilidad”, “pecaminosidad” e “infertilidad” impuestos a los cuerpos de las mujeres desde el determinismo biológico y religioso. De forma pragmática, su arte menstrual se opone al silenciamiento, la represión de la higiénica de la mujer y toda la política de control corporal. El posible choque en la recepción de dicha poética y arte busca romper con el *menstrual shaming*, demostrando que las mujeres han sido “educadas para esconder toda evidencia de nuestros períodos menstruales y [por esto] cuando menstruábamos sentíamos asco y vergüenza” (Gómez, 2014, p. 267). Más allá de este tabú, el uso de su pelo, el algodón y a veces conchas recupera una contra-memoria del *middle passage* y de la esclavitud. Se trata de un tipo de escritura y arte que quiebra con la idea

---

20 A su vez, todos estos géneros musicales tienen un componente rítmico o instrumental africano (ver Palacios, 2022).

de una fertilidad puritana, para así liberar otra fecundidad que naturaliza los procesos biológicos de la sexualidad de las mujeres (menstruación) y las empodera sobre estos.

### **Nuev@s redes afrofeministas**

En la última década de siglo XXI han emergido varias voces de escritoras aún poco conocidas, cuyos textos circulan principalmente en las redes (sociales), entre ellas se encuentran Nancy Rebeca Banard Camacho (1974, San José), Karina Obando González (1994, Limón) y Shalaisha Barrett Parkinson (1996, San José). Estas poetizas comparten las preocupaciones discursivas de las generaciones de autoras anteriores, y los desafíos por hacerse escuchar. En este último sentido, ellas han optado por un modo alternativo de visibilización: el ciberespacio.<sup>21</sup> El medio de circulación de sus textos expone, en su mayoría, la transformación del espacio discursivo y del activismo literario hacia el flujo digital. Dicho modo de difusión no solo sorte los costos y las dificultades históricas que las mujeres han sufrido para publicar,<sup>22</sup> sino que además permite a las poetisas aún no tan reconocidas —similar a la función que cumplieron los periódicos anglófonos limonenses en la segunda mitad del siglo XX— participar en distintos debates socioculturales y feministas fuera de la institucionalización editorial del campo literario. Desde la fluidez

---

21 McDonald tiene un blog (<http://themirrorcollector.blogspot.com/>), que se orienta a la crítica literaria, mientras que Maxwell cuenta con su propio sitio web (<https://nzingamaxwell.wordpress.com/about/>) como plataforma para visualizar su trabajo de forma independiente. Campbell comparte su labor en su cuenta de Instagram y proyecta su trabajo como ponente internacional en la siguiente plataforma: <https://theafricasoftpowerproject.com/shirley-campbell/> (últimas consultas, 14 de febrero del 2023).

22 También experimentadas por sus antecesoras. Por ejemplo, Maxwell tuvo dificultades para publicar su nuevo libro *Ìbèrè: My Origin. Mi Origen*, el cual ha quedado inédito tras su repentina muerte.

del ciberespacio se logran abrir rápidamente debates y activismo antirracistas (similares al de *#BlackLivesMatter*), involucrando a una comunidad receptora global; una diáspora transnacional en línea (Brinkerhoff, 2009). Gran parte de los proyectos escriturales de estas nuevas voces mantienen la lucha por recobrar la conexión con una ancestralidad africana, en tanto estrategia cognitiva y afectiva de dignificación.

En el poema “Danza a mis orígenes”, la poetisa Obando, quien se autodefine como “afromestiza costarricense”, vincula una memoria colectiva femenina con la corporalidad. La voz poética establece una analogía entre el movimiento corporal y los conocimientos, costumbres y relatos ancestrales. Al otorgarle a esa corporalidad una función literalmente narrativa de “historias otras” sobre los orígenes, el poema reabre la discusión acerca de la esclavitud en las Américas y la estigmatización sexual frente a las prácticas de resistencia:

Surcos astrales arados en  
mis manos  
un barco  
Migrante  
para navegar sobre la  
sangre del linaje.  
[...]  
cimarrones libraron mi suerte  
antes de ser semilla  
tierra sabedora  
Curime  
  
Reencarnan fiestas  
marimberas en estas caderas  
Sudoraciones paridas  
en el roble trapiche  
Santa Capertina

susurra a sus cholas  
los misterios del brebaje.

[...]

La sangre es oro  
Negro  
emanado por las grietas de mis piernas

Soy los eternos secretos  
que germinaron de las raíces de la  
Placenta  
(Obando, 2020, “Danza a mis orígenes”, web)

La imagen corporal en movimiento recurre a la sensualidad para revitalizar y recontar una “historia-otra” frente a los silencios o los “eternos secretos” aún presentes en la idiosincrasia costarricense. El poder corporal femenino oculto se desliga del fetichismo sexual experimentado por las mujeres afrodescendientes e indígenas. La voz poética exterioriza la existencia de un cimarronaje previo a la construcción del ferrocarril y la economía de la plantación en Costa Rica. La alusión a Curime, región del Pacífico costarricense, descrita como “oro Negro”, recupera la diversidad y la multiculturalidad en la historia precolonial de la nación.

De igual forma, en su poema “Limón Dulce”, la escritora Barrett Parkinson propone tanto la desexotización corporal como la desestigmatización sociocultural y lingüística de la provincia limonense:

[...]

Ven y ve,  
baila en español,  
bribri, cabécar, creole o en inglés.

Ven y ve,  
te contaron al revés.  
La dulzura de Limón es mi ser.  
(Barrett, 2021, “Limón Dulce”, web)

Al igual que en el poema “Mangoes of Jamaicatown” de Bellamy, Barrett utiliza la imagen de una fruta, importada en tiempos de la colonización a Costa Rica, para acentuar, mediante la diversidad de sabores del limón, el plurilingüismo y la pluriculturalidad de la región caribeña costarricense. El yo lírico incluye a los pueblos originarios que históricamente han habitado este territorio como el Bribri y el Cabécar. El contraste implícito entre la versión ácida y dulce de la fruta cítrica es usado para favorecer una visión más positiva de la región. La voz poética invita (“[v]en y ve”) a corroborar lo inverosímil del discurso estigmatizante oficializado sobre Limón. El llamado a la participación activa en la construcción del conocimiento acerca de la diversidad del país apela a un proceso de reflexión nacional sobre la internalización de estereotipos racistas asociados a la provincia limonense. En el poema “Tren Carbón”, el yo lírico igualmente denuncia que los prejuicios socioculturales surgen con “los trenes [que] carbonizaron mis esperanzas” (2021), lo cual hace referencia a la llegada de la diáspora afrocaribeña para la construcción de ferrocarril. El rechazo al mito de una “blanquitud” nacional es atacado por dicha escritora en el poema “No me hagas decir ¡Cho!”:

Si me gritas piel morena,  
gritaré ¡Cho!  
Piel morena no soy yo.  
Negra soy y no me apena.  
Piel negra soy, sin temor, sin desilusión.  
[...]  
En mi espejo veo lucha y carácter,  
ser negra es orgullo,  
ser negra es coraje.  
(Barrett, 2021, “No me hagas decir ¡Cho!”, web)

La interjección “Cho” es una expresión coloquial comúnmente usada para mostrar desaprobación, incredulidad, enojo o reto, que, en el contexto discursivo de la poética, refuerza la agencia del yo lírico. El contraste mediatizado por la expresividad coloquial del lenguaje se antepone incluso a la versión “pura vida” proyectada del “ser costarricense” a nivel internacional. En este sentido, “Cho” formula una contravisión subjetiva a la realidad pretendida del *slogan* de la nación, poniendo en evidencia otra realidad, la cual obliga a repensar el “pura vida” desde una perspectiva crítica. La acentuación de la expresión “Cho” manifiesta rupturas internas históricamente opacadas en el discurso amigable “pura vida” del costarriqueñismo. Para la voz afrofemenina, permitirse ese disgusto y rechazo resulta doblemente liberador, porque destruye el estereotipo de “mujer sumisa” impuesto por el patriarcado y ataca una “amnesia emocional”, que es promovida por la nación en donde todo parece estar bien. En el poema “Diluidos”, Barrett vuelve a señalar esta brecha afectiva, enfatizando las políticas lingüísticas de asimilación social impuestas por el Estado costarricense:

Forzada a olvidar mi lengua  
como otras pieles esclavas.  
Por las aceras mekatelyu,  
A wen bitiu me hacía temblar.  
Sin patuá no hay negra,  
de paquete es.  
Me dijo una negra.  
¡No me enseñaron mi lengua!  
¿Es acaso mi condena?  
¡Cho!  
[...]  
Me miras con enojo,  
Me niego a no serlo.  
(Barrett, 2021, “Diluidos”, web)



El enojo en el tono poético actúa sobre los traumas. Verbalizar los desencuentros es una estrategia emocional e intelectual redentora. El yo lírico expone la represión sufrida por la desescolarización del inglés en Limón y la restituye mediante el “Cho” como mecanismo de ruptura con los ciclos de violencia pasiva-receptiva presentes en las políticas estatales de la lengua nacional.

En otro orden, el trabajo de Nancy Banard Camacho se centra en la espiritualidad de una mitología africana (a veces, en diálogo con la mitología griega) para re-narrar la herencia del valor y poder afrofemenino. Con el poemario *Canción Negra para niñas de cuna* (2019), Banard conecta un discurso de la negritud que apela a una reprogramación psico-afectiva. A diferencia de las canciones de cuna occidentales, cuyo propósito suele ser tranquilizar y arrullar, las canciones de Banard son transformadas en plegarias de sublevación con una fuerza tonal que busca el despertar del empoderamiento femenino desde edades tempranas. Las canciones funcionan como legados de un saber africano basado en la oralidad. A nivel estético, la autora fusiona los códigos de la poética clásica al incorporar un estilo narrativo que hace rememorar la función del relato del Griot:

Mami, ¿qué suena?, pregunta Sol,  
mientras el recuerdo de sus miedos  
hilvana un sótano de sinrazones,  
con la urgencia demencial  
por invocar cuervos  
a los que ellas misma teme.

Eleye ha llegado,  
ha entrado por la ventana, hija.  
La he invocado antes de soñarte.

He vertido con gentileza  
el agua sobre la tierra  
para aliviar el calor de sus pantanos.

[...]

(Banard, 2019, “Canción Negra para niñas de Cuna”, p. 13)

El diálogo entre la madre y su hija, lejos de evadir el miedo, lo enfrenta y deconstruye, acuerpando dicho proceso con deidades femeninas africanas (alusión a Eleyé) investidas de poder. Al invocar esta espiritualidad, el yo lírico establece una relación simbólica entre el mundo natural y la sociedad en general. De manera que los peligros de la cotidianeidad puedan ser enfrentados con el conocimiento que las mitologías africanas proporcionan. Esta perspectiva genera cambios en las formas de ritualizar el temor. Así, Banard plantea la necesidad de vincularse nuevamente con el mundo espiritual africano que el pensamiento occidental (neo)colonial trató de deslegitimar y borrar.

### **A modo de conclusión: un discurso interseccional en marcha**

Todos los trabajos escriturales aquí presentados muestran la evolución de un pensamiento afrofemenino vinculado con propuestas de reivindicación social, que, a pesar de ser diversas, mantienen como hilo conductor la lucha contra el racismo y la discriminación de género. Se trata de un ideal que inició temprano en el siglo XX en Limón-Costa Rica con las primeras diásporas que llegaron y se radicaron en el país, pero que ha continuado sumando voces a lo largo del siglo XXI. En su mayoría, los distintos proyectos poéticos de las escritoras elaboran una contra-historia glocal desde una perspectiva decolonial y feminista sobre aspectos que tradicionalmente han definido “la” identidad nacional en términos homogéneos. En su lugar, las autoras buscan incluir posiciones plurilingüísticas y pluriculturales acerca del ser costarricense, reconociendo, además, una ancestralidad que las une histórica y emocionalmente con el Caribe y África. Tanto las primeras manifestaciones discursivas identificadas en periódicos anglófonos afrolimonenses en tiempos del enclave como la literatura que surgió a partir de la Segunda República se antepone a las normas sociales y

las políticas culturales homogeneizadoras y sexistas de sus épocas. Los textos funcionan como un “patrimonio-otra”, un medio de reeducación cultural y lingüística de una “jer-storia” (Maxwell, 2012) intelectual fuertemente activista.

Una de las principales características estético-discursivas entre las varias producciones poéticas y sus distintos estilos (o subgéneros) literarios de las afroescrituras costarricenses aquí destacadas es la constante tensión entre el relato histórico y el discurso legitimado por el patriarcado y el colonialismo frente a las experiencias propias y colectivas del trauma, la resistencia y el empoderamiento de las mujeres en una nación diversa. A más de un siglo, el pensamiento afroeminista en Costa Rica ha pasado por diferentes facetas socio-culturales, político-económicas y educativas que continúan reposicionando el papel y las luchas de las mujeres en contra de cualquier forma de discriminación por género, clase social, lengua y espiritualidad. Estas discusiones entran en el debate público transnacional sobre los derechos y la igualdad de manera interseccional. Gran parte de dichas escrituras se nutre de temas o estéticas de distintos movimientos culturales, artísticos, intelectuales y políticos de las Américas, el Caribe y de África, tales como la negritud, el panafricanismo, el *garveyismo*, *Black is beautiful* y *Black lives matter*. Se recurre, con una tendencia autoficcional, a la gestión de las emociones, la política corporal y las memorias de exclusión, con el fin de posibilitar procesos de curación y reivindicación socio-histórica para y por las mujeres. En consecuencia, los proyectos de estas escritoras rompen con los modelos patriarcales y (neo)coloniales de silenciamiento que, si bien están no solo presentes en la sociedad costarricense, necesitan primero lograr transformaciones en el contexto local y nacional, para así aspirar a un cambio del paradigma global. Es una poética en marcha para que todas las “estrellas negras”, como lo plantea Bernard (1996), brillen reconocidas en la historia, la cultura, la literatura y el presente costarricense.

## Bibliografía

- Banard C., N. (2019). *Canción negra para niñas de cuna*. Letra Maya: Heredia.
- Barrett P., S. (2021, 13 de junio). *Diáspora africana: Shalaisha Barrett Parkinson (San José Costa Rica, 1996)*. Consultado el 2 de enero del 2023, en <https://tallerigitur.com/poesia/diaspora-africana-shalaisha-barrett-parkinson-san-jose-costa-rica-1996/7564/>
- Bellamy R., P. (s.f.). Since creation. En K. Araya-Araya (Ed.), *Antología de Literatura Afrocostarricense, Proyecto de investigación 540-A9-001 (2009-2011)*. Universidad de Costa Rica: San Ramón (Inédita).
- Bellamy R., P. (2010). Te presento a la tierra que me vio nacer. En Y. Álvarez (Ed.), *Cuentos y Leyendas, Anécdotas e Historias de Vida: Provincia de Limón* (pp. 135-138). Ministerio de Cultura y Juventud: San José.
- Bellamy R., P. (2009). Mangoes of Jamaicatown. En Biblioteca Pública Mayor Lynch (Ed.), *Sentimientos y poesías de Limón* (p. 71). Biblioteca Pública Mayor Lynch: Limón.
- Bellamy R., P. (2006). No debo ninguna disculpa. En D. McDonald Woolery (Ed.), *Antología de poesía Pregoneros de la memoria* (p. 26). Embajada de España y Embajada Francesa: San José.
- Bernard L., E. (2001). *Ciénaga*. Guayacán: San José.
- Bernard L., E. (1996). *Ritmohéroe* (2da ed.). Editorial Costa Rica: San José (Edición originaria: Editorial Costa Rica: San José 1982).
- Bernard L., E. (1991). *My Black King. A collection of poetry*. World Peace University: Eugene.
- Blain, K. N. (2018). *Set the World on Fire. Black Nationalist Women and the Global Struggle for Freedom*. University of Pennsylvania Press: Philadelphia.
- Brinkerhoff, J. M. (2009). *Digital Diasporas: Identity and Transnational Engagement*. Cambridge University Press: Cambridge [e.o.].

- Cáceres G., R. (2020). *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. Editorial UCR: San José.
- Campbell B., S. (2021, 2 de noviembre): *Siempre tuvimos historia/ Shirley Campbell Barr/ TED Talk*. Consultado el 2 de enero del 2023, en <https://www.youtube.com/watch?v=fMrvszWMWww>
- Campbell B., S. (2018). Desde que tengo memoria. En D. McDonald Woolery y S. Campbell (Eds.), *Palabras indelebles de poetas negras* (p. 63-67). EUNA: Heredia.
- Campbell B., S. (2017). *Rotundamente Negra y otros poemas* (2a ed.). Ediciones Torremozas: Madrid (Edición originaria: Torremozas: Madrid 2013).
- Campbell B., S. (1994). *Rotundamente Negra*. Arado: San José.
- Cooper, A. (2012). Vientre en acción; vientre en movimiento. La Meditación poética de una mujer negra sobre el inicio y el fin del mundo. En Q. Nzinga Maxwell (Ed.), *AfroKon. WombVoliushan Poetry. Poesía vintrevolucionaria* (pp. xxv-xxxix). Griot Sankofa S.A.: San José.
- Curiel P., O. (2014): Hacia la construcción de un feminismo descolonizado. En Y. Espinosa Miñoso, et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 325-334). Editorial Universidad del Cauca: Popayán (Edición originaria: Editorial de Ciencias Sociales/ Ruth Casa Editorial: La Habana/ Panamá 2010).
- Duncan M., Q. (2005). El Afrorrealismo. Una dimensión nueva de la literatura latinoamericana. *Istmo Revista Virtual de Estudios Literarios y Culturales*. Consultado el 5 de febrero del 2023, en <http://istmo.denison.edu/n10/articulos/afrorealismo.html>
- Flórez E., M. (2019). Identidades sexuadas modernas costarricenses (1833-1930): de la sociedad viva a la comunidad cerrada. *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 16 (2). Consultado el 29 de mayo del 2023, en <https://www.scielo.sa.cr/pdf/cicc/v16n2/1659-4940-cicc-16-02-e38393.pdf>
- Gómez G., D.A. (2014). Mi cuerpo es un territorio político. En Y. Espinosa Miñoso et al. (Ed.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp.

- 263-276). Editorial Universidad del Cauca: Popayán (Edición originaria: Brecha Lésbica: online 2012).
- Gorhan, D. (1982). *The Victorian girl and the feminine ideal*. Routledge: London.
- Graigie, M. (1931, 28 de noviembre). The Opinion of a Negro Woman. *The Searchlight*.
- Gudmundson, L. (1986). *Costa Rica before coffee: Society and Economy on the Eve of the Export Boom*. Louisiana State University Press: Baton Rouge.
- Harpelle, R. N. (2001). *The West Indians of Costa Rica: Race, Class, and the Integration of an Ethnic Minority*. McGill-Queen's University Press: Quebec, Montreal.
- Hidalgo X., R. (2011/2012). El trabajo doméstico remunerado y las luchas feministas en Costa Rica. *Revista Labrys Estudios Feministas*, 20. Accesado el 29 de mayo del 2023, en <https://www.labrys.net.br/labrys20/AL/roxana.htm>
- Hobsbawm, E. J./ Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press: Cambridge.
- hooks, b. (1989). *Talking Back. Thinking feminist. Thinking black*. South End Press: Boston, Mass.
- Houlden, K. (2017). *Sexuality, Gender and Nationalism in Caribbean Literature*. Routledge: New York.
- Kempadoo, K. (2004). *Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labor*. Routledge: New York.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa* (9), pp. 73-102.
- Maxwell, Q. N. (2012). *AfroKon. WombVoliushan Poetry. Poesía vientrevolucionaria*. Griot Sankofa S.A.: San José.
- McDonald W. D. (2018a). XIV. En D. McDonald Woolery y S. Campbell Barr (Eds.), *Palabras indelebles de poetas negras* (p. 41). EUNA: Heredia.
- McDonald W. D. (2018b). Septiembre, mes de la patria... En D. McDonald Woolery y S. Campbell Barr (Eds.), *Palabras indelebles de poetas negras* (pp. 47-50). EUNA: Heredia.

- McDonald W. D. (1999). ...*la lluvia es una piel*. Ministerio Cultura, Juventud y Deportes. Dirección General de Cultura: San José.
- McDonald W. D. (1995). *Sangre de Madera*. Ediciones del Café: San José.
- McDonald W. D. (1994). *El séptimo círculo del obelisco*. Ediciones Zúñiga y Cabal: San José.
- McKinney, K. (1996). Costa Rica's Black Body: The Politics and Poetics of Difference. En Eulalia Bernard's Poetry. *Afro-Hispanic Review*, 15 (2), pp. 11-20.
- Meléndez, C. y Duncan, Q. (1989). *El negro en Costa Rica*. Editorial Costa Rica: San José
- Mosby, D. (2003). *Place, Language and Identity in Afro-Costa Rican Literature*. University of Missouri Press: Columbia.
- Muñoz M., M. (2021). 'We Have Always Been There': De feminismos afrodiaspóricos y la producción de Eulalia Bernard Little. *Lectora: Revista de Dones i Textualitat*, 27, pp. 145-173.
- N.N. (1903, 4 de julio). Men, Read this! Wife's commandment. *Limon Weekly News*.
- Obando González, K. (2020, 11 de junio): *Danza a mis orígenes*. Accesado el 15 de febrero del 2023, en <https://www.facebook.com/colectivajicaras/posts/301634177899373/>
- Palacios, F. (2022). *Comprendiendo América: el aporte esencial de la música afroamericana al significado sociocultural del continente*. Centro de Publicaciones PUCE: Quito.
- Pérez G., M. M. (2018). *La construcción jurídica de la población afrocaribeña costarricense (1940-2014)*. Editorial UCR: San José.
- Putnam, L. (2002). *The company they kept. Migrants and the politics of gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960*. The University of South Carolina Press: Chapel Hill.
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Dispositio*, 24 (51), pp. 137-148.
- Ravasio, P. (2021). Home is Where the Womb Is: Towards a New Consideration of Home in Diaspora. *Forum for inter-american research (FIAR)*, 14 (4), pp. 51-66.

- Ravasio, P. (2020). *Black Costa Rica. Pluricentral Belonging in Afro-Costa Rican Poetry*. Würzburg University Press: Würzburg.
- Ramsay, P. (2003). Entrevista a la poeta Afro-costarricense Shirley Campbell. *Afro-Hispanic Review*, 22 (1), pp. 60-67.
- Reid, M. (2010). Seinz. *Káñina Revista de Artes y Letras*, XXXIV, p. 207.
- Soto Quirós, R. (2005). Discursos y políticas de inmigración en Costa Rica: 1862-1943. *Iberoamericana*, 19, pp. 119-133.
- Stanley, M. A. (1913, 23 de enero). To whom it may concern. *The Times*.



Pensadoras caribeñas del siglo XX:  
*pan-noirisme*, internacionalismo negro y  
negritud en Jane Nardal y Suzanne Césaire

*Twentieth-century Caribbean female intellectuals:  
pan-noirisme, black internationalism and  
negritude in Jane Nardal and Suzanne Césaire*

*Werner Mackenbach*

Leurs écrits, leurs actions impriment  
l'Histoire, même si ces femmes en  
demeurent, souvent, les grandes oubliées.

Audrey Célestine, *Des vies de combats*<sup>1</sup>

---

1 “Sus escritos y acciones han dejado huella en la Historia, aunque estas mujeres sean, a menudo, las grandes olvidadas” (trad. W.M., se agradece a Julie Marchio, Aix-Marseille Université, la revisión y la corrección de las traducciones del francés al español en el presente artículo).

## Resumen

Hasta finales del siglo XX, el papel de las mujeres en los movimientos de concientización afrocaribeña a lo largo del siglo XX ha quedado invisibilizado en los estudios sobre la temática. Esto vale de manera particular para las dos intelectuales destacadas en estos procesos, especialmente a partir de los años veinte y treinta del siglo XX, cuyo pensamiento es el centro de este análisis: Jane (Jeanne) Nardal y Suzanne Roussi-Césaire, ambas de Martinica. El propósito del presente estudio es analizar y entender la importancia y la particularidad de su pensamiento sobre *pan-noirisme*, internacionalismo negro y negritud en el contexto del surgimiento de una conciencia negra en el Caribe, principalmente a partir de los años treinta del siglo XX, desde un enfoque de historia intelectual e historia conceptual, con especial interés en la influencia, la presencia y la repercusión intertextual de, con y en las obras de otros y otras pensadores y pensadoras transcaribeños.

## Abstract

Until the end of the 20th century, the role of women in the Afro-Caribbean awareness movements throughout the 20th century has remained invisible in studies on the subject. This is mainly true for the two prominent intellectuals in these processes, especially from the 1920s and 1930s, whose thinking is the focus of this analysis: Jane (Jeanne) Nardal and Suzanne Roussi-Césaire, both from Martinique. The purpose of this study is to analyze and understand the importance and particularity of their thinking on *pan-noirisme*, black internationalism, and *négritude* in the context of the emergence of a black consciousness in the Caribbean, especially from the thirties of the twentieth century, from an approach to intellectual history and conceptual history, with special interest in the influence, presence, and intertextual repercussion of, with and in the works of other trans-Caribbean thinkers.

— ¿Deberían recibir todo el crédito?—, pregunta de manera provocadora una exhibición en línea de inicios del 2022 haciendo referencia a tres personajes que, en los estudios académicos y en los trabajos periodísticos y ensayísticos, han sido comúnmente identificados como los fundadores del movimiento de la negritud:

*Négritude* emerged in interwar France as a cultural campaign against colonialism, in which black intellectuals used their literary output to reject French colonial ideals of assimilation and celebrate blackness as an identity. In their discussions on *Négritude* and its origins, many scholars have positioned three men, Aimé Césaire, Léon Damas, and Léopold Sédar Senghor, at the forefront – but should they receive all of the credit? (Paulette Nardal – the original intersectional intellectual?, 2022, s.p.)<sup>2</sup>

Es obvio que la pregunta insinúa que esta canonización de los tres hombres como padre, hijo y Espíritu Santo de la “Santa Trinidad” masculina de la negritud<sup>3</sup> ha resultado

---

2 “*Négritude* emergió en la Francia de entreguerras como una campaña cultural contra el colonialismo en la que intelectuales negros utilizaron su producción literaria para rechazar los ideales coloniales franceses de asimilación y para celebrar la negrura como identidad. En sus discusiones sobre la *négritude* y sus orígenes, muchos estudiosos han posicionado a tres hombres: Aimé Césaire, Léon Damas y Léopold Sédar Senghor; en el frente —¿pero deberían recibir todo el crédito?—” (trad. W.M.).

3 En su estudio sobre la obra literaria y ensayística de Suzanne Césaire —hasta ahora uno de los trabajos más completos sobre el tema, al que se hace referencia en el presente artículo— Anny-Dominique Curtius escribe con alusión a Léon-Gontran Damas y en referencia a un ensayo de Jennifer Wilks (2008): “selon Damas la *négritude* est composée d’une Trinité masculine dont le père est Senghor, le fils Césaire, et le Saint-Esprit lui-même, Damas” (Curtius, 2020a, p. 118) / “según Damas, la negritud se compone de una trinidad masculina, cuyo padre es Senghor, el hijo Césaire y el Espíritu Santo él mismo, Damas” (trad. W.M.). Ver también Ménil (2008, p. 147) y

en un reduccionismo que no hace justicia a otros sujetos —principalmente femeninos—, que fueron fundacionales en y para ese movimiento, una especie de “*grand camouflage*”, un gran camuflaje<sup>4</sup> de su formación, configuración y evolución a partir de los años veinte y treinta del siglo XX.

---

Warner (1998, p. 24). Aimé Césaire (Martinica, 1913-2008), Léopold Sedar Senghor (Senegal, 1906-Francia, 2001) y Léon-Gontran Damas (Guayana Francesa, 1912-EE.UU., 1978) se conocieron como estudiantes y colaboraron en París en los años treinta del siglo XX.

- 4 Aquí se hace alusión al último artículo de Suzanne Césaire en la revista *Tropiques*, publicado en septiembre de 1945, resementizando su título: “Le grand camouflage”. En este texto, la autora polemiza contra la percepción exótica de un Caribe, de una “Martinique ... sensuelle, lovée, étendue, détendue dans la Caraïbe” (“Martinica sensual, enrollada, extendida, estirada en el Caribe”), esas “autres îles si belles” (“otras islas tan lindas”) (Césaire, 2009d, p. 87), a la vez que evoca un Caribe diferente donde “les poètes ... voient s'aviver les flammes tropicales non plus aux balisiers, aux gerberas, aux hibiscus, aux bougainvilliers, aux flamboyants, mais aux faims, aux peurs, aux haines, à la férocité qui brûlent dans les creux des mornes”, de “tourments intérieurs” (“los poetas ... ya no ven las llamas tropicales surgiendo de las heliconias, las gerberas, los hibiscos, las buganvillas, los flamboyanes, sino de las hambres, los miedos, los odios, la ferocidad que arde en las hondonadas de los cerros”, de “tormentos interiores”) (Césaire, 2009d, pp. 94 y 87; trad.W.M.). En el mismo texto, Césaire afirma: “Depuis trois siècles l'aventure coloniale continue —les guerres d'indépendance n'en sont qu'un épisode— les peuples américains dont le comportement vis-à-vis de l'Europe demeure souvent enfantin et romantique, ne sont pas encore libérés de l'emprise du vieux continent. Naturellement ce sont les nègres d'Amérique qui souffrent le plus, dans une humiliation quotidienne, des dégénérescences, des injustices, des mesquineries de la société coloniale” (“Desde hace tres siglos, se prosigue la aventura colonial —las guerras de independencia son sólo un episodio—, los pueblos americanos, cuyo comportamiento frente a Europa sigue siendo a menudo pueril y romántico, aún no se han liberado de la influencia del viejo continente. Naturalmente, son los negros de América los que más sufren, en una humillación diaria, las degeneraciones, las injusticias, las mezquindades de la sociedad colonial”) (2009d, p. 88; trad.W.M.). Además, la edición comentada de sus artículos publicados en la revista *Tropiques*, realizada por Daniel Maximin, toma el título del artículo como título del libro (ver Maximin, 2009). Respecto al concepto de “*camouflage*”, ver Curtius (2020, p. 300); sobre el concepto del Caribe de Suzanne Césaire, ver más adelante el subcapítulo acerca de su pensamiento.

El propósito del presente estudio es analizar y entender la importancia y la particularidad del pensamiento de dos de esas mujeres —Jane (Jeanne) Nardal y Suzanne Roussi-Césaire, ambas de Martinica— sobre el internacionalismo negro, el *pan-noirisme* y la negritud en el contexto del surgimiento de una conciencia negra en el Caribe, principalmente a partir de los años treinta del siglo XX, desde un enfoque de historia intelectual e historia conceptual, con especial interés en la influencia, la presencia y la repercusión intertextual de, con y en las obras de otros pensadores transcaribeños.<sup>5</sup>

### **De la invisibilización a un campo de estudio en formación**

Hasta el término del siglo XX, el papel de las mujeres en los movimientos de concientización afrocaribeña a lo largo de ese siglo había quedado invisibilizado en los estudios sobre la temática —con muy pocas excepciones de algunos trabajos publicados a partir de finales de los años ochenta, que se dedicaron, o por lo menos hacían referencia parcial, a algunas de dichas mujeres (muchas veces, en análisis donde seguían dominando las referencias a los tres

---

5 El presente artículo es un primer resultado de mi trabajo de investigación "Pensadoras caribeñas del siglo XX. Una historia intelectual camuflada", que se lleva a cabo como parte del proyecto "Connected Worlds: The Caribbean, Origin of the Modern World (ConnecCaribbean)", inscrito en el Centro de Investigaciones Históricas de América Central (no. B9522) con el apoyo de la Escuela de Historia de la Universidad de Costa Rica. La investigación recibió financiamiento del European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No. 823846. El objetivo principal del proyecto amplio es analizar el pensamiento de mujeres intelectuales y escritoras caribeñas en la historia de las ideas y la historia intelectual en los Caribes francófono, hispanófono y anglófono dentro del contexto del movimiento de las negritudes (décadas de 1930-1960). El estudio aquí publicado se ocupa de dos pensadoras del Caribe francófono. Se agradecen los comentarios críticos y las sugerencias recibidos de Myriam Moïse, Renée Clémentine Lucien, Thomas Rothe y María Yaksic.

hombres mencionados)—.<sup>6</sup> Lo anterior vale de manera particular para las dos intelectuales destacadas en estos procesos, especialmente desde los años veinte y treinta del siglo XX, cuyo pensamiento es el centro del presente estudio.

Jeanne (comúnmente llamada “Jane”) Nardal nació en Martinica en 1902 como la cuarta de siete hijas de un ingeniero y una profesora de primaria, dentro de un ambiente familiar muy dedicado a la enseñanza y la formación, así como a las artes, lo que era extraordinario para la época. Ella realizó sus estudios secundarios en Martinica y, en 1923, fue a París a estudiar literatura en la Sorbona, en donde se juntó con Paulette, la mayor de las siete hermanas (acerca de Paulette Nardal ver el artículo de María Yaksic en el presente libro). Ambas jugaron —junto a la hermana menor, Andrée— un papel activo entre los estudiantes y los intelectuales negros del Caribe y África, quienes formaron los primeros círculos artístico-políticos precursores del movimiento de la negritud. Ellos crearon un salón literario en Clamart, una pequeña ciudad cerca de París, en donde se reunían los y las intelectuales negros que vivían en la capital francesa, entre ellos, Aimé Césaire, Léopold Sedar Senghor y Léon-Gontran Damas. En 1928, Jane Nardal fue una de las fundadoras de *La Dépêche Africaine*, un periódico bimensual muy popular entre los lectores negros, el cual fue creado después de la escisión del Comité de Défense de la Race Nègre. Después de su regreso a Martinica en 1929, ella trabajó como profesora y se comprometió como activista política. Nardal falleció en 1993 (ver *Portraits de France*, 2021, p. 271; ver también Mora, 2022, s.p., y Musil Church, 2013, p. 382).

---

6 Entre estos primeros estudios se encuentran los de Cabort Masson (1998), Condé (1978 y 1998), Dewitte (1991), Fabre (1991), Jack (1986), Masolo (1994), Ménil (2008) y Zimra (1984). El libro de René Ménil es una publicación póstuma realizada por su viuda, Geneviève Sézille-Ménil, después de su muerte en el 2004, que reúne trabajos hasta entonces no publicados (artículos periodísticos, correspondencia, ensayos políticos y literarios, entre otros). También Sharpley-Whiting se refiere a algunas de esas excepciones (ver 2002, p. 144, notas 51 y 52).

**Figura 1**

*Fotografía de Jane Nardal*



*Fuente:* <https://www.paulettenardalapantheon.com/jeanne-nardal/>

**Figura 2**

*Fotografía de Suzanne Césaire*



*Fuente:* [https://fr.wikipedia.org/wiki/Suzanne\\_C%C3%A9saire](https://fr.wikipedia.org/wiki/Suzanne_C%C3%A9saire)

Suzanne Roussi-Césaire nació en Martinica en 1915 como hija de una profesora y un trabajador de un ingenio azucarero. Después de completar sus estudios de primaria y secundaria en Martinica, ella fue a Toulouse, Francia, para estudiar literatura y después continuó sus estudios en la École Normale Supérieure en París, de 1936 a 1938, en donde conoció a Aimé Césaire. Ellos se casaron en 1937 y juntos jugaron un papel destacado en el ambiente intelectual negro. La pareja formó parte del comité editorial de *L'Étudiant noir*, una revista mensual de la Association des Étudiants Martiniquais en France, cuyo presidente electo a partir de 1934 fue el propio Aimé Césaire. En 1939, ellos regresaron a Martinica y trabajaron como profesores en el Lycée Schoelcher. En 1941, Suzanne y Aimé, junto con René Ménéil, fundaron la revista cultural *Tropiques*, que se publicó hasta 1945. En 1963, ella se separó de Aimé. Suzanne falleció en 1966.<sup>7</sup>

Incluso, hasta muy recientemente, las mujeres mencionadas han recibido muy poca o nula atención en obras panorámicas o enciclopédicas de la historia del pensamiento en el Caribe. Por ejemplo, *An Intellectual History of the Caribbean* de Silvio Torres-Saillant, publicada en el 2006, no toma en cuenta la obra y el activismo de Jane Nardal y Suzanne Césaire, pero hay amplias referencias a la obra y la vida de Aimé Césaire. En *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*, editada por Félix Valdés García en el 2017, no aparece ni un solo texto de las dos autoras, mientras que de Aimé Césaire se publica un fragmento de su obra *Discurso sobre el colonialismo*

---

7 Ver <https://en.wikipedia.org/wiki/SuzanneC%C3%A9saire>. En el presente artículo, a partir de aquí, se utiliza "Césaire" como el apellido de Suzanne con el que firmó sus artículos. En recientes estudios se ha insistido en usar el apellido "Roussi-Césaire" para así romper con su invisibilización en términos de "esposa de...".



(“Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas”).<sup>8</sup>

Esta invisibilización sorprende por la importancia de la obra y el activismo político-cultural y literario de las dos mujeres escritoras-intelectuales-activistas en la formación del movimiento de la negritud a partir de los años veinte y treinta del siglo XX. Varias estudiosas y estudiosos han afirmado que dicha marginación e ignorancia se debían (deben) a la predominancia masculina en el campo intelectual francés/francófono y, con esto, la persistencia de estructuras machistas en el movimiento en formación de la negritud (ver más recientemente Bertin-Elisabeth, 2023, pp. 405-406; Yaksic, 2023, pp. 425-426; Curtius, 2020a, pp. 16-17; Sharpley-Whiting, 2002, pp. 19, 20; Boni, 2020, pp. 1-6; Célestine, 2022, pp. 59-60). En relación con Suzanne Césaire, Tracey Denean Sharpley-Whiting (2002, p. 19) sostiene lo siguiente:

Although not totally written out of Negritude history, Suzanne Roussy-Césaire’s intellectual legacy has suffered the fate of many talented women married to prominent men—marginalization. ...

Domestic duties, fiercely independent critical thinking, ethereal beauty, and a famous husband all combined to eclipse Suzanne Césaire’s literary career. Her philosophical acumen, demonstrated in essays such as “Le Grand camouflage,” “Misère d’une poésie,” and “Malaise d’une civilization,” has been dwarfed

---

8 En la antología de Valdés García solamente hay dos ponencias transcritas de autoras: Sylvia Winter, Jamaica (de 1992), y Alissa Trott, Guayana-Canadá (de 2007). En ambos libros tampoco están presentes las hermanas de Jane Nardal, quienes jugaron un papel importante en los movimientos de concientización afrocaribeña a partir de los años veinte del siglo XX (ver más abajo). Ver la crítica de esta invisibilización en Sharpley-Whiting (2002, pp. 12-13, 14, 16-17, 23).

in critical literature on Negritude by preoccupations  
with Aimé Césaire's artistry.<sup>9</sup>

Es reciente, en particular a partir de inicios de este siglo, el surgimiento de varios estudios sobre algunas escritoras, intelectuales y gestoras culturales, especialmente del Caribe francófono y anglófono. Muchos de estos estudios han sido realizados en universidades de Estados Unidos por mujeres académicas y militantes de las comunidades de *black Americans*.<sup>10</sup> Se está formando todo un campo

---

9 "Aunque no está totalmente eliminado de la historia de negritud, el legado intelectual de Suzanne Roussy-Césaire ha sufrido el destino de muchas mujeres talentosas casadas con hombres destacados –la marginación... Los deberes domésticos, el pensamiento crítico ferozmente independiente, la belleza etérea y un esposo famoso se combinaron para eclipsar la carrera literaria de Suzanne Césaire. Su perspicacia filosófica, demostrada en ensayos como 'Le Grand camouflage', 'Misère d'une poésie' y 'Malaise d'une civilisation' han quedado eclipsados en la literatura crítica sobre la Negritud por las preocupaciones con el arte de Aimé Césaire" (trad. W.M.).

En muchos estudios sobre Suzanne Césaire está omnipresente su "sexualización" como mujer y madre (ver Curtius, 2020a, especialmente cap. 2, pp. 161-224). Sharpley-Whiting (2002, p. 19) cita a Maryse Condé (1998, p. 62): "Suzanne Césaire is at the same time a myth and an enigma. We know very little about her... André Breton, the Surrealist poet, praised her beauty, and in the preface to *Return to My Native Land* by Aimé Césaire he writes: 'Suzanne Césaire, belle comme la flamme du punch' [Suzanne Césaire, as lovely as the fire of rum punch]. Michel Leiris, the French anthropologist who spent several years in Martinique, complained of her aggressiveness in putting forward Communist-oriented ideas and did not believe that it went well with her duties as the mother of five children. More recently, in his critical work *Aimé Césaire: Un homme à la recherche d'une patrie*, Zairean Georges Ngal dismissed her with the stroke of a pen and declared that all her ideas were taken from her illustrious husband." No es el propósito del presente estudio profundizar en estos aspectos, sino hacer visible el pensamiento de las dos mujeres.

10 Ver también el artículo de María Yaksic en el presente libro. En mi pesquisa bibliográfica, he tenido acceso a más de treinta trabajos publicados entre 1999 y 2023: Bertin Elisabeth (2021 y 2023), Boittin (2005, 2010), Boni (2014, 2020), Célestine (2022), Césaire (ed. Maximin, 2009), Césaire (ed. Maximin, 2012), Charles (2013), Curtius (2014, 2016, 2017, 2020a, 2020b), Dalleo (2020), Dualé (2014), Edwards (2019), Elche Verry (2012), El Haddouti (2013),

de estudio, que ya cuenta con un significativo número de trabajos que va creciendo paulatinamente. Entre las publicaciones más recientes y abarcadoras se encuentran el artículo de Cécile Bertin-Elisabeth (2021 y 2023) acerca de las hermanas Nardal, el libro de Anny-Dominique Curtius (2020a) sobre la vida y la obra de Suzanne Césaire (desde la perspectiva de la ecocrítica feminista poscolonial), el libro de Katerina González Seligmann (2021) con capítulos sobre *Tropiques* y el libro de Michal Obszynski (2016) con referencia a *Tropiques*.

Paralelamente a estos trabajos académicos, en años recientes, las hermanas Nardal y Suzanne Césaire también han recibido una creciente atención en el espacio público cultural en la forma de reconocimientos y homenajes, películas/documentales, exposiciones, debates, conferencias, ficción literaria e histórica, así como en la poesía, tanto en Francia como en Martinica.

En *Portraits de France* (2021), publicación del Ministère de la Transition écologique et de la Cohésion de territoires / Ministère de la Transition énergétique de Francia que ya fue mencionada, hay entradas sobre Jane y Paulette Nardal, pero no sobre Suzanne Césaire. Con base en esta publicación, el Musée de l'Homme en París presentó la exposición con el mismo título del 1 de diciembre del 2021 al 14 de febrero del 2022. En agosto del 2019, la ciudad de París rindió homenaje a Paulette y Jane Nardal, bautizando una alameda en el XIV<sup>e</sup> arrondissement con sus nombres y apellidos. También, una calle lleva sus nombres en Clamart, sitio del salón literario mencionado arriba.

---

Elnaiem (2020), González Seligmann (2021), Grollemund (2018), Joseph-Gabriel (2019), Lewis (1999), Mencé-Caster (2020), Moïse (2021), Mora (2022), Musil Church (2007, 2013), Noël (2020), Obszynski (2016), Rabbitt (2006, 2021), Sharpley-Whiting (2000, 2002), Smith Jr. (2001), Sweeney (2004) y Yaksic (2022, 2023).

En Martinica y Francia se organizaron homenajes, exposiciones, debates, conferencias, entre otros a partir del 2011 y especialmente en el 2015 y el 2016, a cien años del nacimiento de Suzanne Césaire (1915) y cincuenta años de su muerte (1966), siendo una de las organizadoras la Union de Femmes de Martinique. En 2020, la Collectivité Territoriale de Martinique llevó a cabo un homenaje a las hermanas Nardal con la participación de Catherine Marceline, presidenta de la Association Paulette Nardal au Panthéon y autora de una biografía sobre la nieta de Paulette Nardal, Christiane Eda-Pierre (2019), hija de la tercera de las hermanas Nardal, Alice. Tanto en Martinica como en Francia se produjeron varias películas/documentales sobre Suzanne Césaire o en los que se hace referencia a ella: *Aimé Césaire. Une parole pour le XXI<sup>e</sup> siècle* (1994, 156 min., Martinica); *Hommage à Suzanne Roussi-Césaire*, dir. Arlette Pacquit (ATV 2004, 30 min., Martinica); *La parole d’Aimé Césaire, “belle comme l’oxygène naissant”*, dir. Jean François Gonzalez (CRDP 2013, 104 min., Francia); y *Suzanne Roussi Césaire, une femme sur tous les fronts 1915-2015*, dir. Huguette Bellemare et al. (2015, 44:50 min).

También hay que mencionar la presencia de y las referencias a Suzanne Césaire en la poesía, por ejemplo, dentro de las obras de Michel Leiris, André Breton, René Étiemble, Ernest Pépin, Jean Morisset e Ina Césaire; en la ficción literaria, por ejemplo, en las novelas *L’Isolé Soleil* (1981), *Soufrières* (1981) de Daniel Maximin y *Le ruban de la fille du pape* (2008) de Patrice Louis; y en trabajos historiográficos como “De grands poètes noirs: Breton rencontre les Césaire” (1995) de Ronnie Scharfmann y *Race, Gender, and Comparative Black Modernism* (2008)

de Jennifer Wilks.<sup>11</sup> Estos trabajos y actividades han contribuido a romper el silencio que se impuso sobre dichas mujeres durante varias décadas, así como a rescatar su papel en los procesos de “autoconcientización” de las poblaciones afroamericanas, afrocaribeñas y afrolatinoamericanas, especialmente en el movimiento de la negritud.

### **Una historia intelectual femenina camuflada**

Hasta ahora, los estudios, las producciones documentales y artísticas y las actividades de homenaje han estado centrados en la labor de las mujeres en revistas y redes culturales y como “gestoras culturales”, con pocas excepciones.<sup>12</sup> Según escribe María Yaksic, es una actividad intelectual que se desarrolla “en la cultura impresa del internacionalismo negro del periodo de entreguerras”, período en que París “se convirtió en el lugar de fuerte asociatividad arraigada en la solidaridad racial cuyo horizonte despliega un ideario civilizatorio y emancipatorio” (Yaksic en su artículo en el presente libro, pp. 225-264). Los trabajos han resaltado tanto la labor literario-cultural-política de esas mujeres en los

---

11 Ver más detalles en *Portraits de France* (2021), Bertin-Elisabeth (2021, p. 8), Curtius (2020a, pp. 78-85, 106-139, 161-224), <https://www.musee-delhomme.fr/fr/portraits-de-france> y <https://www.youtube.com/watch?v=mFoSvFsM4ts>.

12 Los trabajos de Sharpley-Whiting (2002) y Curtius (2014, 2016, 2017, 2020a, 2020b) son los que especialmente se ocupan de la contribución conceptual de estas mujeres en el naciente movimiento de la negritud; ver el artículo de Yaksic en el presente libro. Entre los estudios más recientes que rescatan y analizan las múltiples redes culturales y editoriales transcaribeñas y transatlánticas se encuentran los trabajos de María Yaksic (2022), sobre el papel de Paulette Nardal en las revistas antillanas en los años treinta y cuarenta del siglo XX, y de Thomas Rothe (2020), acerca de la traducción en revistas literarias del Caribe hispanohablante y el Caribe anglófono de la primera mitad del siglo XX.

círculos y los salones culturales e intelectuales como la de Paulette y Jane Nardal en Clamart,<sup>13</sup> incluyendo la edición, la escritura y la divulgación de varias revistas y periódicos que jugaron un papel fundacional en la formación del movimiento de la negritud y que fueron publicados en París y Martinica, lo que también contribuyó con una asociatividad negra entre estos dos espacios. En particular, se destaca la actividad de Paulette y Jane Nardal en *La Dépêche Africaine. Grand organe républicain indépendant de correspondance entre les Noirs : et d'études des questions politiques et économiques coloniales*, publicada entre 1928 y 1956, y *La Revue du Monde Noir / The Review of the Black World*, editada entre 1931 y 1932 (en seis números), ambas en París, y de Suzanne Césaire en *L'Étudiant noir. Journal mensuel de l'association des étudiants martiniquais en France*, emitida en París en 1935 (en dos números), y *Tropiques. Revue culturelle*, publicada en Martinica entre 1941 y 1945 (no. 1 – no. 13/14) (para información más amplia sobre estas actividades, ver Satineau, s.f.; Bertin-Elisabeth, 2021; Curtius, 2020; González Seligmann, 2021; Mora, 2022; Obszynski, 2016; Sharpley-Whiting, 2002; Yaksic, 2022; así como el artículo de Yaksic en el presente libro).

---

13 Sharpley-Whiting (2002, p. 52; ver pp. 53-55) pinta una imagen de las reuniones en el salón de Clamart: "On the eve of all this cultural activity in Paris, the Sunday salón at 7 rue Hébert in Clamart, a suburb of the capital, began. Its hosts were Andrée, Jane, and Paulette Nardal. Drinking *thé à l'anglaise* and speaking French and English, the hosts and their guests danced; discussed interracial and colonial problems, racist injustices, and current events; examined the precarious position of men and women of color in the metropolis; and, ironically, reveled in the attention to things and persons black generated by the Colonial Exposition." Ver también Boni (2020, pp. 6-7).

**Figura 3**

*La Dépêche Africaine. Grand organe républicain indépendant de correspondance entre les Noirs : et d'études des questions politiques et économiques coloniales*

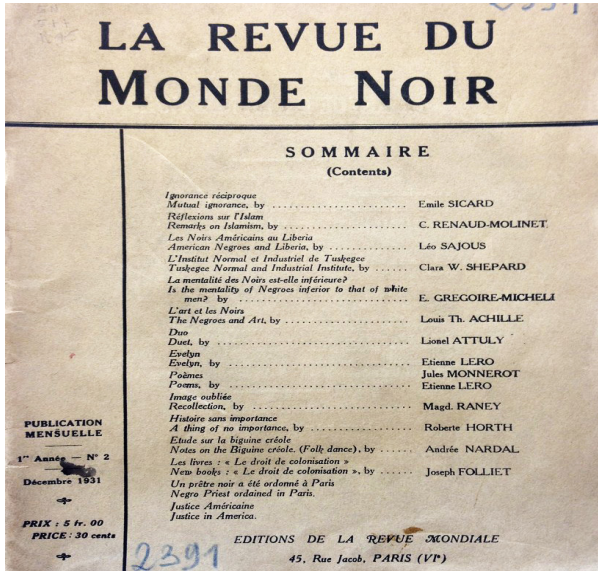


Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France

Fuente: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Figura 4

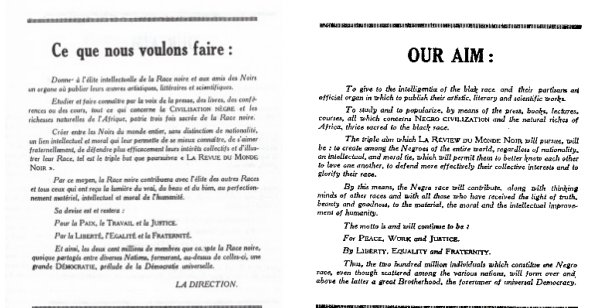
La Revue du Monde Noir / The Review of the Black World



Fuente: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Figura 5

Imágenes del primer número de La Revue du Monde Noir / The Review of the Black World

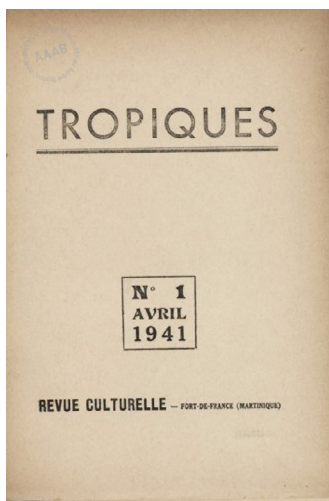


Fuente: gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.



Figura 6

*L'Étudiant noir*. Journal mensuel de l'association des étudiants martiniquais en France Tropiques. Revue culturelle



Fuente: Bibliothèque nationale de France y Atelier André Breton <https://www.andre-breton.fr/en/work/56600101001383>.

En referencia a algunos estudios de Maryse Condé, Guy Cabort Masson y René Ménil sobre Suzanne Césaire, Anny-Dominique Curtius (ver 2020a, p. 71) ha sostenido que no analizan de manera profunda sus ensayos para medir y entender la especificidad de su contribución a lo que Cabort Masson llama “le message-manifeste-programme de la première révolution culturelle martiniquaise”/el “mensaje-manifiesto-programa de la primera revolución cultural martiniqueña” (Cabort Masson, 1998, p. 186; trad. W.M.). De hecho, la gran mayoría de los estudios hasta ahora publicados acerca de las hermanas Nardal y Suzanne Césaire se han concentrado en rescatar y hacer visibles sus actividades de comunicación, edición, intercambio y creación de redes

desde una perspectiva de la historia de los intelectuales (en términos de François Dosse) —aquí *las* intelectuales—, así como analizar los aspectos de género que explican acertadamente su olvido e invisibilización por un machismo también persistente en los movimientos de afrocaribeños y en el campo intelectual francés como *terrain* exclusivo (campo cultural en términos de Pierre Bourdieu) de los hombres. Con razón, Cécile Bertin-Elisabeth (2021) pregunta de manera polémica si la acción de las hermanas Nardal no solamente fue pionera en la movilización del mundo negro entre el Harlem Renaissance y la negritud, sino también central desde un punto de vista conceptual, interrogación en la que se puede incluir la obra de Suzanne Césaire.

A partir de lo anterior, se plantea el reto de analizar y entender la importancia y la particularidad del pensamiento de estas dos intelectuales sobre el *pan-noirisme*, el internacionalismo negro y la negritud, desde un enfoque de historia intelectual como historia conceptual o de los conceptos (en términos de Reinhart Koselleck), con especial interés en la influencia, la presencia y la repercusión intertextual de, con y en las obras de otros pensadores y otras pensadoras transcaribeños. En particular, me interesa analizar y comprender dónde se posicionan dichas intelectuales-pensadoras-escritoras en el marco de los cuatro momentos de los “movimientos negros” a lo largo del siglo XX que identifiqué: primer momento, *Blackness* y *Back to Africa* (asociado con el Harlem Renaissance y el movimiento de Marcus Garvey); segundo momento, *négritude* y *retour* – al Caribe (tradicionalmente relacionado con Aimé Césaire); tercer momento, *éloge de la créolité* (vinculado con el ensayo manifiesto homónimo de Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant); y cuarto momento, de la *créolité* a la *créolisation* (en especial, referido a la obra de Édouard Glissant).<sup>14</sup>

---

14 Ver las siguientes videoconferencias del autor en el marco del Proyecto ConnecCaribbean: International Lecture, Leibniz Universität Hannover;

En los apartados que siguen se intenta encontrar respuestas a estas inquietudes a través del análisis de los ensayos publicados por las dos autoras. Respecto al caso de Jane Nardal, se trata de los dos ensayos: “Internationalisme noir” publicado en *La Dépêche Africaine* del 15 de febrero de 1928, p. 5, y “Pantins exotiques” publicado en *La Dépêche Africaine* del 15 de octubre de 1928, p. 2. Versiones en inglés traducidas por T. Denean Sharpley-Whiting y Georges Van Den Abbeele fueron publicadas en el libro *Negritude Women* de Tracey Denean Sharpley-Whiting (2002): “Black Internationalism” (pp. 105-107) y “Exotic Puppets” (pp. 108-113). En 2023 se publicaron traducciones realizadas por María Yaksic y Claudio Gaete Briones de “Internacionalisme noir” en la *Revista de Humanidades: “Internacionalismo negro”* (Nardal, 2023a, pp. 381-384)<sup>15</sup> y de “Pantins exotiques” en la revista *Perspectivas Afro: “Marionetas exóticas”* (Nardal, 2023b, pp. 429-432).<sup>16</sup>

---

January 28, 2021: “The Caribbean and Africa. New perspectives on blackness and afrodesscendance” <https://www.youtube.com/watch?v=fffCzotVjPg&list=PLZ5yQVwIPBxP5NqHQvxGq2eaeGAT43Q&index=7> y Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica, 25 de junio del 2021: “El Caribe y África. Nuevas perspectivas sobre blackness/negritud/negritudes y afrodesscendencia” <https://www.youtube.com/watch?v=6nxuRrUPNp0&list=PLZ5yQVwIPBwWedaleXVb gp62cA4-xA&index=8>. Hay que resaltar que estos “momentos” —aunque se refieren inicialmente a ciertos espacios temporales en el siglo XX (los años veinte, los años treinta y cuarenta, los años ochenta y los años ochenta y noventa, de manera respectiva)— no tienen que ser entendidos como una periodización tajante, más bien, se traslapan y se entrecruzan en el transcurso del siglo XX e incluso hasta en la actualidad. Es más pertinente comprenderlos como enfoques y tendencias diferentes en los discursos y los movimientos afroamericanos-caribeños.

- 15 En esa edición de la revista (pp. 385-397) se publicó también la traducción al español del ensayo “El despertar de la conciencia racial” / “Éveil de la conscience de race” / “Awakening of Race Consciousness” de Paulette Nardal en la traducción de María Yaksic y Claudio Gaete Briones.
- 16 En el mismo número de la revista (pp. 433-434) se publicó la traducción al español del relato “En exil” / “En el exilio” de Paulette Nardal, realizada por María Yaksic y Claudio Gaete Briones. Ver el artículo sobre la labor de

La obra ensayística de Suzanne Césaire consiste en los siguientes textos, todos publicados en la revista *Tropiques*: “Leo Frobenius et le problème des civilisations” (no. 1, abril 1941), “Alain et l’esthétique” (no. 2, julio 1941), “André Breton poète...” (no. 3, octubre 1941), “Misère d’une poésie John-Antoine Nau” (no. 4, enero 1942), “Malaise d’une civilisation” (no. 5, abril 1942), “1943 : le surréalisme et nous” (no. 8-9, octubre 1943), “Le grand camouflage” (no. 13-14, septiembre 1945). Dichos textos fueron republicados en el libro *Le grand camouflage*, editado por Daniel Maximin (Césaire, 2009, pp. 29-94). Las traducciones al inglés de estos ensayos realizadas por Keith L. Walker se encuentran en la versión inglesa del libro *The Great Camouflage*: “Leo Frobenius and the Problem of Civilizations” (Césaire, 2012, pp. 3-10), “Alain and Esthetics” (pp. 11-18), “André Breton, Poet” (pp. 19-24.), “Poetic Destitution” (pp. 25-27), “The Malaise of a Civilization” (pp. 28-33), “1943. Surrealism and Us” (pp. 34-38) y “The Great Camouflage” (pp. 39-46). Otras traducciones de los dos ensayos, “The Malaise of Civilization” y “The Great Camouflage”, realizadas por T. Denean Sharpley-Whiting y Georges Van Den Abbeele, están en Sharpley-Whiting (2002, pp. 130-134 y 135-140). Según el conocimiento del autor, hasta el momento, no existen traducciones al español publicadas de los ensayos de Suzanne Césaire.

### ***Pan-noirisme, internacionalismo negro y negritud: Jane Nardal***

El artículo “Internationalisme noir” de Jane Nardal, publicado en *La Dépêche Africaine* del 15 de febrero de 1928, puede ser comprendido como uno de los textos precursores y fundacionales del movimiento de la negritud, que comenzó a formarse

---

las hermanas Nardal en *La Dépêche Africaine* de María Yaksic en la misma revista (2023, pp. 425-428) y el artículo de María Yaksic en el presente libro.

a partir de los años treinta. Es particularmente importante porque, entre otros aspectos, muestra un pensamiento en movimiento, las diferentes influencias iniciales y el desarrollo de nuevas ideas sobre la raza y el alma negras; las relaciones entre afroamericanos, afrolatinos y el Caribe; y las comunidades negras en Francia entre asimilación y resistencia.

Desde el primer párrafo del texto, la autora sostiene: “Des noirs de toutes origines, de nationalités, de mœurs, de religions différentes sentent vaguement qu’ils appartiennent malgré tout à une seule et même race” (Nardal, 1928b, p. 5).<sup>17</sup> Nardal critica la tradicional división de las poblaciones negras entre los asimilados, que miran con arrogancia a los no asimilados, y las poblaciones negras que nunca salieron de África y que desprecian a las que pasaron por la trata y la esclavitud. Además, ella hace referencia a la emergencia de un arte negro después de la Primera Guerra Mundial, tanto en Estados Unidos —en obvia alusión al movimiento de Harlem Renaissance— como en Europa, especialmente Francia, en el marco de las tendencias artísticas que “descubrieron” lo exótico negro como una posible alternativa al agotamiento de las culturas europeas. Nardal también evoca un *pan-noirisme* cultural, que se expresa en una literatura y escultura absolutamente originales en África, así como en la poesía y las canciones sublimes en América (es decir, Estados Unidos): los “spirituals”, compuestas y cantadas por esclavos negros y sus descendientes.

Este *pan-noirisme* cultural y artístico desemboca en un pan-negrismo político, que aboga por un *back to the roots*, el regreso y la unificación de la raza negra en África:

---

17 “Los negros de todos los orígenes, de nacionalidades, de costumbres, de religiones distintas, sienten vagamente que, a pesar de todo, pertenecen a una sola y misma raza” (Nardal, 2023a, p. 381). De aquí en adelante se cita el texto traducido, presentado y comentado por María Yaksic y Claudio Gaete Briones, publicado en la *Revista de Humanidades* (Nardal, 2023a, pp. 381-384; ver Yaksic y Gaete Briones, 2023, pp. 375-380).

Dorénavant, il y aurait quelque intérêt, quelque originalité, quelque fierté à être nègre, à se retourner vers l’Afrique, berceau des nègres, à se souvenir d’une commune origine. Le nègre aurait peut-être à faire sa partie dans le concert des races où jusqu’à présent, faible et intimidé. Il se taisait. (Nardal, 1928b, p. 5)<sup>18</sup>

Nardal ve en el hecho de que la juventud negra comienza a estudiar “el espíritu de su raza, el pasado de su raza” (p. 383) para entender y vincularse con esta historia dolorosa la mayor prueba de que existe una raza negra, un alma de la raza en camino a la madurez. Es evidente que dicho posicionamiento estuvo bastante influenciado por el pensamiento y el movimiento de Marcus Garvey, lo que puede explicarse por la familiaridad de Jane Nardal con los movimientos afroamericanos de los años veinte del siglo XX a través del intercambio con su hermana Paulette, quien estudió literatura anglófona en la Sorbona y se graduó con un trabajo sobre la escritora y abolicionista estadounidense Harriet Beecher Stowe.<sup>19</sup> En este sentido, el punto de partida del pensamiento de Jane Nardal se encontró fuertemente configurado por lo que he llamado el “primer momento” de los “movimientos negros” del siglo veinte (ver arriba).

Sin embargo, su pensamiento no se reduce ni se limita a este posicionamiento, más bien, en el mismo texto expresa

---

18 “De ahora en adelante habría algún interés, alguna originalidad, algún orgullo en ser negro, en volverse hacia África, cuna de los negros, y recordar un origen común. El negro tendría tal vez que hacer su parte en el concierto de las razas donde hasta ahora, débil e intimidado, guardaba silencio” (Nardal, 2023a, p. 382).

19 Mora (2022, s.p.) hace referencia a esa afinidad especial de Jane Nardal a la cultura afroamericana, así como sostiene que las ideas sobre la cultura y la raza negras desarrolladas en el marco de la Harlem Renaissance y la Universal Negro Improvement Association (U.N.I.A.) de Marcus Garvey migraron a Francia a través de las hermanas Paulette y Jane Nardal.

reflexiones que van mucho más allá y rompen con el esencialismo racial que caracterizaba el pensamiento de Marcus Garvey. Nardal propone darle un nuevo sentido al concepto de internacionalismo negro, una resemantización que no se encierra en un concepto hermético de raza negra, sino que se abre a muy diversas influencias y entrecruzamientos. Por el papel pionero de dicha propuesta en el contexto de los años veinte e inicios de los treinta, se justifica citar el texto cuyo título es precisamente “L’internationalisme noir”:

Si le nègre veut être lui-même, affirmer sa personnalité, ne pas être la copie de tel ou tel type d’une autre race (ce qui lui vaut souvent mépris et railleries) il ne s’ensuit pourtant pas qu’il devienne résolument hostile á tout apport d’une autre race. Il lui faut, au contraire, profiter de l’expérience acquise, des richesses intellectuelles, par d’autres, mais pur mieux se connaître, et affirmer sa personnalité. Être Afro-Américain, être Afro-Latin, cela veut dire être un encouragement, un réconfort, un exemple pour les noirs d’Afrique en leur montrant que certains bienfaits de la civilisation blanche ne conduisent pas forcément à renier sa race. (Nardal, 1928b, p. 5)<sup>20</sup>

La autora ve esta tendencia naciente especialmente en los movimientos negros en América (es decir, Estados Unidos), que, según su criterio, fueron los pioneros en dicho camino

---

20 “Si el negro quiere ser él mismo, afirmar su personalidad, no ser más una copia de tal o cual tipo de raza (lo que a menudo le vale desprecio y escarnio), no se deduce por ello, sin embargo, que devenga hostil a toda contribución de otra raza. Al contrario, para conocerse mejor y reafirmar su personalidad debe beneficiarse de la experiencia adquirida por otros, de las riquezas intelectuales. Ser Afro-Americano, ser Afro-Latino significa ser un estímulo, un consuelo, un ejemplo para los negros de África, mostrándoles que ciertos beneficios de la civilización blanca no llevan necesariamente a renegar de su raza” (Nardal, 2023a, p. 382).

apenas pisado, creando nuevas ideas y palabras como “afroamericano”. Lo propone también para las poblaciones negras en contacto y convivencia con las culturas “latinas” e introduce para ellas el concepto de afrolatino: “A idées nouvelles, mots nouveaux, d’où la création significative des vocables: Afro-Américains, Afro-Latins” (Nardal, 1928b, p. 5).<sup>21</sup>

Según su criterio, las poblaciones negras que viven en países de cultura “latina” conviven con una “raza” menos hostil hacia los negros que la “anglosajona” (p. 383), de ahí que no rechaza por completo los procesos de asimilación; más bien, los entiende en términos de un entrecruzamiento que puede contribuir a la concientización de las poblaciones negras —he aquí una figura de pensamiento que después se desarrolla especialmente en el contexto latinoamericano, si se piensa en el concepto de transculturación del cubano Fernando Ortiz—. Sin embargo, cabe señalar que Nardal propone el concepto de afrolatino para las poblaciones negras que viven en Francia, no para las poblaciones afrolatinoamericanas. El atraso en el camino de concientización y empoderamiento que se da, según su criterio, en las poblaciones afrolatinas así definidas es “la louange du pays qui a su si bien se les attacher, les assimiler” (Nardal, 1928b, p.5).<sup>22</sup> A pesar de que con esto la lealtad de las poblaciones negras se reafirma, ella sostiene:

[L]’amour du pays latin, pays d’adoption, celui de l’Afrique, le pays de leurs ancêtres, ne sont pas incompatibles. L’esprit nègre, si souple, si capable

---

21 “A nuevas ideas, nuevas palabras, de ahí la significativa creación de los términos Afro-Americano, Afro-Latino” (Nardal, 2023a, p. 382). Ver Boni (2020, pp. 3-4). Sharpley-Whiting (ver 2002, pp. 18, 37, 40 y 41) le atribuye a Jane Nardal haber creado el neologismo “afro-latino”.

22 “No son sino un crédito al país que entendió tan bien cómo vincularlos y assimilarlos” (Nardal, 2023a, p. 383).



d'assimilation, si subtil, surmontera aisément cette apparente difficulté. (Nardal, 1928, p. 5)<sup>23</sup>

No obstante, estos procesos de intercambio, influencia mutua y entrecruzamiento requieren un trabajo arduo para escaparse de otro peligro de apropiación y reafirmación de los prejuicios y la supremacía blancos. En su artículo “Pantins exotiques”, publicado en *La Dépêche Africaine* del 15 de octubre de 1928, es decir, más de medio año después de “Internationalisme noir”, Jane Nardal escribe lo siguiente:

De la puissance d'évocation de certains mots, le créole qui a séjourné en France peut facilement se rendre compte. Vient-on à savoir ou à s'apercevoir que vous êtes “exotique”, vous suscitez un vif intérêt, des questions saugrenues, les rêves et les regrets de ceux qui n'ont jamais voyagé : “Ah! les Isles d'or! les pays merveilleux! aux heureux, aux naïfs, aux insouciantes habitants!”. En vain, vous-efforcerez-vous de détruire maintes légendes l'on ne vous croira guère : si bien que vous vous reprocher d'essayer de détruire des illusions profondément ancrées dans l'esprit français et tombées de la littérature dans le domaine public. (Nardal, 1928a, p. 2)<sup>24</sup>

---

23 “El amor por el país latino, país adoptivo, y el amor por África, país de sus ancestros, no son incompatibles. El espíritu negro, tan versátil, tan capaz de asimilación, tan perspicaz, superará fácilmente esta aparente dificultad” (Nardal, 2023a, p. 383).

24 “El creol que ha residido en Francia puede darse cuenta fácilmente de la potencia evocativa que poseen ciertas palabras. Allí te enteras o percibes que eres ‘exótico’, despiertas un vivo interés, preguntas absurdas, los sueños y pesares de aquellos que nunca han viajado: ¡Ah! ¡Las islas doradas! ¡Los países maravillosos! ¡Con sus felices, ingenuos, despreocupados habitantes!. En vano te esforzarás por destruir muchas leyendas, no te creerán, aunque te reproches por intentar dismantelar esas ilusiones profundamente arraigadas en el espíritu francés y caídas desde la literatura a la esfera pública” (Nardal, 2023b, p. 429). De aquí en adelante se cita la traducción al español de

Con esto Jane Nardal se posiciona —como escribe María Yaksic en su artículo en este libro a partir de Boittin (2010)— frente a la “negrofilia” que caracterizó tanto la cultura de masas (manifestada en el éxito de la cantante y bailarina afroamericana Josephine Baker en los *music-halls* y teatros en la Francia, especialmente en París, de entreguerras —las *années folles*—) como al ambiente artístico del primitivismo, así como el exotismo literario francés; una “exotización” que, a pesar de las buenas intenciones, encerró a las poblaciones negras otra vez en una otredad naturalizada y animalizada (ver Nardal, 2023b, p. 432; Sharpley-Whiting, 2002, pp. 17-18, 51; Boni, 2020, pp. 2-3; Boittin, 2005, 2010, pp. 11-12; ver también el artículo de Yakisc en el presente libro).

Al final de “Pantins exotiques”, Jane Nardal reclama —criticando una novela y un artículo publicado en la revista *Candide* del escritor francés Paul Morand, influenciado por las ideas racistas de Joseph Arthur de Gobineau— una nueva representación de lo negro en la literatura como un elemento fundamental para su inclusión en la humanidad:

“Avant 1914, écrit Paul Morand, un noir c’était quelque chose de risible et d’exotique”. Maintenant du point de vue de la plastique, ce qui est déjà beaucoup, il a partie gagnée : L’Européen l’admire ainsi qu’un bel animal dont il a, comme la danseuse Congo (alias Joséphine Baker) la souplesse, la joie, “l’élan vital immédiatement transmissible” (p. 81)... Nous attendrons... que quelque Européen attribue au nègre “littéraire” quelques qualités plus intérieures à moins que n’existe déjà quelque part une peinture

---

María Yaksic y Claudio Gaete Briones en la revista *PerspectivasAfro* (Nardal, 2023b, pp. 429-432).

du nègre “vu du dedans” et qui le fasse rentrer dans la communion des humains. (Nardal, 1928a, p. 2)<sup>25</sup>

En resumen, mediante sus dos textos, Jane Nardal deja atrás el concepto cerrado y esencialista de raza que caracterizó los tempranos movimientos negros en el siglo XX, especialmente el garveyismo, e introduce reflexiones que pueden ser entendidas como precursoras de lo que he identificado como el “tercer momento”, asociado al elogio de la creolidad como una mezcla de muy diferentes culturas, el cual fue propagado por los martiniqueses Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant (ver arriba).

### ***Pan-noirisme, internacionalismo negro y negritud: Suzanne Césaire***

En los siete ensayos que publicó Suzanne Césaire en la revista *Tropiques*, entre 1941 y 1945, se refleja el papel fundamental y fundacional que jugó dicha autora en este proyecto llevado a cabo junto con su entonces esposo Aimé Césaire.<sup>26</sup> A su vez, Suzanne Césaire fue aún más allá en sus reflexiones sobre la concientización de las poblaciones negras del Caribe; las relaciones entre el Caribe, Francia/Europa y África; la problemática asimilación-desarrollo de una identidad propia; y el papel de la literatura y las artes

---

25 “‘Antes de 1914’, escribe Paul Morand, ‘un negro era algo risible y exótico’. Hoy desde el punto de vista de la plasticidad, lo que ya es mucho, ganó la delantera. El europeo lo admira en el mismo sentido que a un bello animal con el que comparte, como la bailarina Congo (alias Joséphine Baker), la agilidad, la alegría y ‘la energía vital inmediatamente transmisible’ (p. 81). ... esperamos que algunos europeos le atribuyan al negro ‘literario’ algunas cualidades más internas, a menos que ya exista en alguna parte una pintura del negro ‘visto desde adentro’, que le permita volver a la comunidad humana” (Nardal, 2023b, p. 432). Ver el artículo de Maríá Yaksic en el presente libro.

26 Sobre la relevancia de su papel en el proyecto de *Tropiques*, ver especialmente Curtius (2020, p. 38).

dentro de este proceso, en interrelación con las tendencias artísticas en la Europa, especialmente Francia, del momento; entre otras reflexiones.

En el último de los siete artículos publicado en 1945 en *Tropiques*, “Le grand camouflage” —uno de los más relevantes para entender el pensamiento de Suzanne Césaire—,<sup>27</sup> la autora se refiere a la presencia africana —“c’est l’Afrique elle-même ... par-delà l’Atlantique” (“es la misma África donde, más allá del Atlántico”) (Césaire, 2009d, p. 93; trad. W.M.)— en las poblaciones negras del Caribe:

Leur cri clame à voix rauque et large que l’Afrique est là présente, qu’elle attend, immensément vierge malgré la colonisation, houleuse, dévoreuse de blancs. Et sur ses visages constamment baignés des effluves marins proches des îles, sur ces terres limitées, petites, entourées d’eau comme de grands fossés infranchissables, passe le vent énorme venu d’un continent. Antilles-Afrique, grâce aux tambours, la nostalgie des espaces terrestres vit dans ces cœurs d’insulaires. Qui comblera cette nostalgie? (Césaire, 2009d, p. 93)<sup>28</sup>

Al mismo tiempo, Suzanne Césaire deja muy claro que no piensa la búsqueda y el rescate de la cultura y la historia propias de las comunidades negras del Caribe en términos de un *back to the roots*, un retorno a África, como ya escribió

---

27 Acerca del contexto de la escritura del ensayo, ver Curtius (2020, pp. 58-60).

28 “Su grito proclama con voz ronca y ancha que África está allí, esperando, inmensamente virgen a pesar de la colonización, tormentosa, devoradora de blancos. Y sobre sus rostros constantemente bañados por las fragancias marinas de las islas, sobre estas pequeñas y limitadas tierras, rodeadas de agua como grandes fosas infranqueables, pasa el enorme viento proveniente de un continente. Caribe-África, gracias a los tambores, la nostalgia de los espacios terrestres vive en el corazón de estos isleños. ¿Quién llenará esta nostalgia?” (Trad. W.M.).

en el ensayo “Malaise d’une civilisation”, publicado más de tres años antes (1942) —otro ensayo clave de su obra—: “Il ne s’agit point d’un retour en arrière, de la résurrection d’un passé africain que nous avons appris à connaître et à respecter” (Césaire, 2009f, p. 75).<sup>29</sup> Más bien, ella insiste en que es en el Caribe mismo, en el presente y con miras al futuro, que se configura el destino de las poblaciones negras:

Il s’agit, au contraire, d’une mobilisation de toute les forces vives mêlées sur cette terre où la race est le résultat du brassage le plus continu; il s’agit de prendre conscience du formidable amas d’énergies diverses que nous avons jusqu’ici enfermées en nous-mêmes. Nous devons maintenant les employer dans leur plénitude, sans déviation et sans falsification. Tant pis pour ceux qui nous croient des rêveurs. (Césaire, 2009f, p. 75)<sup>30</sup>

Según Suzanne Césaire, la realidad desconcertante es la situación del Caribe en la actualidad, en y sobre la que las poblaciones caribeñas actuarán: “Cette terre, la nôtre, ne peut être que ce que nous voulons qu’elle soit” (2009f, p. 75).<sup>31</sup>

Con esto, la autora no solamente reafirma, precisa e incluso agudiza un pensamiento que ya caracteriza el texto que ha sido canonizado como el documento fundacional de la negritud, *Cahiers d’un retour au pays natal* de Aimée Césaire,

---

29 “Esto no es una vuelta atrás, la resurrección de un pasado africano que hemos llegado a conocer y respetar” (trad.W.M.).

30 “Por el contrario, se trata de movilizar todas las fuerzas vivas entremezcladas en esta tierra donde la raza es el resultado del más continuo mestizaje; se trata de tomar conciencia del formidable cúmulo de energías diversas que hasta ahora hemos encerrado en nosotros mismos. Ahora debemos utilizarlas plenamente, sin desviaciones ni falsificaciones. Tanto peor para los que piensan que somos soñadores” (trad.W.M.).

31 “Esta tierra, la nuestra, solo puede ser lo que nosotros queremos que sea” (trad.W.M.).

elaborado en estrecha colaboración y congenialidad con su esposa y publicado en 1939. Curtius (2020, p. 227) habla de una “performance de co-escritura” (ver también pp. 230-236 y Boni, 2020, pp. 10-11). Suzanne Césaire también rompe con la idea de una identidad negra fija basada en una dependencia genealógica de África —el pasado— y se abre hacia identidades resultado de la mezcla (*brassage*) de energías diversas; ideas que, décadas más tarde, son elaboradas y profundizadas por Édouard Glissant en términos de identidades relacionales, no basadas en la genealogía (identidad raíz).

En el mismo ensayo, “Malaise d’une civilisation”, Suzanne Césaire sostiene que, hasta el momento, las poblaciones martiniquesas —y se puede entender también metonímicamente para las poblaciones caribeñas en general, por lo menos las de las excolonias francesas— han fracasado, porque han intentado vivir una vida que no les es propia, desconociendo su profunda naturaleza, un fenómeno de mentira colectiva, de *pseudomorphose*. El estado actual en las Antillas es el resultado de las consecuencias de este error: “Refoulement, souffrances, stérilité” (Césaire, 2009f, p. 72).<sup>32</sup> El martiniqués “evolucionado”, es decir, asimilado, no quiere reconocer que está solamente imitando; su situación actual le parece natural, espontánea, resultado de las aspiraciones más legítimas. Es sincero, verdaderamente no sabe que está imitando. Ignora su verdadera naturaleza, que, sin embargo, sí existe (ver Césaire, 2009f, p. 74).<sup>33</sup>

Según el criterio de la autora, esta situación no se explica por la rigidez del clima tropical, y aún menos por una supuesta inferioridad, sino por los siguientes factores: 1) las condiciones atroces de la trasplatación de la trata

---

32 “Represión, sufrimiento, esterilidad” (trad. W.M.).

33 Sobre la denominación “évolué”/evolucionado en el sistema de la administración colonial francesa, ver Curtius (2020, p. 332).

y la esclavitud de sus ancestros, las cuales fueron olvidadas demasiado rápido; 2) una sumisión indispensable a un sistema de “civilización”; y 3) finalmente, después de la abolición de la esclavitud, un malentendido colectivo de la propia naturaleza anclado en lo más profundo de la conciencia popular durante siglos de sufrimiento: la creencia en la superioridad de los colonizadores y su “estilo” de vida inalcanzable para las poblaciones colonizadas (Césaire, 2009f, p. 69; ver Sharpley-Whiting, 2002, pp. 93-95).

Para romper con esta tradición y con el estado actual en el que se encuentra el Caribe, las artes, particularmente la literatura, juegan un papel primordial. En el mismo artículo, “*Malaise d’une civilisation*”, Suzanne Césaire critica las representaciones tradicionales de lo caribeño en las artes y la literatura, así como se pregunta por qué en el pasado las artes han sido tan poco ansiosas de representar la expresión del yo colectivo caribeño, caracterizado por hallarse como un ser sufrido, sensible y, a veces, burlador (ver Césaire, 2009f, p. 67). En su texto “*Misère d’une poésie John-Antoine Nau*” publicado en 1942, donde critica la poesía de este escritor francés, la autora polemiza contra las representaciones literarias del Caribe, llenas de desmayos, matices, estilos, palabras, del alma, de azul, de oro y de rosas: “C’est gentil. C’est léché. De la littérature? Oui. Littérature de hamac. Littérature de sucre et de vanille. Tourisme littéraire. Guide bleu et CGT. Poésie, non pas” (Césaire, 2009g, p. 65).<sup>34</sup>

Suzanne Césaire sostiene que la verdadera poesía está en otra parte, lejos de las rimas, los lamentos, los vientos alisios, los loros, el hibisco, el franchipán y la buganvilla. Además, ella declara la muerte de esta literatura dulzona, almibarada:

---

34 “Es dulce. Está pulido. ¿Literatura? Sí. Literatura de hamaca. Literatura de azúcar y vainilla. Turismo literario. Guía azul y CGT. Poesía, no” (trad. W.M.).

Bambous, nous, décrétons la mort de la littérature doudou. Et zut à l'hibiscus, à la frangipane, aux bougainvilliers.

La poésie martiniquaise sera cannibale ou ne sera pas. (Césaire, 2009g, p. 66)<sup>35</sup>

La nueva literatura, las nuevas artes, que están emergiendo, escribe Suzanne Césaire en su ensayo “Alain et l'esthétique” (publicado en 1941), en el que se refiere al libro *Système des beaux-arts* (1920) del filósofo francés Alain (Émil Chartier), un manual canonizado de teoría estética en la tradición francesa, son la única vía actual de acceso a este otro mundo —casi medio siglo antes de que los martiniqueses Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau y Raphaël Confiant proclamaran, en su *Éloge de la créolité* (1988), la renovación literaria como un proyecto central en la búsqueda de una cultura y una identidad propias de la *créolité* caribeña—<sup>36</sup>. Dicho arte nuevo se opone a las concepciones estrechas y clásicas de los críticos oficiales: “À une nouvelle conscience du monde, à une nouvelle conscience de l'humain répond un jeu nouveau, splendide” (Césaire, 2009b, p. 53, ver 52).<sup>37</sup>

Este arte nuevo no se piensa como un proyecto hermético, cerrado ante las influencias de las culturas europeas, especialmente la francesa; más bien, se desarrolla en estrecha interrelación e intercambio con las tendencias literarias y artísticas de los años treinta y cuarenta, en particular, el surrealismo, para lo que la relación de Suzanne y Aimé

---

35 “Nosotras, las cañas, decretamos la muerte de las literaturas dulzonas. Adiós al hibisco, el franchipán, la buganvilla. La poesía martiniqueña será canibal o no será” (trad. W.M.).

36 Ver Curtius (2020, pp. 69-71) y, acerca de ciertos reduccionismos en el concepto de *créolité*, González Seligmann (2021, pp. 50-51 y 53), Ette (2008, pp. 335-338) y Mackenbach (2013, pp. 20-21).

37 “A una nueva conciencia del mundo, a una nueva conciencia de lo humano responde un nuevo y espléndido juego” (trad. W.M.).



Césaire con André Breton fue fundamental.<sup>38</sup> Tampoco es pensado en términos de un proyecto de asimilación cultural y artística. Lejos de copiar, imitar y transferir el surrealismo imponiéndolo a las realidades y las surrealidades del Caribe, Suzanne Césaire postula en “Le grand camouflage” que hay que atreverse a mostrar en el rostro de Francia la mancha antillana, ya que muchos franceses parecen decididos a no tolerar ninguna sombra sobre su cultura iluminada y brillante (ver Césaire, 2009d, p. 88).

La relación y la compenetración con el surrealismo resultan en una novedosa resemantización caribeña. El surrealismo “tropical” de Suzanne Césaire es transformado y dinamizado como una poética y una práctica de resistencia y libertad, tanto en términos actuales (la lucha contra el régimen Vichy colaboracionista con la Alemania nazi que gobernó Martinica entre junio de 1940 y junio de 1943) como en el sentido de una larga duración contra el sistema opresor y alienante del colonialismo. Dicha reinterpretación del surrealismo se realiza en la forma de una apropiación transformadora; en palabras de González Seligmann (ver 2021, pp. 39-40), la revista *Tropiques* y Suzanne Césaire, aunque bastante influenciados por el surrealismo bretoniano, se desviaron de este extensamente y se nutrieron de muy diversas fuentes, la mayoría presurrealista, para construir una poética situada en el Caribe. Traduciendo y trasladando un pasaje central de primer manifiesto del surrealismo de 1924, así Gremels (ver 2022, pp. 178-179 y 176-177), que postula una realidad integral en la que están dirimidos los estados contradictorios de lo onírico y lo real, la visión holística de Suzanne Césaire proclama la superación de los antagonismos blanco-negro, europeo-africano y “civilizado”-“salvaje”,

---

38 Sobre la relación de Suzanne y Aimé Césaire con André Breton, ver Curtius (2020, pp. 42-444), Sharpley-Whiting (2002, pp. 19-20) y Boni (2020, p. 11).

insistiendo en la dinámica transcultural del Caribe (ver Sharpley-Whiting, 2002, pp. 82-83).

En su artículo “1943: le surréalisme et nous”, publicado en 1943, Suzanne Césaire escribe, citando a André Breton, que la causa surrealista es la causa misma de la libertad, tanto en el arte como en la vida. Sin embargo, reivindicar dicha libertad solamente en abstracto o celebrarla en términos convencionales sería servirle mal a la causa de la libertad (ver Césaire, 2009a, p. 78). Su comprensión del surrealismo tiene una dimensión muy práctica y de intervención en las realidades de la actualidad martiniquesa/caribeña del momento, en contra de la represión fascista:

Mais, lorsqu'en 1943 la liberté elle-même se trouve menacée dans le monde entier, le surréalisme qui n'a pas cessé un seul instant de se tenir au service de la plus grande émancipation de l'homme, se veut résumé tout entier en ce seul mot magique : liberté. (Césaire, 2009a, p. 78)<sup>39</sup>

Al mismo tiempo, Suzanne Césaire interpreta el surrealismo como un proyecto cultural-artístico de la búsqueda de “nosotros mismos”, del ser humano antillano:

Et maintenant, un retour sur nous-mêmes.

On sait où nous en sommes ici, à la Martinique. Notre tâche d'homme, la flèche de l'histoire nous l'indiquait vertigineusement : une société tarée en ses origines par le crime, appuyée en son présent sur l'injustice et l'hypocrisie, rendue par la mauvaise conscience peureuse de son devenir, doit moralement,

---

39 “Pero cuando, en 1943, la libertad misma se vio amenazada en todo el mundo, el surrealismo, que no había dejado ni un solo momento de estar al servicio de la mayor emancipación del hombre, quiso resumirse enteramente en esta única palabra mágica: libertad” (trad. W.M.).

historiquement, nécessairement disparaître. Et parmi les puissantes machines de guerre que le monde moderne met à notre disposition “leddites et cheddites” notre audace a choisi le surréalisme qui lui offre actuellement les chances les plus sûres de succès. (Césaire, 2009a, pp. 81-82)<sup>40</sup>

Este encuentro se abre hacia lo inconsciente —sostiene en su artículo “André Breton poète...” de 1941 con referencia al poema *L'amour fou* de André Breton, “poème ‘dicté’ par le moi inconscient et clairvoyant et dont l’obscurité se fait soudain lumineuse” (Césaire, 2009c, p. 61)—,<sup>41</sup> va más allá de lo material utilitarista y lleva a una nueva relación del ser humano con la naturaleza, una especie de reinterpretación del surrealismo en clave ecológica (ver Sharpley-Whiting, 2002, pp. 96-97). En contraposición al pensamiento utilitarista occidental blanco, se aboga por dejar atrás un concepto estrecho y demasiado conocido de la relación ser humano-naturaleza, la cual está caracterizada por la victoria de la inteligencia y la razón sobre el mundo, así como la sumisión de las fuerzas de la naturaleza al humano, que se ha enseñado a la gente. Ahora —escribe en “Alain et l’esthétique”— hay que concebir y admirar “un art nouveau, qui tout en gardant l’homme à sa vraie place, fragile

---

40 “Y ahora, una vuelta sobre nosotros mismos. Sabemos dónde estamos aquí, en Martinica. Y ahora, volvamos a nosotros mismos. Sabemos a qué atenernos aquí, en Martinica. Nuestro quehacer humano, la flecha de la historia nos lo mostró vertiginosamente: una sociedad manchada en sus orígenes por el crimen, sostenida en su presente por la injusticia y por la hipocresía, rendida por una mala conciencia temerosa de su futuro, debe moral, histórica, necesariamente desaparecer. Y entre las poderosas máquinas de guerra que el mundo moderno pone a nuestra disposición ‘leddites y cheddites’ nuestra audacia ha elegido el surrealismo que actualmente le ofrece las más seguras posibilidades de éxito” (trad.W.M.).

41 “Poema ‘dictado’ por el yo inconsciente y clarividente y cuya oscuridad se vuelve repentinamente luminosa” (trad.W.M.).

et dépendante, ouvre cependant à l'artiste des possibilités insoupçonnées, dans le spectacle même des choses ignorées ou tuées" (Césaire, 2009b, pp. 50-51).<sup>42</sup>

A la anterior concepción de la relación entre el ser humano y la naturaleza se asocian reflexiones sobre la condición geográfica de las Antillas y su funcionalización metafórica para lograr una comprensión más profunda del Caribe, en contraposición a, y rechazando a las metáforas tradicionales con que se ha representado el Caribe en la literatura dulzona y azucarada "*doudou*". Interroguémonos acerca de la vida de esta isla que es nuestra, pregunta Suzanne Césaire en "*Malaise d'une civilisation*" —"Que voyons-nous?" ("¿Qué vemos?")—: en primer lugar, la posición geográfica de esta parcela de tierra: tropical, aquí los trópicos (Césaire, 2009f, p. 68). Se trata de una geografía configurada y determinada por su carácter marítimo, por el agua, las islas, los movimientos acuáticos, pero también los terrestres. Cito ampliamente de su texto "*Le grand camouflage*", por la importancia que tiene dicha representación del Caribe para el pensamiento de los intelectuales que profundizaron estas reflexiones, especialmente a partir de los años ochenta del siglo XX:

Il y a plaquées contre les îles, les belles lames vertes de l'eau et du silence. Il y a la pureté du sel autour des Caraïbes. Il y a sous mes yeux la jolie place de Pétionville, plantée de pins et d'hibiscus. Il y a mon île, la Martinique et son frais collier de nuages soufflés par la Pelée. Il y a les plus hauts plateaux d'Haïti, où un cheval meurt, foudroyé par l'orage séculairement meurtrier de Hinche. Près de lui son maître contemple le pays qu'il croyait solide et large. Il ne

---

42 "Un arte nuevo, que manteniendo al hombre en su verdadero lugar, frágil y dependiente, abre sin embargo posibilidades insospechadas al artista, en el espectáculo mismo de las cosas ignoradas o silenciadas" (trad. W.M.).

sait pas encore qu'il participa à l'absence d'équilibre des îles. Mais cet accès de démente terrestre lui éclaire le cœur: il se met à penser aux autres Caraïbes, à leurs volcans, à leurs tremblements de terre, à leurs ouragans.

À ce moment au large de Porto Rico un grand cyclone se met à tourner entre les mers de nuages, avec sa belle queue qui balaye à mesure le demi-cercle des Antilles. L'Atlantique fuit vers l'Europe à grandes vagues océanes. ... La mer se gonfle, par-ci, par-là un effort, un bond savoureux, l'eau détend ses membres pour une plus large conscience de sa puissance d'eau, des marins ont les dents serrées et le visage ruisselant, et l'on apprend que la côte sud-est de la République d'Haïti est sous le cyclone qui passe à la vitesse de trente-cinq milles en se dirigeant vers la Floride. La consternation saisit les objets et les êtres épargnés à la limite du vent. Ne pas bouger. Laisser passer... (Césaire, 2009d, pp. 84-85)<sup>43</sup>

---

43 "Se colocan contra las islas, las hermosas olas verdes del agua y del silencio. Existe la pureza de la sal alrededor del Caribe. Ante mis ojos está la bonita plaza de Pétionville, plantada de pinos e hibiscos. Ahí está mi isla, Martinica y su fresco collar de nubes arrastrado por la Pelée. Están las mesetas más altas de Haití, donde muere un caballo, golpeado por la tormenta secularmente mortal de Hinche. A su lado su amo contempla el país que creía sólido y ancho. Todavía no sabe que participó en el desequilibrio de las islas. Pero este arrebató de locura terrenal le ilumina el corazón: empieza a pensar en los otros Caribes, en sus volcanes, sus terremotos, sus huracanes. En ese momento, frente a Puerto Rico, un gran ciclón comienza a girar entre los mares de nubes, con su hermosa cola barriendo el semicírculo de las Antillas. El Atlántico huye hacia Europa con grandes olas oceánicas. ... El mar se hincha, aquí y allá, un esfuerzo, un sabroso salto, el agua relaja sus miembros para una mayor conciencia de su poder de agua, los marineros tienen los dientes apretados y los rostros empapados, y nos enteramos de que la costa sureste de la República de Haití está bajo el ciclón que pasa a la velocidad de treinta y cinco millas rumbo a Florida. La consternación se apodera de objetos y seres salvados al borde del viento. No moverse. Dejar pasar..." (trad. W.M.).

Con esta alegorización del “ser” caribeño, Suzanne Césaire no solamente rompe con las representaciones tradicionales, sino que expresa ideas sobre la condición marítima y terrestre dinámica en constante movimiento, que, en lo que he llamado el “cuarto momento” de los movimientos afrocaribeños (ver arriba), se convierten en conceptos fundamentales y claves, especialmente en las obras de Édouard Glissant (por ejemplo, *Poétique de la relation* de 1990) y Antonio Benítez Rojo (a saber, *La isla que se repite* de 1989) (ver González Seligmann, 2021, pp. 50-51).

¿Quiénes son los sujetos que pueden romper con la historia secular de enajenación y opresión para hacer realidad las potencialidades caribeñas? En su último artículo publicado en *Tropiques*, “Le grand camouflage”, Suzanne Césaire vuelve a su reflexión sobre el martiniqués “evolucionado”. Este antillano, bisnieto de un colono y una esclava negra:

[I]l ne peut pas accepter sa négritude, il ne peut pas se blanchir. La veulerie s’empare de ce cœur divisé, et, avec elle, l’habitude des ruses, le goût des ‘combines’; ainsi s’épanouit aux Antilles, cette fleur de la bassesse humaine, le bourgeois de couleur. (Césaire, 2009d, p. 91)<sup>44</sup>

No es el *bourgeois* caribeño, que vive en un equilibrio peligrosamente amenazado, el sujeto colectivo de la búsqueda de lo propio caribeño, sino lo son —aquí, de nuevo, se asoman las referencias al marxismo—:

---

44 “[N]o puede aceptar su negritud, no puede blanquearse. La cobardía se apodera de este corazón escindido, y con ella la costumbre de las trampas, el gusto por los trucos; así florece, en las Antillas, esta flor de la bajeza humana, la burguesía de color” (trad. W.M.).

D'instinct, les mains de milliers de jeunes Antillais ont soupesé l'acier, trouvé des joints, desserré des vis. Des milliers d'images d'usines-claires, d'aciers-vierges, de machines libératrices, ont gonflé les cœurs de nos jeunes ouvriers. Il y a dans des centaines de hangars sordides où rouille la ferraille, une invisible végétation de désirs. Les fruits impatients de la Révolution en jailliront, inévitablement. (Césaire, 2009d, pp. 91-92)<sup>45</sup>

En esta afirmación no solamente destacan las obvias influencias de un pensamiento marxista, resultado del compromiso de Suzanne Césaire con el Partido Comunista Francés,<sup>46</sup> sino, muy particularmente, el uso del neologismo “*négritude*” que introduce. González Seligman (ver 2021, p. 51) sostiene que el concepto “*négritude*” apareció por primera vez en dos textos de *Tropiques*: el ensayo no firmado “Que signifie pour nous l’Afrique?”, sobre el libro homónimo de Leo Frobenius (publicado en el no. 5 de *Tropiques*, 1942), y el texto de Suzanne Césaire (1945). Es notable la aparición “de paso” de dicho concepto, el cual después fue transformado y canonizado en un término clave.

Dentro del pensamiento transcaribeño, las referencias a la obra del etnógrafo Leo Frobenius alemán, la cual fue muy difundida y discutida en su época, son menos influyentes en Suzanne Césaire. Específicamente, se cita a Frobenius en los ensayos: “*Malaise d’une civilisation*” y “*Leo Frobenius et le*

---

45 “Instintivamente, las manos de miles de jóvenes antillanos están pesando acero, encontrando juntas, aflojando tornillos. Miles de imágenes de fábricas luminosas, aceros vírgenes, máquinas liberadoras, hinchán el corazón de nuestros jóvenes trabajadores. Hay en cientos de sórdidos galpones donde se oxida chatarra, una invisible vegetación de deseos. Los ávidos frutos de la Revolución brotarán allá, inevitablemente” (trad.V.M.).

46 Hasta el momento, la militancia de Suzanne Césaire en, o por lo menos en colaboración con, el Partido Comunista Francés es una de las facetas menos estudiadas de su vida y obra.

problème des civilisations” (1941), el primero de los textos publicados en *Tropiques*. En este ensayo, la autora interpreta el ser martiniqués/caribeño con base en la problemática y cuestionada tesis de Frobenius de la existencia de dos formas opuestas de fuerzas vitales: la civilización etíope y la civilización “*hamitique*”. Mientras la última está vinculada con lo animal, la conquista del derecho de vivir mediante la lucha, la primera fuerza está relacionada con las plantas, el ciclo vegetativo (ver Césaire, 2009e, pp. 32-33). Según Suzanne Césaire, en el ensayo “*Malaise d’une civilisation*”, el ser martiniqués está vinculado con la planta: “*Qu’est-ce que le Martiniquais ? / – L’homme-plante*” (Césaire, 2009f, p. 70, ver p. 71; Sharpley-Whiting, 2002, pp. 91-94; González Seligmann, 2021, pp. 36-37; Boni, 2020, pp. 11-12)<sup>47</sup>.

En resumen, cabe resaltar la riqueza y la amplitud del pensamiento de Suzanne Césaire —a pesar de consistir en no más de siete ensayos—, que recibió impulsos de muy diversas fuentes, la congenialidad con la obra de Aimé Césaire por lo menos hasta en los años cuarenta, su papel pionero y precursor para el campo intelectual transcaribeño, así como su intercambio, interrelación y compenetración con las tendencias del pensamiento y las artes europeas de su época, las cuales fueron entendidas en términos de apropiación, reinterpretación y resemantización.

### **Más allá de un concepto binario de negritud**

En el contexto movido de formación y evolución de los movimientos de concientización y empoderamiento negros en el Caribe y entre las Américas, el Caribe, Europa y África de los años veinte a los cuarenta, el pensamiento y la militancia cultural-política de las dos intelectuales que han sido

---

47 “¿Qué es el martiniqués? / – El hombre-planta” (trad. W.M.).



objeto de estudio en este ensayo jugaron un papel destacado e incluso pionero, junto con otras intelectuales, escritoras y activistas de los Caribes francófono, anglófono e hispanófono. Sus aportes tendieron múltiples puentes —¿o sería más pertinente hablar de “circuitos” o “remolinos” en alusión a la metáfora que caracteriza parte de su obra?— entre los “cuatro momentos” de los movimientos de concientización negra en el Caribe a lo largo del siglo veinte. De esta forma, su obra puede ser entendida como eslabón e incubadora entre el primer y segundo momento de la concientización de los afrocaribeños (ya no *back to Africa*, sino retorno hacia el Caribe), como fundacional del segundo momento: la *négritude*, como antecesora de elementos del tercer momento: *métissage* y *créolité* (múltiples mezclas), así como el cuarto momento: la *créolisation*, el pensamiento “archipiélico”, la renuncia a una identidad fija (sea negra, *créole*, afro, etc.) y la búsqueda de identidades relacionales. Sin duda, la obra de Édouard Glissant, que ha sido interpretada como fundacional del cuarto momento, recibió importantes impulsos, especialmente de la obra de Suzanne Césaire (ver González Seligmann, 2021, pp. 50-51; Gremels, 2022, p. 177; Curtius, 2020, pp. 320-322).<sup>48</sup> También hay que resaltar su proyección transcaribeña hacia intelectuales de los Caribes hispanófono y anglófono como Antonio Benítez Rojo (Cuba) y Kamau Brathwaite (Barbados).<sup>49</sup>

Además, se destacan sus reflexiones sobre y aportes a las relaciones entre lo afroamericano, el Caribe, Europa y

---

48 Glissant fue alumno de Suzanne y Aimé Césaire cuando, después de su regreso a Martinica, trabajaron como profesores en el Lycée Schœlcher en Fort-de-France (ver Obszynski, 2016, p. 130). Bertin-Elisabeth (ver 2021, 6-7) señala también una influencia de la obra de las hermanas Nardal en Édouard Glissant.

49 Sobre la influencia de Suzanne Césaire en Kamau Brathwaite, ver ampliamente Curtius (2020, pp. 356-366).

África, las relaciones de intercambio entre el Caribe francófono y el Caribe anglófono, así como la compenetración cultural-artística entre Francia y el Caribe, la cual interpreté como apropiación-transformación. Incluso, hay más facetas de la diversidad de su obra no estudiadas en el presente ensayo. Muchos años antes de la resemantización del mito de Calibán por Roberto Fernández Retamar (en 1971), Suzanne Césaire recurrió a la figura del canibalismo para proponer una nueva literatura/cultura caribeña. Asimismo, cabe resaltar la lectura de la obra de las dos intelectuales como una escritura y una militancia femenina, con rasgos feministas y de escritura *en* femenino, es decir, en contraposición a las tradiciones y las estructuras machistas dominantes en las sociedades caribeñas.<sup>50</sup>

En particular, ambas autoras abren la noción de lo negro, de la negritud, hacia un concepto múltiple, diverso y en movimiento, según lo escribe Anny-Dominique Curtius (ver 2020, pp. 335-336; ver también Boni, 2020, pp. 13-14) sobre Suzanne Césaire, que también puede ser entendido como característico del pensamiento de Jane Nardal: “quand elle refuse le binarisme de la négritude, déconstruit la tension du triangle Caraïbe, Afrique, Europe présente dans leurs textes, et s’attache plutôt aux dimensions multiples qui composent la Caraïbe”.<sup>51</sup> Michal Obszynski (2016, p. 128) sostiene que Suzanne Césaire rompe con un concepto racial

---

50 Ver en especial a Curtius (2020, pp. 78-85, 91, 323-338, 364-365), quien no solo hace visible la presencia de estas mujeres en un ambiente dominado por el machismo, sino que interpreta la obra de Suzanne Césaire en términos de un ecofeminismo caribeño. Ver también Sharpley-Whiting (2002, pp. 97-98).

51 “Cuando rechaza el binarismo de la negritud, deconstruye la tensión del triángulo Caribe, África, Europa presente en sus textos, y se enfoca en cambio en las múltiples dimensiones que conforman el Caribe” (trad. W.M.). Ver también González Seligmann (2021, p. 51), Gremels (2022, pp. 102, 111-112), Febel y Ueckmann (2018, p. 10).

de la negritud: “Suzanne Césaire en appelle à une prise de conscience qui va bien au-delà de l’horizon idéologique de la négritude comprise comme ‘l’éveil de la race noire’ puisqu’elle insiste sur l’hétérogénéité culturelle de la société antillaise”,<sup>52</sup> y ve legítimo afirmar que *Tropiques* se aleja de la absolutización de las cuestiones étnicas para abrirse hacia la pluralidad y la diversidad culturales. Audrey Célestine propone leer el Caribe de Suzanne Césaire como un espacio fragmentado, un sexto continente, tierras de la esclavitud, de la colonización y de la migración (ver 2022, p. 60). El mismo movimiento de la negritud y su evolución a lo largo del siglo XX —así lo dejan ver sus obras— no pueden ser entendidos de forma homogénea y lineal, sino en sentido heterodoxo; su formación-evolución no es homogénea, más bien múltiple, cambiante, a veces contradictoria (hasta en un/a mismo/a autor/a).

---

52 “Suzanne Césaire llama a una toma de conciencia que va mucho más allá del horizonte ideológico de la negritud entendida como ‘el despertar de la raza negra’ ya que insiste en la heterogeneidad cultural de la sociedad caribeña” (trad.W.M.).

## Bibliografía

### Fuentes primarias

- Césaire, S. (2012a). 1943. Surrealism and Us. En S. Césaire, *The Great Camouflage. Writings of Dissent (1941-1945)*. Editado por D. Maximin (pp. 34-38). Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Césaire, S. (2012b). Alain and Esthetics. En S. Césaire, *The Great Camouflage. Writings of Dissent (1941-1945)*. Editado por D. Maximin (pp. 11-18). Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Césaire, S. (2012c). André Breton, Poet. En S. Césaire, *The Great Camouflage. Writings of Dissent (1941-1945)*. Editado por D. Maximin (pp. 19-24). Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Césaire, S. (2012d). Leo Frobenius and the Problem of Civilizations. En S. Césaire, *The Great Camouflage. Writings of Dissent (1941-1945)*. Editado por D. Maximin (pp. 3-10). Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Césaire, S. (2012e). Poetic Destitution. En S. Césaire, *The Great Camouflage. Writings of Dissent (1941-1945)*. Editado por D. Maximin (pp. 25-27). Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Césaire, S. (2012f). The Great Camouflage. En S. Césaire, *The Great Camouflage. Writings of Dissent (1941-1945)*. Editado por D. Maximin (pp. 39-46). Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Césaire, S. (2012g). The Malaise of a Civilization. En S. Césaire, *The Great Camouflage. Writings of Dissent (1941-1945)*. Editado por D. Maximin (pp. 28-33). Wesleyan University Press: Middletown, Connecticut.
- Césaire, S. (2009a). 1943: le surréalisme et nous. *Tropiques* 8-9 (1943, octubre). En S. Césaire, *Le grand camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*. Edición establecida por D. Maximin (pp. 76-83). Éditions du Seuil: París.
- Césaire, S. (2009b). Alain et l'esthétique. *Tropiques* 2 (1941, julio). En S. Césaire, *Le grand camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*.

- Edición establecida por D. Maximin (pp. 41-53). Éditions du Seuil: París.
- Césaire, S. (2009c). André Breton poète.... *Tropiques* 3 (1941, octubre). En S. Césaire, *Le grand camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*. Edición establecida por D. Maximin (pp. 54-62). Éditions du Seuil: París.
- Césaire, S. (2009d). Le grand camouflage. *Tropiques* 13-14 (1945, septiembre). En S. Césaire, *Le grand camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*. Edición establecida por D. Maximin (pp. 84-94). Éditions du Seuil: París.
- Césaire, S. (2009e). Leo Frobenius et le problème des civilisations. *Tropiques* 1 (1941, abril). En S. Césaire, *Le grand camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*. Edición establecida por D. Maximin (pp. 29-40). Éditions du Seuil: París.
- Césaire, S. (2009f). Malaise d'une civilisation. *Tropiques* 5 (1942, abril). En S. Césaire, *Le grand camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*. Edición establecida por D. Maximin (pp. 67-75). Éditions du Seuil: París.
- Césaire, S. (2009g). Misère d'une poésie John-Antoine Nau. *Tropiques* 4 (1942, enero). En S. Césaire, *Le grand camouflage. Écrits de dissidence (1941-1945)*. Edición establecida por D. Maximin (pp. 63-66). Éditions du Seuil: París.
- Nardal, J. (2023a). Internacionalismo negro. *Revista de Humanidades* 48, pp. 381-384.
- Nardal, J. (2023b). Marionetas exóticas. *Perspectivas Afro. Revista de investigaciones en estudios afrolatinoamericanos y afrocaribeños* 2 (2), pp. 429-432.
- Nardal, J. (2002a). Black Internationalism. En T.D. Sharpley-Whiting (Ed.), *Negritude Women*. Trad. T. D. Sharpley-Whiting y G. Van Den Abbeele. (pp. 105-107). University of Minnesota Press: Minneapolis, London.
- Nardal, J. (2002b). Exotic Puppets. En: T.D. Sharpley-Whiting (Ed.), *Negritude Women*. Trad. T. D. Sharpley-Whiting y G. Van Den Abbeele. (pp. 108-113). University of Minnesota Press: Minneapolis, London.
- Nardal, J. (1928a, 15 de octubre). Pantins exotiques. *La Dépêche Africaine*, p. 2.
- Nardal, J. (1928b, 15 de febrero). Internationalisme noir. *La Dépêche Africaine*, p. 5.

## Estudios y otras obras

- Benítez Rojo, A. (1989). *La isla que se repite: El Caribe y la perspectiva posmoderna*. Ediciones del Norte: Hanover.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R. y Taleb-Khyar, M. B. (1993). *Éloge de la créolité*. Gallimard: París.
- Bertin-Elisabeth, C. (2023). Las Nardal: textos, co-textos, contextos. *Perspectivas Afro. Revista de investigaciones en estudios afro-latinoamericanos y afrocaribeños*, (2.2), pp. 404-415.
- Bertin-Elisabeth, C. (2021). Les Nardal: Textes, co-textes, contextes. *Flamme (1)*, pp. 1-17.
- Boittin, J. A. (2010). *Colonial Metropolis. The Urban Grounds of Anti-Imperialism and Feminism in Interwar Paris*. University of Nebraska Press: Lincoln.
- Boittin, J.A. (2005). Black and White: Gender, Race Relations, and the Nardal Sisters in Interwar Paris. *French Colonial History*, (6), pp. 119-135.
- Boni, T. (2020). Mujeres en Negritud: Paulette Nardal y Suzanne Césaire. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, pp. 1-15.
- Boni, T. (2014). Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire. *Rue Descartes*, (83), pp. 62-76.
- Cabot Masson, G. (1998). *Martinique. Comportements et mentalité. Créolisation, assimilation, nationalisme*. Éditions Voix du peuple: Martinique.
- Célestine, A. (2022). *Des vies de combat*. Collection Proche: París.
- Césaire, A. (1989). *Cahier d'un retour au pays natal*. (1939). Gallimard, París.
- Charles, A. (2013, 14 de julio). L'éveil de la conscience de race par des femmes : une lecture genrée de la Négritude. *Africultures – Les mondes en relation*, s.p.
- Condé, M. (1998). Unheard Voice: Suzanne Césaire and the Construct of a Caribbean Identity. En A. Newson y L. Strong-Leek (Eds.), *Winds of Change: The Transforming Voices of Caribbean Women Writers and Scholars* (pp. 61-66). Peter Lang: New York.
- Condé, M. (1978). *Cahier de un retour au pays natal, Césaire: analyse critique*. Hatier: París.

- Curtius, A.-D. (2020a). *Suzanne Césaire : Archéologie littéraire et artistique d'une mémoire empêchée*. Karthala: París.
- Curtius, A. D. (2020b). Anarchives féminines trans~e~Atlantiques et *tidalectics* chez Suzanne Césaire, Kamau Brathwaite et Lorna Goodison. En C. Chaudet, S. Cubbedu-Proux y J.-M. Moura (Eds.), *L'Atlantique littéraire au féminin au XX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup>. Approches comparatistes* (pp. 123-136). Presses Universitaires Blaise Pascal: Clermont-Ferrand.
- Curtius, A. D. (2017). Suzanne Césaire et la *Tropiques*-poétique du morne. De *Tropiques* aux patrimoines immatériels des nœuds de mémoire. *Revue de Littérature comparée*, (4), pp. 404-421.
- Curtius, A. D. (2016). Cannibalizing *Doudouisme*, Conceptualizing the *Morne*: Suzanne Césaire's Caribbean Ecopoetics. *Aimé Césaire: Critical Perspectives, The South Atlantic Quarterly*, (115.3), pp. 513-534.
- Curtius, A. D. (2014). Tropiques: le dialogue créole et écopoétique d'Aimé et Suzanne Césaire. Césaire 2013: "parole due", Colloque de Cerisy. *Présence Africaine* (189), pp. 141-151.
- Dalleo, R., ed. (2020). *Caribbean Literature in Transition, 1920-1970*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Dualé, C. (2014, 25 de noviembre). L'émergence de la pensée féminine et féministe antillaise: des sœurs Nardal à Suzanne Roussi Césaire. *Africultures – Les mondes en relation*, s.p.
- Edwards, B.H. (2019). *Paris Modern: Paulette Nardal and the paradoxes of Colonial Feminism*, Columbia University: New York.
- Elche Verry, G. (2012). Border Work: Resituating Twentieth-Century Latin American and Caribbean Women Writers. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 37 (73), pp. 221-227.
- El Haddouti, L. (2013). S comme Suzanne. *Césaire en toutes lettres*. Coord. Marie Fremin. L'Harmattan: París.
- Elnaiem, M. (2020, 28 de enero). What Was the Black International? *JSTOR DAILY*, s.p.
- Ette, O. (2008). *Literatura en movimiento. Espacio y dinámica de una escritura transgresora de fronteras entre Europa y América*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas: Madrid.
- Febel, G. y Ueckmann, N. (2018). Négritude und Negrismo – afrokaribische Literaturen und neue Humanismen. In N. Ueckmann y

- G. Febel (Eds.), *Pluraler Humanismus: Négritude und Negrismo weütergedacht* (pp. 9-53). Springer Fachmedien: Wiesbaden.
- Garvey, M. M. (2009). *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*. Ed. Amy Jacques-Garvey. The Journal of Pan African Studies.
- Glissant, É. (2002). *Introducción a una poética de lo diverso*. Trad. Luis Cayo Pérez Bueno. Editorial Planeta: Barcelona. (orig. francés: *Introduction à une poétique du divers* 1996).
- Glissant, É. (1990). *Poétique de la Relation*. Gallimard: París.
- González Seligmann, K. (2021). *Writing the Caribbean in Magazine Time*. Rutgers University Press: New Brunswick.
- Gremels, A. (2022). *Die Weltkünste des Surrealismus. Netzwerke und Perspektiven aus dem Globalen Süden*. Konstanz University Press: Konstanz.
- Grollemund, P. (2018). *Fiertés de femme noire. Entretiens, mémoires de Paulette Nardal*. L'Harmattan: París.
- Joseph-Gabriel, A. K. (2019). "Suzanne Césaire: Liberation beyond the Great Camouflage". En A. K. Joseph-Gabriel (Ed.), *Reimagining Liberation: How Black Women Transformed Citizenship in the French Empire* (pp. 29-56). University of Illinois Press: Champaign, IL.
- Lewis, Shireen. (1999). Gendering Negritude. Paulette Nardal's contribution to the birth of modern francophone literature. *Romance Languages Annual XI*.
- Louis, P. (2008). *Le ruban de la fille du pape*. Ibis Rouge: Matoury.
- Mackebach, W. (2013). Del *élogio de la créolité* a la teoría del caos. Discursos poscoloniales del Caribe más allá de la identidad. *Cuadernos Intercambio 11*, (10), pp. 15-29.
- Marceline, C. (2019). *Christiane Eda-Pierre. Une vie d'excellence*. Caraib Ediprint: Le Lamentin.
- Maximin, D. (1987). *Souffrières*. Éditions du Seuil: París.
- Maximin, D. (1981). *L'Isolé Soleil*. Éditions du Seuil: París.
- Mencé-Caster, C. (2020). Les sœurs Nardal dans le Paris des années 1930 : une généalogie féminine de la négritude ou du diversel ? En E. Noël (Ed.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIIIe-XXe siècles)* (pp. 107-117). Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine: Bordeaux.
- Ménil, R. (2008). *Pour l'émancipation l'identité du peuple Martiniquais*. L'Harmattan: París.



- Moïse, M. (2021). Antillean Women and Black Internationalism. *The Black Scholar* 51 (2), pp. 23-32.
- Mora, K. (2022, 1 de agosto). The Nardal Sisters and the Négritude Movement. *The Republic*, s.p.
- Musil Church, É. (2013). In Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique. *Callaloo*, 36 (2), pp. 375-390.
- Musil Church, É. (2007). *La Marianne noire. How Gender and race in the Twentieth Century Atlantic World Reshaped the debate about Human Rights* [Tesis doctoral]. University of California: Los Angeles.
- Nardal, P. (2023). En el exilio. *Perspectivas Afro. Revista de investigaciones en estudios afrolatinoamericanos y afrocaribeños*, 2.2, pp. 433-434.
- Noël, E. (2020). *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes (XVIIIe-XXe siècles)*. Presses Universitaires de Nouvelle-Aquitaine: La Crèche.
- Obszynski, M. (2016). *Manifestes et programmes littéraires aux Caraïbes francophones. En/jeux idéologiques et poétiques*. Brill, Rodopi: Leiden/Boston.
- “Paulette Nardal – the original intersectional intellectual?” *Intellectuals and the Media in France*. An online exhibition from students at the University of Bristol. 22 de enero del 2022: s.p.
- Portraits de France*. Ministère chargé de la Ville, Agence nationale de cohésion des territoires, marzo de 2021.
- Rabbitt, K. M. (2021). Suzanne Césaire’s surrealism: tightrope of hope. En A. Watz (Ed.), *Surrealist women’s writing* (s.p.). Manchester University Press: Manchester.
- Rabbitt, K. M. (2006). Suzanne Césaire’s Significance for the Forging of a New Caribbean Literature. *The French Review*, 79 (3), pp. 538-548.
- Rothe, T. (2020). *Un prisma bajo el sol: traducción en revistas literarias del Caribe hispanohablante y el Caribe anglófono* [Tesis doctoral]. Universidad de Chile: Santiago de Chile.
- Satineau, M. (s.f.). La Dépêche africaine. *SISMO (Portail Mondial des Revues)*, en <https://sismo.inha.fr/s/fr/journal/253812>.
- Scharfmann, R. (1995). De grands poètes noirs: Breton rencontre les Césaire. En D. Lefort, P. Rivas y J. Chénieux-Gendron

- (Eds.), *Nouveau Monde autres mondes. Surréalisme et Amériques* (pp. 231-239). Lachennal & Ritter: París.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2002). *Negritude Women*. University of Minnesota Press: Minneapolis, London.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2000). Jane Nardal, *Femme négritude : La dépêche africaine*, and the Francophone New Negro. *Souls* 2 (4), pp. 8-17.
- Smith Jr., R. P. (2001). Black Like That: Paulette Nardal and the Negritud Salon. *CLA Journal* 45 (1), pp. 53-68.
- Sweeney, C. (2004). Resisting the Primitive: The Nardal Sisters, *La Revue du Monde Noir* and *La Dépêche Africaine*. *Nottingham French Studies* 43 (2), pp. 45-55.
- Torres-Saillant, S. (2006). *An Intellectual History of the Caribbean*. Palgrave-Macmillan: New York. 2006.
- Valdés García, F. (2017). *Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo*. Clacso: Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Warner, K. Q. (1988). *Critical Perspectives on Léon-Gontran Damas*. Three Continents Press: Washington, DC.
- Wilks, J. (2008). *Race, Gender, and Comparative Black Modernism*. Louisiana State University Press: Baton Rouge.
- Yaksic, M. J. (2023). Exilio y exotismo: las hermanas Nardal en *La Dépêche Africaine*. *Perspectivas Afro. Revista de investigaciones en estudios afrolatinoamericanos y afrocaribeños* 2 (2), pp. 425-428.
- Yaksic, M. J. (2022). En el corazón de la negritud: el rol de Paulette Nardal en las revistas antillanas (1931-1951). *Revista de Humanidades* 45, pp. 61-94.
- Yaksic, M. J. y Gaete Briones, C. (2023a). Documentos del internacionalismo negro: dos ensayos de las hermanas Nardal. *Revista de Humanidades* 48, pp. 375-380.

Potencia crítica, interseccionalidad y escritura: la voz de Paulette Nardal en la cultura impresa del espacio colonial y poscolonial francófono (1928-1951)

*Critical Power, Intersectionality, and Writing: Paulette Nardal's Voice in the Colonial and Postcolonial Print Culture of Francophone Space (1928-1951)*

*María Yaksic<sup>1</sup>*

---

1 Becaria ANID 21202038, doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Actualmente, desarrolla su investigación doctoral sobre cultura impresa poscolonial en el Caribe francófono, la cual se titula "Circuitos de papel: revistas y periódicos francófonos en la formación de contrapúblicos caribeños (1945-1989)". Esta investigación además recibió financiamiento del proyecto "Connected Worlds: the Caribbean, Origin of Modern World" del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea en el Marco del Convenio de Subvención Maria Sklodowska Curie No. 82 384.

## Resumen

El creciente interés mediático por la trayectoria de las hermanas Nardal de Martinica y su lugar en la historia de la negritud tiene un recorrido de al menos dos décadas de investigaciones en el espacio anglo y francoparlante. A la luz de esos estudios, que ya conforman una pequeña tradición de temas y claves de lectura, este capítulo propone una aproximación a la escritura de Paulette Nardal (1896-1985), la mayor de las hermanas, desde su potencia crítica como parte de un archivo múltiple y no lineal inscrito en los contextos materiales de la cultura impresa colonial y poscolonial en que circula. Desde allí, se analizan las paradojas y las variaciones de su voz en una genealogía posible de las escritoras afrocaribeñas y de la producción de interseccionalidad en el espacio francófono. De este modo, el artículo sitúa su potencia crítica, primero, en relación con el internacionalismo negro del París de entreguerras y, segundo, en el contexto de los feminismos antillanos después de la Segunda Guerra Mundial.

## Abstract

The growing media interest in the trajectory of the Nardal's sisters of Martinique and their place in the history of *Negritude* has a history of at least two decades of research in the Anglo and French-speaking space. In the light of these studies, which already make up a small tradition of themes and reading keys, this chapter proposes an approach to the writing of Paulette Nardal (1896-1985), the eldest of the sisters, from her critical power as part of a multiple and non-linear archive inscribed in the material contexts of the colonial and postcolonial print culture in which it circulates. From there, the paradoxes and variations of her voice are analyzed in a possible genealogy of Afro-Caribbean women writers and the production of intersectionality in the French-speaking space. In this way, the article situates her critical power, first, in relation to the black internationalism of Paris between the wars and, second, in the context of West Indian feminisms after the Second World War.

Arquitectas, precursoras, pioneras, inspiradoras y teóricas de la negritud son algunas de las definiciones que, en los últimos años, han aparecido para señalar el olvido de las hermanas Nardal. Congresos, manifestaciones, reportajes y documentales se han propuesto reconstruir su historia, las razones de su ausencia en el canon de la negritud y su rol inaugural en las intuiciones, debates y alianzas que, por mucho tiempo, fueron situadas en el encuentro de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor y Léon-Gontran Damas en torno a la revista *L'Étudiant noir* (1935) como momento fundacional.<sup>2</sup> Recientes homenajes en Francia y Martinica, el movimiento Paulette Nardal al Panteón y un conjunto de artículos de prensa publicados después de la aparición de las entrevistas de Paulette Nardal, *Fiertés de femme noire* (2019) con Phillippe Grollemund, produjeron una atención mediática que ha ido en ascenso y ampliación con los episodios radiales de RFI y France Culture en el 2021 y el 2022, así como a partir de un nuevo documental en TVFrance, *Les Sœurs Nardal, les oubliées de la négritude* (2023), que sigue al de Jil Servant, *Paulette Nardal. La Fierté d'être négresse* (2005).

Paulette, Emile, Alice, Jane, Lucy, Cecile e Andrée fueron hijas de una pareja de destacados profesionales de Martinica, Paul Nardal y Luise Achille. Su trayectoria está inscrita en un momento de expansión y diversificación de los movimientos negros en Francia durante las primeras décadas del siglo XX, particularmente en el periodo de entreguerras (Dewitte, 1985). Además, ellas representan una primera generación de mujeres afrocaribeñas que lograron la inserción en el espacio público metropolitano, lo que demuestra el éxito que tuvo la formación educacional de

---

2 Para un panorama del movimiento de la negritud, sus fuentes y debates, ver Veron (2021), Vargas (2022) y, en este libro, el artículo de Werner Mackenbach.

la pequeña burguesía martiniquesa después de la abolición de la esclavitud.<sup>3</sup>

Sin embargo, la mayor atención pública y circulación de materiales que visibiliza a las Nardal como una suerte de eslabón perdido en la historia de la negritud ya posee un recorrido de investigación de al menos dos décadas. Primero, en el espacio angloparlante y, luego, en el francoparlante, diversas publicaciones muestran un trabajo sostenido sobre ellas y las diferentes aristas que, desde su lugar de enunciación, escritura y redes, aportan para la comprensión de su periodo, en el cruce entre el internacionalismo negro, la asimilación y la descolonización.

De manera precursora, T. Denean Sharpley-Whithing, en *Negritude Woman* (2002), interroga el canon de la negritud y ofrece claves para releer su construcción de espaldas a las intelectuales afrocaribeñas. Los textos de Jane Nardal, Paulette Nardal y Suzanne Roussi-Césaire que documentan su trabajo fueron posteriormente repensados desde el internacionalismo negro de entreguerras (Edwards, 2003; Umoren, 2018) y el rol de las mujeres en la producción de una metrópolis colonial (Jennifer Boittin, 2010), del París negro (Sharpley-Whithing, 2015) o del París creole (Noël, 2020, 2021). En este recorrido también ha surgido la pregunta por el desarrollo de la conciencia o la subjetividad de las mujeres afrocaribeñas en su condición de intelectuales en esta época (Gianoncelli, 2016) o la importancia de sus redes y herencias para la formación de una línea de pensamiento que interpela tempranamente los cruces entre raza/género (Bruneel y Domes, 2017; Palmiste, 2021a, 2021b) y moviliza una construcción de poder o contrapoder durante la Segunda

---

3 Luise Achille fue profesora de música y pianista. Ella tuvo un importante rol en la creación y el fortalecimiento de organizaciones sociales y mutualistas en Martinica. Paul Nardal fue el primer negro en obtener una beca en Artes y Oficios después de la abolición de la esclavitud y se convirtió en un importante ingeniero de obras públicas en la isla.

Guerra Mundial y la obtención del voto femenino en Francia, en 1944 (Palmiste, 2014, 2021; Joseph-Gabriel, 2019).<sup>4</sup>

En este recorrido hay también desplazamientos: los acentos dejaron de colocarse sobre su lugar fundante *respecto de* la negritud y se reorientaron hacia las resonancias en el pensamiento de lo diverso o de la *creolité* durante la segunda mitad del siglo XX (Mencé-Caster, 2020). Pero también cobraron especial importancia las posibilidades de leer su escritura como parte de las huellas de una genealogía femenina poco estudiada de pensadoras antillanas o afrocaribeñas (Mencé-Caster, 2019; Moïse, 2021; Boni, 2014), cuyos registros son desafiantes a la luz de los feminismos o la interseccionalidad (Palmiste, 2021b; Bruneel y Domes, 2017; Crenshaw, 2005).

Ciertamente, la trayectoria biográfica y escritural de las hermanas Nardal desafía los alcances de reconstruir una tradición “femenina” de existencia paralela o en contrapunto a la “genealogía masculinista” (Sharpley-Withing, 2002, p. 14), especialmente en el caso de Jane y Paulette, quienes tuvieron un mayor vínculo a la escritura y el periodismo en París y Martinica. Una historia en esas claves implicaría nuevas interrogantes. ¿Es posible trazar una historia feminista a partir de la producción escritural y literaria de estas mujeres racializadas? ¿Qué negociaciones muestra su posición de intelectuales? ¿Qué rol cumple su escritura en la formación de una tradición intelectual femenina, primero antillana y luego afrocaribeña? Indagar en las condiciones de posibilidad de esa voz escritural y el estatuto de los textos en que circula durante el periodo colonial y poscolonial del espacio francófono del siglo XX es un modo posible de abrir un camino

---

4 Una parte importante de estos enfoques puede encontrarse en el dossier *Mondes noirs: hommage à Paulette Nardal* de la revista *Flamme* (2021), resultado del homenaje a las hermanas Nardal que fue realizado por la Collectivité Territoriale de Martinique en marzo de 2020.

para responder esas interrogantes. Ese enfoque nos permite reconocer la circulación de la voz escritural/autoral desde su materialidad y como parte integrante de la producción de un espacio (Lefebvre, 2013) colonial y poscolonial, francófono, antillano, de *ultramar*.<sup>5</sup> Es decir, las escrituras producidas y su circulación constituyen un lugar donde se juegan posiciones/relaciones de poder en ese espacio, que a su vez participa en la “esfera pública moderna”, con sus hegemonías y contrahegemonías, públicos y contrapúblicos.<sup>6</sup>

Sobre las posibilidades de una tradición feminista en las Antillas, Sam Hoig se pregunta asiduamente en *L'écriture féminine aux Antilles : une tradition 'feministe' ?* (2001). Maryse Condé ha realizado su propio trabajo en *La Parole de femmes* (1979) y en *Order, disorder, freedom* (2000). Más recientemente

---

5 Los modos de nombrar el espacio metropolitano francés y los diversos territorios no europeos con los que ha mantenido una relación colonial tienen múltiples variaciones en el tiempo. Son nomenclaturas arraigadas en la relación política, económica y geopolítica: metrópolis/hexágono, colonias/ultramar, etc. El concepto de “ultramar” (*outrre-mer*) proviene de la organización administrativa colonial histórica y sus transformaciones posteriores: Bureau des Colonies (1710), Ministère de la France d'Outre-mer (1946), Ministère des DOM-TOM (1959), Ministère de l'Outre-mer (1974), Ministère des Outre-mer (2012) y Ministère chargé des Outre-mer (2022). En la configuración del espacio colonial y poscolonial, el espacio de ultramar (no europeo) existe como un todo interconectado, en efecto, por la circulación de mercancías, entre las que los impresos (periódicos, revistas, boletines, libros, entre otros). Esa interconexión puede observarse tanto en las lectorías de los impresos como en los públicos de la publicidad. A pesar de las distancias geográficas, el concepto de ultramar es capaz de comprender en un mismo territorio las Antillas, Madagascar y Reunión como parte un mismo circuito. Sobre la construcción de este espacio en la prensa colonial, ver Demougin (2021).

6 Para este problema, que abordo en mi investigación doctoral, recurro al concepto de producción del espacio de Lefebvre (2013), que permite situar las culturas impresas en un marco de producción y circulación. Los impresos mismos los pienso como una especie de artefactos complejos que pueden ser pensados lefebvriamente, en tanto abstracciones concretas en donde se juegan relaciones/posiciones de poder en el espacio público, hegemonías y contrahegemonías, públicos y contrapúblicos, entendidos desde el debate de la esfera pública moderna que propone Nancy Fraser (1998).



Alison Rise (2020) propone un corpus para una historia plural de esas escrituras al interior de los debates sobre la Francofonía y los conflictos de su reinscripción colonial en el gran marco de la literatura francesa, entre otros proyectos destacables. Sin embargo, las Nardal, por su lugar intersticial entre el oficio periodístico y la escritura profesional, ofrecen otros desafíos para situar la construcción de su voz al interior de una tradición, atravesada por las mutaciones del imperio colonial entre el periodo de entreguerras y la transformación del estatuto colonial en las Antillas francesas, al término de la Segunda Guerra Mundial. La historiadora guadalupeña Clara Palmiste (2021) nos recuerda que no se puede dejar de leer esa voz en tanto “voz subalterna”, es decir, sin atender a las capas que la oprimen y la sustentan, ya que dicho ejercicio es el que permite reconocer el peso de esas voces y reconstruir su agencia: una voz a la vez racializada, burguesa, católica, procedente de las antiguas colonias, antibelicista, letrada y feminista (párr. 6).

De allí que sea pertinente pensar qué abren (o cierran) estas escrituras desde la diferencia sexual y de género a la luz de los debates sobre colonialismo y asimilación en el periodo de entreguerras, que cobraron nuevas modulaciones a partir de la Ley de Departamentalización de 1946, que convirtió a las Antillas (Martinica y Guadalupe) y Guyana en *département d’outre-mer* (DOM). Lo cierto es que, en el marco del gran Caribe, hablar de espacio francófono poscolonial plantea interrogantes. En este artículo abordo lo postcolonial considerando su condición de concepto en debate que, desde la historiografía y las ciencias políticas, se ha optado por reconocer como un proceso de descolonización heterodoxo (Daniel, 1997); un proceso, al decir de Sylvian Mary (2022), que está lejos de ser un punto de llegada; al contrario, a partir de 1946 abre un nuevo ciclo político altamente conflictivo y de descolonización heterogénea. En este contexto, ¿cómo aparecen

en su escritura y posicionamientos las intersecciones y opresiones de raza, clase y género? ¿Qué filiaciones o rupturas manifiestan con el orden del discurso de su propio momento? ¿Cuál es su potencia crítica en relación con la larga herencia colonial y sus proyectos emancipatorios anticoloniales o descoloniales?

Entre el régimen de Vichy, la Resistencia, la obtención del voto femenino y el fin de la Segunda Guerra Mundial se producen mutaciones importantes que transformaron la participación de las mujeres en Francia. En particular, las mujeres negras situadas en los bordes del imperio colonial, como lo plantea Joseph-Gabriel (2019), usaron el lenguaje de la ciudadanía para reclamar su pertenencia a múltiples comunidades culturales, estas fueran, Francia, África, el Caribe, la diáspora africana o el sur global:

Las mujeres negras en el mundo francófono, aunque relativamente marginadas en la historia intelectual del pensamiento anticolonial, contribuyeron activamente a los movimientos políticos que alcanzaron su cenit después de la Segunda Guerra Mundial. Omitir sus voces, por lo tanto, proporciona una visión parcial de la magnitud que tuvo el modo en que los pueblos colonizados imaginaron la liberación en un momento histórico fundamental en la Francia de la posguerra. (Joseph-Gabriel, 2019, p. 7)

Atendiendo a la posición de borde que tuvieron las mujeres negras en el imperio colonial y su tardío reconocimiento como intelectuales, en lo que sigue me propongo situar los textos de las Nardal, en particular de Paulette Nardal, la mayor de las hermanas, como irrupciones en el espacio material de los impresos en que circularon. Estas irrupciones proyectan una producción de interseccionalidad y una potencia crítica. Propongo que su escritura puede leerse

como un archivo de irrupciones, a veces articuladas, y otras movilizadoras ramificaciones en la producción de sentido. Reconocer esa condición material de circulación de su escritura en el espacio francófono impulsa a leer los cruces entre la historia del internacionalismo negro y la producción de una interseccionalidad de manera dinámica y no lineal, es decir, comprender los trayectos multidireccionales de una potencia crítica que surge en París, la metrópolis colonial, y que luego se instala en Fort-de-France, la ciudad asimilada.<sup>7</sup> Una interseccionalidad que es tanto el resultado de la estructuración entre regímenes de opresión encadenados —la raza, la clase y el género en el sentido de Crenshaw (2005)—, pero también el fundamento de una teoría crítica en ciernes: identificar los regímenes de opresión como el lugar de enunciación de una voz escritural crítica que permite reescribir la historia de manera transformadora.

En Nardal, esa perspectiva crítica es una potencia identificable desde sus primeros textos, y a su vez esa potencia crítica es una interseccionalidad que cambia según los contextos específicos y la materialidad en que circula. Con potencia crítica me refiero al horizonte transformador que trazan las “intuiciones” precursoras que la misma Nardal reconoce respecto de su propio campo de desenvolvimiento, pero también cómo esas intuiciones toman la forma de irrupciones cuando son publicadas en el circuito de impresos de su época, que participan de la producción del espacio. Desde una lectura contemporánea, esas intuiciones tienen resonancias en la potencialidad crítica y la potencialidad interseccional que proponen ciertas tendencias dentro los feminismos anticoloniales y decoloniales

---

7 Las ideas que aquí expongo sobre el archivo de Nardal, su potencial y la importancia de una aproximación interrelacionada están formuladas a partir de las reflexiones y las propuestas de Scott (2011) en su diálogo con Carolyn Steedman (2001).

contemporáneos, así como también en los feminismos materialistas. En esta última vertiente, la materialista, una de las intelectuales que vuelve de manera sistemática el concepto de potencia, en diálogo con la tradición espinosista, es Verónica Gago (2019).<sup>8</sup>

Además, esa potencia en Nardal es entendida aquí desde su condición paradójica, en el sentido de Joan Scott (2012). Para Scott, quien retoma las paradojas de Olympe de Gouges como una categoría técnica que permite analizar la historia de las mujeres y de la ciudadanía en Francia, estas constituyen una irrupción que juega su lugar entre el horizonte transformador de la imaginación y los marcos dados por el diseño político de la democracia republicana, que puso a la individualidad y la masculinidad como términos equivalentes.

Al transitar dos momentos históricos que atraviesan el periodo colonial y poscolonial del espacio francófono, Paulette Nardal permite seguir las pistas en larga duración de esa potencia crítica que *produce* interseccionalidad, tempranamente, en el siglo XX. Su lugar como periodista, gestora, traductora, editora y figura pública exhibe líneas de continuidad en su pensamiento, pero también mutaciones y desvíos. Ella desarrolló esta actividad intelectual en la cultura impresa del internacionalismo negro del periodo de entreguerras (en *La Dépêche Africaine*, *La revue du Monde Noir*, etc.) y en la reconfiguración del campo de mujeres en Martinica y las Antillas, cuando ella cofunda

---

8 En la *Potencia feminista*, Gago (2019) sostiene: “La potencia, como noción misma que va de Spinoza a Marx y más allá, nunca existe desapegada de su lugar de arraigo, del cuerpo que la contiene. Por eso potencia feminista es potencia del cuerpo como cuerpo siempre individual y colectivo y en variación: es decir, singularizado. Pero además la potencia feminista expande el cuerpo gracias a los modos en que es reinventado por las luchas de las mujeres, por las luchas feministas y por las luchas de las disidencias sexuales que una y otra vez actualizan la noción de potencia, reescribiendo a Spinoza y a Marx” (p. 10).

el *Rassemblement féminin*, y dirige su órgano impreso, *La femme dans la cité*.

Desde los bordes del imperio de la República Francesa, la potencia de una enunciación interseccional muestra una trayectoria particular de esas paradojas en el marco colonial: la voz escritural devela las opresiones de raza, clase y género a partir de sus irrupciones, de sus posibilidades de circulación. En el marco poscolonial, esa potencia interseccional se adecua a las orientaciones del horizonte de la transición asimilatoria y a los desafíos particulares de la diferencia sexual y de género en el contexto general del ingreso de las “mujeres en la ciudad de los hombres”, como dice Paulette Nardal en una de sus editoriales. Ese recorrido muestra que tanto la voz de Nardal se transforma, así como también que la inscripción de esa voz, su lugar singular en los regímenes de dominación de raza, clase y género, permiten exhibir el gran dinamismo de las voces de mujeres negras, las redes y las asociaciones que están a su alrededor.

### **Trayectoria de una voz paradójica**

Paulette Nardal nació en Martinica a fines del siglo XIX, en 1898. En los años veinte se traslada a París para realizar sus estudios. Se gradúa de Letras Inglesas en 1924 con una tesis sobre *La cabaña del tío Tom*, de Harriet Beecher Stowe. Luego se convierte en escritora de columnas, crónicas y relatos acerca de la vida cultural del París creole (Noël, 2020, 2021) y la presencia antillana y africana en la ciudad. Junto a su hermana Jane colabora en *La Dépêche Africaine*, mientras escribe por encargo en otros medios impresos, revistas y periódicos, como *Le Paris-Soir*, *Les Annales coloniales*, *La Chronique*, *La Paix*, *L'Information*, entre otros.<sup>9</sup> Co-funda junto a

---

9 Laure Demougin (2019) recorre en larga duración la presencia de Paulette Nardal en la prensa de París y Martinica.

Léo Sajous, la emblemática *Revue du monde noir* (1931-1932), revista bilingüe francés-inglés, que publicaba un repertorio de textos diversos (artículos de investigación, crónicas, reseñas de libros y literatura), y que fue posteriormente una reconocida fuente de inspiración para la fundación de *Présence Africaine* en 1947.

Junto a sus hermanas, Paulette Nardal animó en el periodo de entreguerras un salón literario al sur de París, el célebre salón Clamart, por el que pasaron Claude McKay, Langston Hughes, Alain Locke, René Ménil, W. E. B. Du Bois, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Jean Price-Mars, Marcus Garvey, entre muchos otros. Ella fue secretaria del diputado socialista de Martinica, Joseph Lagrosillère, y del senegalés Galandou Diouf antes de su retorno a la isla. En los primeros años de la Segunda Guerra Mundial, regresa a Martinica donde reside hasta su muerte en 1986. Allí fue parte del contexto formativo de nuevas organizaciones antillanas de mujeres, dirigió entre 1945-1951 *La femme dans la cité*, revista dedicada a la formación de las nuevas ciudadanas que recientemente habían obtenido el voto.<sup>10</sup> Entre 1946 y 1948, fue representante de la sección del Caribe en la ONU en los Estados Unidos. Cuando deja de publicarse *La femme dans la cité*, funda el coro la “Joie de chanter” (1955), que insertaba los *negro spirituals* en la música tradicional martiniqueña, recuperando su vínculo con la música y el Renacimiento de Harlem que había nutrido los años activos del salón Clamart. Este espacio sirvió para la formación e inspiración de toda una generación de nuevos músicos, entre los que se encuentra su sobrina, la soprano Christiane Eda-Piere.<sup>11</sup>

---

10 Sobre este período y el reporte acerca del feminismo colonial escrito por Nardal, ver Palmiste (2021b).

11 La revista *Flamme*, en su dossier *Mondes Noirs*, republicó una entrevista de Paulette Nardal con Paul Rosine (2021) de los años ochenta en la que Nardal profundiza sobre su visión de los *negro spirituals* y la historia de la fundación del coro “Joie de Chanter”.

En sus entrevistas con Philippe Grollemund realizadas en los años setenta, cuando ya había recibido el reconocimiento de Léopold Sedar Senghor en el marco del Primer Festival Mundial de las Artes Negras (Dakar, 1966), dice Paulette Nardal: “Yo he encontrado en otros momentos ese gusto de crear, seguramente ... Convocar tanta gente alrededor mío fue mi forma, también, de luchar contra el colonialismo. ¿Por qué no reunir a los negros del mundo entero? ¡De hecho eso es lo que hizo Senghor!” (p. 71).<sup>12</sup> Esa mirada retrospectiva sobre su lugar particular en la lucha colectiva contra el colonialismo la realiza cuando tenía ya casi ochenta años y había logrado proyectar una reconstrucción de su lugar y el de sus hermanas en la formación de las *intuiciones* y las ideas, que luego fueron movilizadas por la negritud:<sup>13</sup>

Yo insisto en la palabra *intuición*. Yo sé que Lyliane Kesteloot nos ha hecho justicia en señalar el rol de *La revue du monde noir* y de nuestro ‘salón literario’ en la evolución de las ideas brillantemente expuestas y apoyadas después por Césaire y Senghor ... hace mucho tiempo que mi hermana Jane y yo debimos escribir nuestras memorias para recordar nuestra acción que ha pasado mucho tiempo en silencio. (Nardal, citada en Grollemund, 2019, p. 96)<sup>14</sup>

Volver sobre los recuerdos de Nardal permite aproximarnos a sus propias posibilidades de reconstrucción biográfica. La *intuición* aparece en diversos pasajes de Paulette Nardal como una categoría que ella dispone para explicar el

---

12 Traducción propia. A lo largo del presente artículo, las traducciones al castellano de estas entrevistas conservan la puntuación del original, así como los recurrentes puntos suspensivos, que son marcadores de oralidad.

13 Cursivas no son parte del original.

14 Sobre los cruces contextuales de invisibilización y los momentos de visibilización de las hermanas, en particular de Paulette, que han sido paulatinos, aunque tardíos reconocimientos, ver Cecile Bertin (2021).

desarrollo de sus ideas, que posteriormente fueron retomadas por la generación que la siguió. Pero también nos ofrece las marcas de su potencia crítica en ese momento de elaboración. Esa potencia, ya percibida por sus contemporáneos, adquirió diversas trayectorias posteriormente, y, al momento de las entrevistas con Grollemund, ella misma las reconocía como parte de una memoria colmada de interrupciones, difícil de hilar. La muerte de su hermana Andrée y episodios de su vida fueron productores de vacíos, lagunas, silencios:

Hay cosas que yo conscientemente he reprimido. Me es muy difícil recordar ciertas fechas, ciertos periodos. Hay algunos en los que uno se niega a pensar. Es muy doloroso porque estas entrevistas me fuerzan a voltearme hacia las cosas que había inconscientemente reprimido. Yo no vivía más que en el presente. (Nardal, citada en Grollemund, 2019, p. 17)

La reconstrucción del curso de sus intuiciones es más difícil si se considera que sus archivos se perdieron en dos ocasiones: durante el naufragio del Bretagne, barco en que viajaba al inicio de la Segunda Guerra Mundial, y en el incendio de la casa familiar en Martinica, en 1956. Hay una fragilidad transversal en los materiales que de ella disponemos actualmente. Si bien Paulette Nardal ofrece un puente entre dos épocas a partir de una actividad escritural sostenida en el tiempo, su trayectoria está llena de discontinuidades, que exponen posiciones paradójales. En particular su escritura ofrece un corpus heterogéneo de apariciones, alianzas e ideas que, en ocasiones, resultan difíciles de comprender desde el presente: su mirada positiva respecto de la asimilación y los beneficios de la cultura occidental, su lectura sobre los excesos del colonialismo, su recurrente vocación por relevar la importancia de la solidaridad racial y las



herencias africanas, su posición distante del comunismo, al tiempo que desarrolla un activismo antifascista e internacionalista, particularmente vital y perseguido cuando ocurre la invasión de Etiopía por tropas italianas de Mussolini en 1935 (Boittin, 2005; Umoren, 2018). En Martinica, resulta paradójal su posición feminista-cristiana en *La femme dans la cité*, que la confronta públicamente con las feministas laicas, antiburguesas y su visión civilizatoria revolucionaria. ¿Cómo leer esos cruces? ¿Cuáles son las claves que nos permiten situar la producción de interseccionalidad en sus escritos? ¿Fueron estos escritos parte de una irrupción material en el espacio público? ¿Cómo se inscribe su voz en el desarrollo de un internacionalismo negro de creciente proyección y extensión histórica? A pesar de los vacíos o lagunas a los que hoy nos enfrenta su archivo, existe en Paulette Nardal un trazado que se inscribe en momentos claves de la producción de un espacio antillano.

### **París interseccional en dos relatos**

El periodo de entreguerras (1918-1939) fue el escenario de eclosión de una cultura impresa vinculada al creciente internacionalismo negro en París (Edwards, 2003; Boittin, 2010; Yaksic, 2022). Después de los congresos panafricanistas y la llegada de escritores e intelectuales del Renacimiento de Harlem a Francia, la ciudad se convirtió en un lugar de fuerte asociatividad arraigada en la solidaridad racial, cuyo horizonte despliega un ideario civilizatorio y emancipatorio. Las revistas *La Voix des Negres*, *La Race Nègre*, *Le Cri des Nègres* y *Les Continents*, surgidas de diversas asociaciones, como la Liga de Defensa de la Raza Negra y el Comité de Defensa de la Raza Negra, fueron parte de una extensión de plataformas escritas para la comunicación en papel.

En 1928 se funda *La Dépêche Africaine*, revista mensual en gran formato, que movilizó las ideas asimilacionistas del

Comité. Si bien era el ala más moderada del Comité de Defensa de la Raza Negra, fue una de las plataformas con mayor alcance entre las de su tipo. Entre 1928 y 1932 se publicaron números mensuales en gran formato, con un tiraje de entre 12 000 y 15 000 ejemplares. A diferencia de *La Race Nègre* y *Le Cri des Nègres*, el nuevo periódico, *La Dépêche Africaine*:

Tenía un compromiso completamente diferente de abordar las injusticias sociales en términos tanto raciales como de género. Las mujeres no fueron víctimas pasivas, sino celebradas como instigadoras de la paz, la igualdad y el humanitarismo; no fueron simplemente los objetos de investigación dentro de estos artículos, sino también sus autoras”. (Boittin, 2010, p. 135)

Además de las noticias y artículos de interés para los territorios en ese entonces conceptualizados como de “ultramar”, las secciones “La Dépêche littéraire” o “La Dépêche culturale” fueron una tribuna para la publicación de reseñas, columnas, relatos y crónicas escritas por mujeres. En 1928, Jane Nardal publica “Pantins exotiques” e inaugura la presencia de las hermanas Nardal en la revista con un texto punzante y crítico del exotismo, en plenos años también conocidos como los de la “negrofilia”, reforzada por el éxito de Joséphine Baker (Boittin, 2010, p. 11-12). En diciembre de 1929, la mayor de las Nardal publica, un relato titulado “En el exilio”. Su texto es una ficción, género inusual en su corpus de escritos, principalmente compuesto por crónicas, reseñas de libros, comentarios sobre música o episodios de la vida intelectual. La historia narra el trayecto de retorno a casa de Elisa, una trabajadora antillana de mayor edad, empleada doméstica en una casa de la calle des Écoles, en el Barrio Latino.

“En el exilio” es un relato es a primera vista simple. Una narradora omnisciente presenta a “la pobre Elisa”, que camina por una ventosa calle parisina cuando se apronta a tomar el autobús en medio de la hostilidad del invierno.<sup>15</sup> La escena inicial anticipa las distancias irremontables entre ella y el país en donde ahora trabaja. La narradora entrega voz, en primera persona, a los pensamientos de Elisa: “Este país verdaderamente no le conviene a una negra vieja ya agobiada por la edad y afectada a veces de reumatismo”. De allí en adelante, Elisa comienza a trazar las diferencias entre dos países, Francia y Martinica, sin enunciar en el relato la relación colonial. Son dos países diferentes, dos espacios de racionalidades opuestas, que oponen a europeos y antillanos. Las marcas de la diferencia de Elisa en el país del exilio se acentúan: “Le parecía demasiado dolorosa esa vida que no le dejaba ningún espacio a la felicidad de pasear, a las noches de conversación alegre y animada con su compañera de piso y sus otras amigas, exiliadas como ella. Se haría repatriar lo más pronto posible”. Sube al autobús, se sienta en un asiento de segunda clase, su presencia y su pañuelo satinado llaman la atención de las miradas.<sup>16</sup> Entonces ocurre el ensueño. Regresa a Sainte-Marie, su pueblo natal, y en plena noche aparece el “parloteo de los amigos”, las charlas, las grandes risas, el sonido del mar, “la dulzura de vivir en una atmósfera lánguida”. De pronto, alguien comienza a contar cuentos tradicionales, “Todo el folclore martiniqueño pasa por allí. Cuentos africanos adaptados”, el tambor, los juegos, “toda el alma de la vieja África que pasa

---

15 Con el fin de evitar la reiteración en la referencia de páginas para las citas directas de los relatos “En el exilio”, “Guignol Ouolof” de Paulette Nardal y “Marionetas exóticas” de Jane Nardal, se omiten los números. En el primer caso, las citas directas se encuentran entre las páginas 433 y 434 y, en el segundo caso, entre las páginas 4 y 5, según lo indica la bibliografía al final de este artículo.

16 En el original, Paulette Nardal se refiere específicamente al *madras calendé*, pañuelo que se utiliza como un sombrero, y es parte de la vestimenta tradicional de las mujeres antillanas.

en ese *tam tam* antillano”, se toman la narración *in crescendo*. En medio del clímax, la despierta abruptamente la parada y retorna de golpe a “la espantosa monotonía de la vida europea, esa exactitud enemiga de la fantasía”. Pero al entrar a su casa recibe una noticia inesperada. En una carta su hijo le cuenta que ha logrado vender su negocio y que pronto irá a buscarla para llevarla de vuelta al país. Elisa desborda de alegría.

El motivo del retorno del trabajo le permite a la escritora incrustar tiempos y espacios antagónicos, pero plenamente activos en la conciencia de Elisa. La focalización en ella nos exhibe las tramas de deseos y desilusiones en la subjetividad de un personaje escasamente narrado desde un punto de vista interior en la literatura de su tiempo. La voz aparece en primera persona, pero a su vez se piensa en tercera. Si bien no hay aquí una teoría de la alienación, se podría pensar que en su escritura reside la intuición —nuevamente la intuición— de Nardal de representar la cosificación del trabajo femenino en el exilio. La ficción de Elisa no es tampoco su biografía ni la de sus hermanas: Elisa, como muchas otras exiliadas laborales, no ha creado una comunidad intelectual, no ha estudiado en la Sorbona, ni puede vivir en París como una pequeña burguesa martiniquesa. Nardal en este relato cede la voz. Hay también en su operación ficcional una compleja y temprana articulación de las categorías de raza, clase y género, para explicar la condición de las mujeres procedentes de los territorios coloniales en la metrópolis francesa. Abstrae con lucidez esas categorías porque las comprende, si se quiere, como “experiencia vivida” (Fanon, 2009, p. 111), aunque sean *intuiciones*. Y aunque no es la experiencia de su propia posición de clase, la comprende e identifica al punto de que puede volverlas materia de su ficción.

¿Será este relato una respuesta a su hermana Jane que al final de “Pantins exotiques” (1928) reclama la necesidad de atribuirle al “negro literario”, al negro representado,

“cualidades más internas” para devolverlo a la “comunidad humana”? ¿Será que Nardal quería explorar ese camino, dar voz al “negro literario”, pero una voz que pudiera mostrar sus *intuiciones* sobre el nudo de raza, clase y género?

En la misma línea de aquellos relatos de Nardal que pueden ser leídos como escenas de etnografía interseccional, se encuentra la crónica “Guignol Ouolof”. El texto aparece en 1935, en el primer número de *L'Étudiant noir*. Paulette Nardal es la única mujer que escribe en ese número considerado inaugural de la Negritud. Luego de diversos anuncios y artículos que denuncian la contracción de las becas a estudiantes antillanos en la metrópolis, la revista publica las indicaciones para enfrentar esta coyuntura comunicadas por el diputado socialista de Martinica, Lagrosillère, de quien Paulette Nardal era secretaria. En el centro del número está la sección “Les idées et les lettres”, que reúne los célebres textos “Jeunesse noire et assimilation” de Aimé Césaire, “L’humanisme et nous. René Maran” de Senghor y “Langage et musique chez les Nègres du Congo” de Henri Eboué. El último texto de la sección, “Guignol Ouolof”, es el de Nardal, y aparece visiblemente más pequeño que los anteriores, al final de la última columna.

En esta crónica de Nardal, no hay una narradora omnisciente como en “En el exilio”, pero sí un texto cuyo centro es el cruce entre personajes que permite la exposición del punto de vista de una antillana de la burguesía en relación con sus “congéneres raciales”.<sup>17</sup> La escena posee gran densidad,

---

17 En sus escritos, Nardal utiliza tanto hermanos (*frères*) como congéneres (*congénères*); el uso es llamativo considerando la amplia circulación de ideas del racismo científico de su época. El campo intelectual negro tuvo que enfrentar esas ideas en el espacio público. Sobre este tema es particularmente interesante el recorrido del escritor guyanés-martiniqués, René Maran, el primer escritor negro en obtener el Premio Goncourt en 1921, con quien Nardal mantuvo una relación intelectual y de amistad durante toda su vida. René Maran murió en 1960 y Nardal mantuvo intercambios con él

a pesar de su aparente carácter anecdótico. La narradora de esta crónica está de nuevo en el Barrio Latino, pero ya no como extranjera. Mientras toma un café antes de entrar al teatro, un “negro inmenso, vestido de general de opereta” se interpone a contraluz. Ella describe metódicamente su vestimenta: gorro de plata de oficial alemán, hombreras, decorados rojos y oro, como distinciones militares y un único lente redondo sobre el ojo izquierdo que no coincide con “su largo rostro *oulouf*”. Es un vendedor de maní, y cuando pasa a su lado su colega metropolitano joven y blanco, que vende cigarrillos, “el contraste es simplemente chocante”. “¿Chocante?”, se pregunta retóricamente la narradora, y responde “Desde el punto de vista de una negra antillana demasiado occidentalizada, puede ser”. Pero el problema, apunta, es que “ese negro caricaturesco está allí únicamente para disfrute de los consumidores blancos”. Hasta allí todo pasa en su cabeza. El relato se tensa aún más cuando él se acerca a su mesa, y ella dice ver que todos los ojos del café se tornan hacia ellos. Se pregunta nuevamente: “¿tendremos nosotros también que divertir a los blancos ociosos? ¿O tenemos que huir de la vista de este negro grotesco con el corazón lleno de resentimiento hacia este hermano sin dignidad y su empleador blanco? O peor, ¿apretaremos el rostro y nos iremos como si no le hubiéramos visto?”.

La escena presiona el sentido, ella quiere entender qué significa ese negro en el espacio público, se interroga sobre qué hacer con ese espectáculo. Ese disfraz elegido por su empleador blanco solo contribuye, desde su punto de vista, a reforzar el estereotipo y el prejuicio de color entre los blancos. Pero sostiene: “sin embargo, hay entre él y nosotros, a falta de una solidaridad real, una evidente solidaridad de color”. Entonces, se queda e inmediatamente no vacila en preguntarle

---

hasta su muerte. Tras su fallecimiento, la correspondencia continuó con su esposa, Camille Maran.

por “curiosidad profesional”, dice, si no encuentra penoso llevar esa vestimenta ridícula que hace reír a la gente. Él responde que no menos que un actor cómico de teatro y que prefiere hacer el ridículo a estar sin trabajo o vivir de mujeres. Y después, “con una sonrisa de inimitable delicadeza”, remata: “—Los blancos quieren que les hagamos reír; yo lo acepto... al menos puedo comer”.

En este texto ya no vemos a una protagonista narrada como personaje, sino la voz situada de una mujer antillana que desde su punto de vista expone las capas superpuestas de la relación entre clases sociales, entre negros y blancos, entre antillanos y africanos, entre burgueses y trabajadores, entre asimilados y extranjeros. Posiciones sociales, cuerpos y subjetividades que ocupan el espacio público en la tensión ocio-trabajo. Son esos cuerpos racializados respecto de los blancos. Son dos mundos contrapuestos, el de los blancos y el de los negros, en una viva disputa simbólica. Allí, la narradora se inclina por explorar lúcidamente las diferencias internas entre los negros y, por sobre la diferencia de clase, Nardal pone a la conciencia racial y la solidaridad racial desde la visión de una antillana negra burguesa en esa puesta en escena.<sup>18</sup>

En Nardal existe también fuera de la ficción una reflexión lúcida sobre las posibilidades de esa voz, desde la diferencia racial y de género, y sus demarcaciones de subalternidad en el último número de *La revue du monde noir*, publicado tres años antes. En su célebre texto, “El despertar de la conciencia racial” (1932) sostiene:

---

18 Maryse Condé, en *Corazón que ríe, corazón que llora* (2019), utiliza una matriz similar para la representación de lo que ella llama los “Grandes negros”. Esa presencia contemporánea de la atmósfera de tensión entre clases sociales que representa el Barrio Latino sugiere la continuidad de una narrativa sobre las articulaciones de raza, clase y género, que atraviesa la escritura de mujeres afrocaribeñas, sin necesariamente pensarse como interseccionales.

Las mujeres de color que vivían solas en la metrópolis, y que hasta la Exposición colonial eran menos favorecidas que sus congéneres masculinos a los éxitos fáciles, sintieron mucho antes la necesidad de una solidaridad racial que no era solamente de orden material. Ellas despertaron la conciencia racial. (Nardal, 2023, (1932), p. 390)

El énfasis sobre esa diferencia de género, inscrita en el marco del desarrollo de la conciencia racial, se expresa interseccionalmente. Corinne Mencé-Caster (2021), por su parte, propone que la operación del discurso raza/género en Nardal opera como dos regímenes paralelos: la universalización de género en la solidaridad racial, la particularización del género gramatical en el uso del femenino. De allí que para indagar en las posibilidades de esa voz sostenga:

Hacer emerger un sujeto golpeado por la colonización, y que, al igual que el sujeto femenino, cuya palabra había sido borrada por la dominación masculina, se esfuerza en volver a conquistar la palabra oculta de un “yo” que todavía no sabe que existe. Esas corrientes de pensamiento están en el corazón mismo del proceso de dominación y de todas las minorizaciones que engendra, incluso aquella de las mujeres y más aún, aquella de las mujeres colonizadas. (Mencé Caster, 2019, párr. 23)

Es particularmente llamativo que en textos de Paulette Nardal esa interseccionalidad ofrezca marcas textuales reconocibles. En este momento de su escritura, la interseccionalidad pareciera emerger como un conjunto de marcadores textuales intrincados, que tensionan las capas que superponen raza, clase y género en su época. Son regímenes narrados desde un punto de vista particular, el de las intuiciones que expone la voz de Nardal, una voz singular, escrita, y desde la cual



reconoce y diferencia, nombra y cuestiona, plantea alianzas que no borran las opacidades. De allí que su distinción entre “congéneres raciales” y “congéneres masculinos” pueda leerse en un doble sentido: como categorías de diferenciación y también como categorías de afiliación. La escritura de esos marcadores, de esas categorías, que irrumpe en la cultura impresa del internacionalismo negro, también adopta máscaras. Se enmascara en esos mismos años, por ejemplo, cuando publica por encargo en la prensa de la época, e incluso cuando escribe la *Guide des colonies*, ampliamente difundida en la controversial Exposición Colonial de 1931.

### **Martinica y la ciudad de mujeres en disputa**

Paulette Nardal no fue ni la primera ni la única voz precursora del feminismo en las Antillas. Junto a ella pueden situarse, en la tradición mutualista y filantrópica, sus hermanas Jane y Lucy Nardal, y en la tradición socialista-comunista Jean Léro, Claudine Menil, Suzanne Roussi-Césaire, Lucie Thésée, Madelaine Marquet, Gerty Archimède, Eugénie Éboué-Tell, entre muchas otras. Utilizo aquí la palabra feminismo en tanto demarcación de un punto de vista crítico y no programático, es decir, como un concepto que permite ampliar las delimitaciones temporales sin restringirlas a una suerte de prehistoria feminista, al modo de profeminismo o antecedentes del feminismo, en oposición al presente. Además, el sector dentro del campo de mujeres en el que se desenvuelve Nardal no es el de un feminismo programático y progresista, como sí lo es el de otras escritoras e intelectuales que podrían vincularse a su alrededor, especialmente Suzanne Roussi Césaire, cercana al socialismo y el comunismo. Lo interesante es que, a pesar de esas diferencias, en este periodo existe una articulación ineludible y transversal, sea intelectuales o activistas cuyas afiliaciones y militancias (en los partidos, la acción social,

los comités territoriales, etc.) se definen desde un punto de vista de género y crítico.

La posguerra es el momento de reagrupamiento y reorganización del campo de mujeres en las colonias en la bisagra de la obtención del voto femenino en Francia en el año 1944. Nardal regresa definitivamente a Martinica en 1940, después de pasar un año en Inglaterra, en rehabilitación tras el naufragio del Bretagne. A su regreso, la isla comenzaba a vivir el impacto que tuvo el régimen de Vichy, así como la paulatina adhesión de estos territorios a las Fuerzas de Francia Libre (Vargas, 2022, p. 181). Como otros profesionales e intelectuales de la época, Nardal realizó talleres clandestinos de lectura y de inglés a jóvenes que se unieron a la resistencia. Su familia, como muchas, se vio atravesada por la guerra, con parientes que se unieron a la liberación, pero desaparecieron. Es el caso del hijo de Lucy, Yves Goussard, quien murió en un campo de concentración nazi con solo diecisiete años. Paulette Nardal logra ser pensionada como víctima civil después de la Segunda Guerra Mundial tras enviar una solicitud oficial para su reconocimiento (ATM, 1943/1945). En el documento destaca su habilidad retórica para relatar su compromiso con el desarrollo de la Antillas francesas. Pero llama la atención que el punto de vista de este documento, sus argumentos, el relato biográfico que expone para justificar su condición de víctima civil de guerra, difiere de sus entrevistas con Grollemund. Es un documento complejo, que funciona como una arista entre otros documentos de la época, y que podría leerse, quizás nuevamente, como un discurso estratégico de Nardal que devela su posición y vulnerabilidad en ese momento.

En este periodo de posguerra, la trayectoria de Nardal se inscribe en los debates que se activan en Guadalupe y Martinica a propósito de las elecciones municipales y parlamentarias de 1945. Además, se convierte en una figura clave en el marco de la aparición de nuevas organizaciones

de mujeres, que muestran la transversalidad de la filantropía alrededor de los clubes sociales y deportivos y las sociedades de apoyo a exsoldados de guerra. Particularmente la trayectoria del Club féminin: sportif artistique et littéraire, dirigido por su hermana Lucy Nardal, al que Paulette naturalmente se integra.<sup>19</sup> Entre los papeles Nardal de los Archivos de la *Collectivité Territoriale de Martinica* (ATM) puede verse el acta de constitución y los principios del Club féminin, así como el amplio espectro de actividades que desarrollaba, incluso charlas literarias por las que pasó Aimé Césaire, antes de comenzar su carrera política, entre otros escritores e intelectuales de la época.<sup>20</sup>

Sin embargo, con la obtención del voto femenino el panorama se dinamiza y polariza. Nardal funda el *Rassemblement Féminine* (RF) y su órgano impreso *La femme dans la cité*, que permanecerá activo hasta 1951, primero con entregas quincenales y luego mensuales, aumentando su cantidad de páginas, temas y espesor, con un tiraje que oscila entre los 1 100 y los 2 000 ejemplares. Jean Léro, militante comunista, más joven que Nardal —es de la misma generación que Césaire— realiza el 3 de junio de 1944, en *Justice*, un llamamiento para la conformación de la *Fédération Martiniquaise de l'Union des Femmes Françaises* (l'UFF): “La Unión de Mujeres de Martinica tendrá su primera asamblea general el domingo 11 de junio de 1944 a las 9.30 hrs ... Jóvenes y mujeres, ¡vengan masivamente!” (citado en Pagó, 2000, p. 10). En Guadalupe, la abogada Gerty Archimède, es electa

---

19 Clara Palmiste desarrolla una investigación sugerente sobre el traspaso de esas redes y la vocación social entre la generación de la madre, Louise Achille-Nardal, y la hija. Ella nombra, para el periodo, la existencia compleja de un campo de asociaciones de la primera mitad del XX (Palmiste, 2021).

20 Los papeles Nardal en los Archivos (ATM) en Fort-de-France son parte de la colección de archivos privados. Este material, donado en 2016, es un acervo documental importante para reconstruir fragmentos de la historia de las Nardal. Además, es un fondo con tres cuerpos biográficos centrales: los papeles de Paulette Nardal, de Lucy Nardal y de Cristiane Eda-Piere.

en lista comunista como diputada de la Assemblée Nationale Française, durante la misma elección que Aimé Césaire. Se convierte en la primera diputada antillana y una referencia ineludible para la historia de la inscripción política de las mujeres afrocaribeñas en Francia.<sup>21</sup> Funda tres años después, en sintonía con el panorama martiniqueño, la *Union de Femmes en Guadalupe* (UFG) que posteriormente también tuvo su órgano impreso, la revista *Madras*.

Gerty Archimède reconoce tempranamente la gran vitalidad de la organización de mujeres en Martinica y, en particular, el rol de Paulette Nardal. En el primer número de *la Femme dans la cité*, bajo el título “Prensa femenina”, se le agradece a Archimède por su saludo:

Si bien no hay ningún periódico femenino en Guadalupe, se pueden seguir con interés los artículos de la maestra Archimède, la primera abogada guadalupeña y de Geneviève, colaboradoras de *France Immortelle*. Ellas han hablado amablemente de sus hermanas martiniqueñas. Tomamos esta ocasión de saludarlas y señalar la reciente fundación en la Pointe de un club deportivo femenino del que ellas son las animadoras. (*La femme* 1, 1945, p. 5)

Este documento, como otros recurrentes en las revistas del periodo, muestra cómo en esos medios impresos se desarrollan diálogos entre las islas, los que paulatinamente conforman nuevo espacio caribeño. También destaca en esta época la publicidad cruzada: en Guadalupe se promociona la lectura de revistas de Martinica y viceversa. Esos gestos y presencias van marcando las pautas de un nuevo circuito de impresos que se extenderá e incrementará durante la segunda mitad del siglo XX.

---

21 Sobre la importancia de Archimède en este panorama, ver Fitte-Douval (1997) y Palmiste (2014).

Pero la *Union de Femmes Martiniquaises* (UFM) de Léro representa una nueva perspectiva ideológica en el campo de las organizaciones de mujeres.<sup>22</sup> Es profundamente crítica del horizonte de asistencia social del Club féminin, de sus espacios cercanos y de la tradición cristiana-filantrópica. Se proponen introducir una perspectiva clasista, laica, junto a una lectura política de los roles de género, del trabajo y el alto costo de la vida, especialmente en el contexto de posguerra. Con el tiempo, proyectan un crecimiento de la organización por células en todas las comunas y las ciudades de Martinica (*Femmes* 5, 1947). Nardal es acusada en múltiples ocasiones de formar buenas sirvientas para la pequeña burguesía (Pagó, 2000).

Ese clima de polarización nos muestra dos grandes tendencias en la articulación entre feminismos y política. De un lado, el feminismo comunista de l'UFF se piensa ideológicamente al interior del programa global del partido y sus variantes locales, en este caso, la relación del *Partido Comunista Francés* (PCF) con los territorios coloniales;<sup>23</sup> por su parte, el feminismo de acción social, se autoconcibe desde un afuera de la política, en los límites de lo social

---

22 Jane Léro fue la hermana de Theluse Léro y Etienne Léro, poeta y parte de *Legitime defense*, revista marxista-surrealista, que publicó su único número en 1932.

23 La UFM, como Union de femmes de Argelia y Marruecos, expresaba la apertura regional de la sección de Union Femmes Françaises metropolitana, en el marco de la política de la "Unidad Francesa" del PCF durante la Segunda Guerra Mundial. En Martinica, la UFM contó con su propio recorrido, así como un debilitamiento irremontable posterior a la ruptura de Aimé Césaire con Maurice Thorez en 1956. Esta ruptura fue resentida por Léro y quienes permanecieron en el partido después de la formación del Partido Progresista Martiniqués (PPM), liderado por Césaire (Celma et al., 2019; Pagó, 2000). Entre 1948 y 1949, Léro se trasladó a Bordeaux para estudiar trabajo social; de allí en adelante, tuvo periodos alternos entre Francia y Martinica. Sin embargo, Jean Léro murió en extrañas circunstancias en 1961, que fueron relatadas en la prensa como una caída desde un tercer piso en Fort-de-France. A pesar de su trágica y temprana muerte, *Justice* publicó un escueto obituario.

como espacio de dignificación de la mujer, de lucha contra la violencia sexual y económica, de recomposición del tejido social en una ciudad que transita hacia la asimilación. Si bien en ambas tendencias puede observarse la presencia de un horizonte civilizatorio que se suma a la fuerte preocupación por la condición de vulnerabilidad de la mujer en los territorios coloniales, recientemente transformados en Département d’Outre-mer —en particular, las expresiones locales de las opresiones de género, raza y clase—, la disputa por el significado de la paz, es el nudo que las confronta.

En la UFM, la paz es el horizonte de los objetivos, pero se asume que ese deseo es inalcanzable sin conflictos, sin la confrontación entre clases, como sostiene Madelaine Marquet en el no. 5 de *Femmes martiniquaises*: “El combate por la paz es nuestro combate, es de nosotras, mujeres de todos los países y de todas las razas” (p. 3). En cambio, el antibelicismo expreso en *La femme das la cité*, si bien muestra una directa continuidad con el internacionalismo antifascista de Nardal durante la invasión italiana en Etiopía (Umoren, 2018), adquiere en el contexto de la postguerra una traducción local del amplio marco conservador de la *Union Féminine Civique et Sociale* (UFCS), a la que Nardal perteneció y dio continuidad en Martinica con el *Rassemblement Féminine* (RF).<sup>24</sup> “No hay que organizar la guerra, hay que organizar la paz!”. Nardal aclimata a una lectura local y heterogénea ese panorama ideológico. En sus entrevistas con Grollemund, muestra su visión sobre

---

24 Según el *Diccionario de feministas en Francia*, en el XVII-XXI, la UFCS fue fundada en 1925 por Andrée Butillard. En su desarrollo, pasó de una doctrina cristiano-social a un humanismo espiritual solidario en los años sesenta. Comenzó como una organización de entre diez y quince militantes. Durante la Resistencia, algunas integrantes fueron detenidas y ejecutadas por la Gestapo. Después de la Segunda Guerra Mundial, se creó el Movimiento Internacional de Madres, que luego fue reconocido como organización internacional y no gubernamental por la ONU y la Unesco (Bard y Chaperon, 2017, pp. 1472-1475).

las logias masonas y el humanismo cristiano. Ella piensa la organización de la paz en la convivencia de razas y clases, idea que se mantiene en *La femme dans la cité*, que paradójicamente sobrevive casi intacta desde *La revue du monde noir*, a pesar de la completa transformación de su entorno. “Lo que queremos: crear un nuevo estado de espíritu favorable al acercamiento de las clases, las razas y el progreso social. Emprender acciones sociales inmediatas; hacer una obra civilizatoria” (*La femme* 1, 1945, p 8).

Hay una diferencia generacional entre Jean Léro y Paulette Nardal —la primera tiene 28 años, la segunda, 48—, y también de clase. Además, existía una diferencia en el perfil de las integrantes activas de sus organizaciones: en el RF eran mujeres principalmente de la capital, “*centre ville*”, y en la UFM, empleadas y obreras instaladas en la ciudad después del éxodo rural de la Segunda Guerra (Pagó, 2000, p. 12). Entre sus recuerdos de esa época, cuenta Nardal que una vez pasó por la casa de Léro y esta le dijo: “Usted sabe, su acción está caduca, lo que usted hace está obsoleto” (Grollemund, 2019, p. 105).

No es que el RF y la UFM hayan aparecido exclusivamente como respuesta mutua. Las diversas fuentes muestran que la fundación de ambas organizaciones fue un proceso cruzado entre fechas e hitos que van desde los primeros llamamientos en 1944 hasta la oficialización en 1945. La UFM tenía la base social del partido; el RF era una organización con su propia estructura: tenían una casa de las mujeres, desarrollaban acciones regulares por la educación, demandaban una regulación de la igualdad de salarios entre las trabajadoras del aseo y las costureras, sus actividades eran principalmente dirigidas a las mujeres trabajadoras, y realizaron sistemáticas campañas contra el abstencionismo femenino. En su reporte “*Féminisme colonial. Action sociale et politique*” (ANOM, 1946b), Nardal sostiene que su organización tenía 1 000 afiliadas: 600 integrantes pobres,

200 de clase media, 200 activas y 40 que asisten regularmente a las reuniones, pero las que trabajan seriamente por la organización no pasan de 15. Además, indica que la organización tenía una gran cantidad de maestras, campesinas, dueñas y costureras.<sup>25</sup>

Cuando la UFM crea su propio órgano impreso en 1947, *Femmes Martiniquaises*, se propone ser principalmente el medio de comunicación de la nueva organización. Incluye esporádicamente breves reseñas de libros, y una mirada crítica sobre la cultura de masas. Por ejemplo, se lee una nota sobre Jacques Roumain y Richard Wright, bajo el título: “Dos novelas negras”, en la que también se celebra la herencia en Wright de los escritores del Renacimiento de Harlem (*Femmes* 5, 1947, p. 2). Destaca también en una nota de julio de 1948, en el número nueve de la revista, el agudo punto de vista sobre el racismo en Hollywood o los estereotipos de las mujeres diseminados por el cine comercial francés que se ha instalado con fuerza en el espacio del entretenimiento (p. 2); también aparecen relatos de pedagogía ideológica, como “L'École de la démocratie”, firmado por Annette Riviere. Pero el periódico es más inestable y dura poco tiempo, más irregular en su publicación: el número cinco dice que no pudo aparecer durante seis meses corridos por falta de financiamiento. El mismo número llama a difundir el impreso e incentivar el abono. En cambio, *La femme dans la cité* crece número a número, aumentando sus páginas, circulación, temáticas con estrategias de financiamiento mixtas —abono y publicidad—. Su permanencia en el tiempo logra mediar “el ingreso de las mujeres a la ciudad de hombres” (*La femme* 1, p. 3), como dice Nardal en su primera editorial, en medio de la transición política.

Para Nardal, *La femme dans la cité* fue su “portavoz” (citada en Grollemund, 2019, p. 114). Su escritura y sus ideas ya

---

25 Clara Palmiste (2021b) analiza en detalle este reporte.



no aparecían como un conjunto de irrupciones ocasionales dentro de los impresos espacio colonial, como antes en París, ahora escribe los editoriales, artículos, dirige su propio proyecto, incluso continúa enviando sus colaboraciones cuando fue comisionada en los Estados Unidos. ¿Cómo podemos situar la transformación de su voz en este escenario? ¿Dónde se inscribe su condición paradójal?

Si no hubiera sido vulnerable desde un cierto punto de vista, hubiera tenido discursos mucho más violentos que los que hay en *La Femme dans la cité*; Si me hubiera dejado llevar, y hubiera dicho lo que yo pensaba realmente, ¡habría puesto a todos los hombres de Martinica contra mí! ¡Vaya a saber lo que me habría pasado! ¡Y qué le habría pasado a mi familia! Los magistrados hicieron realmente mucho en su área por las mujeres de Martinica, oprimidas, esclavizadas ... Suavicé las cosas [en la revista] pero, en el fondo, yo puedo ser muy violenta. (p. 97)

Había un marco de acción posible, le dice a Grollemund. De cierta manera, es una demarcación para su voz que circunscribía este nuevo impreso en Martinica. Sin embargo, a pesar de esas ataduras, Nardal construye un discurso cuyo foco es la promoción de un “nuevo estado de espíritu”, capaz de preparar a las mujeres antillanas para la nueva ciudadanía. De allí que la lucha contra la abstención, también parte esencial de la agenda de la UFM, haya sido uno de los móviles políticos principales, aunque insistiera en remarcar su distancia con la política formal, insistiera en que sus acciones y su revista se situaban en un afuera. A fines del 1946, Nardal dice en *La femmes dans la cité*: “no comprendemos porqué las mujeres comunistas, llamadas desde el inicio a colaborar con nosotras, han prácticamente rechazado nuestra invitación” (p. 3). No es claro si en

estas palabras hay ironía o ingenuidad. Lo cierto es que la potencia crítica de su voz se transforma en este nuevo escenario. Paradojalmente la fuerza de su irrupción interseccional se acomoda en el espacio poscolonial a los nuevos marcos existentes de la ciudadanía para las mujeres. Si antes su voz era una irrupción, ahora, con un órgano impreso convertido en su portavoz, su escritura se aclimata.

*La femme dans la cité* se convierte en una revista de transición para la ciudad asimilada. Crea un imaginario propio, sus códigos para dar circulación a las tradiciones (locales, nacionales), traduce y publica textos en creol, crítica el racismo y la violencia dentro de un repertorio integrado a la agenda de las mujeres ciudadanas. Particularmente en los editoriales, Nardal expresa sus posiciones políticas, su mirada sobre las insuficiencias del proceso de departamentalización, la crítica a la sobrevivencia de la antigua relación colonial en las instituciones locales. Participa activamente de la reconstrucción del pasado antillano y la memoria de la esclavitud, como puede observarse en el número especial de abril de 1948, que conmemora el centenario de la abolición con una edición más voluminosa, que incluso cambia su diseño gráfico. Pero sus posiciones en este nuevo espacio poscolonial y en relación con la reorganización del campo de la política y de las mujeres son visiblemente más moderadas, más humanista-cristianas que expresiones de un impulso vanguardista o de un pensamiento estratégicamente disruptivo, como la leemos en los impresos del París de entreguerras. Sharpley-Whithing (2009) propone que esa moderación podría deberse a la historia de prohibición que pesó en el cierre de *La revue du monde noir* (p. 9). Nardal misma recurre a esos momentos para explicar el lugar de sus ideas, los matices, y distancias con el anticolonialismo. Lo cierto es que generacionalmente está distante, y demás proviene contexto en que las acciones intelectuales, culturales y organizacionales comenzaron a estar sistemáticamente vigiladas.

Nardal lo enuncia en sus memorias, Umoren (2018) nos recuerda los expedientes policiales sobre sus actividades.

Si bien estos antecedentes permiten reconstruir la demarcación pública de su voz, el desafío está en pensar qué ocurre con en esa transformación, con los efectos que tiene para su intervención pública el tránsito desde la irrupción en el espacio colonial a su portavoz en el periodo poscolonial. En esa mutación la potencia interseccional se ve desplazada, se aclimata. Como ella misma dice, “suaviza” sus ideas para este nuevo escenario en que la mujer y, en particular, las madres aparecen como el vector nuclear de la recomposición del tejido social ante la violencia.

## Conclusiones

Paulette Nardal demuestra una variante particular de las paradojas de las mujeres a la luz de los debates sobre la ciudadanía en el período poscolonial, en particular el lugar de las mujeres negras en ese campo. Nos permite leer una voz interseccional, más recientemente reconocida como precursora del feminismo antillano, de manera dinámica y no lineal. La voz de Nardal posee una potencia crítica articulada y en negociación con el propio campo de ideas en que se desarrolla. La lectura contemporánea de su voz nos fuerza a reconstruir su archivo de manera plural, y a situarlo en relación a los espacios en que se despliega y los momentos de la cultura impresa en la que publica. Desde allí, podemos ver que la potencia crítica de su escritura se desplaza, al parecer, desde la irrupción o la interrupción de su voz hasta la aclimatación de su escritura cuando dirige una revista propia que se convierte en su portavoz durante la transición que llevó a las antiguas colonias francesas en las Antillas a ser departamentos de ultramar al término de la Segunda Guerra Mundial. En ese momento, con el voto femenino recién adquirido en Francia, Nardal se hace parte

de la disputa por el sentido de la ciudadanía de las mujeres negras en el borde del Imperio francés.

Podemos ver que la potencia crítica de Nardal tuvo marcos, variaciones y mutaciones importantes. La fuerza crítica que su voz instala en la cultura impresa colonial, se reacomoda en Martinica cuando interactúa con la reorganización del campo político de mujeres. Su revista portavoz toma entonces el lugar de una revista de transición que junto otras (*La revue guadalupéen* de Roger Fortuné o *Dialogue* de Marie Thérèse Julien Long-Fou) fue impulsando el desarrollo de una relativa autonomía del campo de los impresos locales. Esas revistas tendrán un circuito estable en el trascurso de las décadas siguientes y serán parte integrante de la construcción de un nuevo espacio francófono.

El lugar político de la voz de Nardal, su *producción* de interseccionalidad, se aclimata a los contextos. De allí que sea complejo inscribir la trayectoria de Nardal en un continuo ascendente y no conflictivo de las expansiones y repliegues de los feminismos negros durante el siglo XX. Si en el marco colonial esa interseccionalidad apuntaba a develar la doble alianza entre los regímenes de raza y género, en el marco poscolonial se acomoda al horizonte de la transición, y los desafíos que moviliza el ingreso de las “mujeres en la ciudad de los hombres” (Nardal, 1945, p. 3). Su archivo nos permite recorrer las mutaciones de esa voz, extender relaciones, reconocer cuando la irrupción es vanguardista, si se quiere, y cuando, en su defecto, su estrategia de repliegue es la que enmascara, suaviza, la violencia posible de sus palabras. Nardal en su regreso a Martinica logra acomodarse, aunque no sin conflictos, sin disputas, como un agente relevante de la transición política.

## Bibliografía

- La Dépêche Africaine : organe d'économie et de politique colonial (1928-1932)*. Archives Nationales d'Outre-Mer (ANOM), Aix-en-Provence, Francia. SLOTFOM V 2.
- La femme dans la cité (1945-1951)*. Archivo Collectivité Territoriale de Martinique (ATM). Fort-de-France, Martinique.
- Papiers Nardal*. Serie J. Archivo Collectivité Territoriale de Martinique (ATM). Fort-de-France, Martinique.
- La Revue du Monde Noire. The Review of the Black World*. Collection complète, 1-6. Paris: Jean-Michel Place, 1992.
- L'Étudiant noir : journal de l'Association des étudiants martiniquais en France*, 1. Bibliothèque Nationale de France: Paris.
- Femmes martiniquaises*, no. 1 y no. 5. Archivo Collectivité Territoriale de Martinique (ATM). Fort-de-France, Martinique.
- Archivo Collectivité Territoriale de Martinique (ATM). *Dossier Paulette Nardal, victime civile de guerre (1943-1945)*, 1M861/D. Fort-de-France, Martinique.
- Bard, Christine (dir.) y Chaperon, S. (coll.). (2017). *Dictionnaire des féministes. France- XVIIIe-XXIe siècle*. PUF: Paris.
- Bertin, C. y Tancart, V. (2021). Les Nardal: textes y co-textes. *Flamme*, 1, pp. 1-17, en <https://www.unilim.fr/flamme/86>
- Bertin, C. y Tancart, V. (2021). Mondes noirs : hommage à Paulette Nardal. *Flamme*, 1, en <https://www.unilim.fr/flamme/86>
- Bruneel, E. y Domes Silva, T. O. (2017). Paroles de femmes noires. Circulations médiatiques et enjeux politiques. *La Découverte*, 2 (1), pp. 59-85.
- Boittin, J. A. (2010). *Colonial Metropolis. The Urban Grounds of Anti-Imperialism and Feminism in Interwar Paris*. University of Nebraska Press: Nebraska.
- Boittin, J. A. (2005). Black and White: Gender, Race Relations, and the Nardal Sisters in Interwar Paris. *French Colonial History*, 6, pp. 119-135.
- Boni, T. (2014). Femmes en Négritude: Paulette Nardal et Suzanne Césaire. *Rue Descartes*, 83, pp. 62-76.

- Celma, C., Haustant H., Hémart C., Pancarte C. y Hardy Dessources Sellaye, M. J. (2019). *Jean Léro. Une pionnière du mouvement féministe en Martinique*. Union des Femmes de Martinique: Fort-de-France.
- Crenshaw, K. (2005). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. En R. K. Bergen, J. L. Edleson, y C. M. Renzetti (Eds.), *Violence against women: Classic papers* (pp. 282–313). Pearson Education New Zealand: Boston.
- Condé, M. (2002). Order, Disorder, Freedom, and the West Indian Writer. *Yale French Studies*, 97, pp. 151-165.
- Condé, M. (1979). *La Parole des femmes*. L'Harmattan: Paris.
- Conto, M. (2019). *Corazón que ríe, corazón que llora* (trad. Martha Asunción Alonso). Impedimenta: Madrid.
- Daniel, J. (1997). Introduction. En F. Constant y J. Daniel (Ed.), *1946-1996 Cinquante ans de Départementalisation outre-mer* (pp. 11-22). L'Harmattan: Paris.
- Demougin, L. (2021). *L'empire de la presse. Une étude de la presse coloniale française entre 1830 et 1880*. Presses universitaires de Strasbourg: Strasbourg.
- Demougin, L. (2019, junio) *Paulette Nardal ou une négritude par la presse* [ponencia] Journée d'études : le statut des périodiques francophones dans le monde (1880-1980), Le Mans Université France, en <https://hal.science/halshs-02321203>
- Dewitte, P. (1985). *Les mouvements nègres en France, 1915-1939*. L'Harmattan: Paris.
- Edwards, B. H. (2003). *The Practice of Diaspora. Literature, Translation, And The Rise Of Black Internationalism*. Harvard University Press: Cambridge, Mass.
- Fanon, F. (2009). *Piel Negra, máscaras blancas* (trad. Ana Useros Martín). Akal: Madrid.
- Fitte-Douval, A. (1997). A l'ombre de la départementalisation : l'émergence de la citoyenneté féminine aux Antilles françaises. En F.

- Constant y J. Daniel (Eds.), *1946-1996 Cinquante ans de Départementalisation outre-mer* (pp. 205-221). L'Harmattan: Paris.
- Fraser, N. (1998). Pensando de nuevo la esfera pública. Una contribución a la crítica de las democracias existentes. En N. Fraser (Ed.), *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"* (trad. Magdalena Olgún y Isabel Cristina Jaramillo) (pp. 95-133). Siglo del Hombre Editores: Bogotá.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Tinta limón: Buenos Aires.
- Germain, F. F. (2016). *Decolonizing the Republic African and Caribbean Migrants in Postwar Paris, 1946–1974*. Michigan State University Press: East Lansing.
- Gianoncelli, E. (2016). *La pensée conquiste. Contribution à une histoire intellectuelle transnationale des femmes et du genre au XXe siècle* [Tesis doctoral en Ciencias Políticas]. Université Paris 8: Paris, en <http://www.theses.fr/2016PA080078/document>
- Grollemund, P. (2019). *Fiertés de femme noire. Entretiens/Mémoires de Paulette Nardal*. L'Harmattan: Paris.
- Guide des colonies: Martinique, Guadeloupe, Guyane française* (1931). Société D'éditions Géographiques, Maritimes, et Coloniales: Paris.
- Joseph-Gabriel, A. K. (2019). *Reimagining Liberation: How Black Women Transformed Citizenship in the French Empire*. University of Illinois Press: Urbana.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio* (trad. Emilio Martínez Gutiérrez). (Original publicado en 1974). Capitan Swing: Madrid.
- Mary, S. (2021). *Décoloniser les Antilles ? Une histoire de l'État post-colonial (1946-1982)*. Sorbonne Université Presses: Paris.
- Marquet, M. (1947). La femme au foyer ? *Femmes martiniquaises*, 5, p. 3.
- Mencé-Caster, C. (2021). Paulette Nardal ou le jeu du féminisme au prisme du genre grammatical. *Flamme*, 1, en <https://doi.org/10.25965/flamme.98>
- Mencé-Caster, C. (2020). Le sœur Nardal dans le Paris créole des années 1930 : une généalogie féménine de la négritude ou

- du diversel ? En E. Noël (Ed.), *Paris créole. Son histoire, ses écrivains, ses artistes, XVIII-XX siècles* (pp. 107-117). La Geste, presses universitaires de Nouvelle Aquitaine: La Crèche.
- Mencé-Caster, C. (2019, octobre). Le diversel et le féminin (Pour une généalogie féminine de la pensée antillaise du diversel). *Pluton Magazine*, en <https://pluton-magazine.com/2019/10/10/le-diversel-et-le-feminin/>
- Moïse, M. (2021). Antillean Women and Black Internationalism. The Feminine Genealogy of Negritude. *Journal of Black Studies and Research*, 51, pp. 23-32.
- Musil Church, E. (2013). En Search of Seven Sisters: A Biography of the Nardal Sisters of Martinique. *Callaloo*, 36 (2), pp. 375-390.
- Nardal, J. (2023). Marionetas exóticas (trad. María Yaksic y Claudio Gaete Briones). *Perspectivasafro*, 2 (2), pp. 429-432.
- Nardal, P. (2023). En el exilio (trad. María Yaksic y Claudio Gaete Briones). *Perspectivasafro*, 2 (2), pp. 433-434. (Original de 1929).
- Nardal, P. (2023, julio). El despertar de la conciencia racial. (trad. María Yaksic y Claudio Gaete Briones). *Revista Humanidades*, 48, pp. 375-397. (Original de 1932).
- Nardal, P. (1935). Guignol Ouolof. *L'Étudiant noir: journal de l'Association des étudiants martiniquais en France*, 1, pp. 4-5.
- Nardal, P. (1946a). Le départ de notre directrice. *La femme dans la cité*, 25, p. 3.
- Nardal, P. (1946b). Féminisme colonial. Action sociale et politique. Archives Nationales d'Outre-mer (ANOM), Aix-en-Provence, Francia. *Affaires Politiques*, carton 2188, dossier 9. Enquêtes sur le féminisme colonial, 1944-1946.
- Nardal, P. (1945). Editorial. *La femme dans la cité*, 1, p. 3.
- Noël, E. (2021). Le Paris créole des sœurs Nardal : une rétrospective historique (XVIIIe-XXe siècles). *Flamme*, 1, en <https://doi.org/10.25965/flamme.92>
- Noël, E. (2020). *Paris Créole. Son Histoire, ses écrivains, ses artistes XVIII-XX siècles*. La Geste, presses universitaires de Nouvelle Aquitaine: La Crèche.



- Pago, G. (2000). Jean Léro (1916-1961). *Jean Lero Memoires*. Union de Femmes de Martinique: Fort-de-France.
- Palmiste, C. (2021a). Le “Rassemblement féminin” (1945-1951) : à la croisée des différents réseaux de Paulette Nardal. *Flamme*, 1, en <https://doi.org/10.25965/flamme.100>
- Palmiste, C. (2021b). Analyse du rapport de Paulette Nardal sur le féminisme colonial (1944-1946) par une approche postcoloniale et intersectionnelle. *Flamme*, 1, en <https://doi.org/10.25965/flamme.274>
- Palmiste, C. (2014). Le vote féminin et la transformation des colonies françaises d’Amérique en départements en 1946. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, en <https://doi.org/10.4000/nuevo-mundo.66842>
- Rise, A. (2020). Francophonies. En M. Reid (Ed.), *Femmes et Littérature. Une histoire culturelle*, (vol II, pp. 475-533). Gallimard/Folio: Paris.
- Rosine, P. (2021). Entretien de Paulette Nardal avec Paulo Rosine (archive audio de FR3 Martinique – Martinique La 1ère). *Flamme*, 1, en <https://www.unilim.fr/flamme/140>
- Scott, J. (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944* (Trad. Stella Mastrangelo). Siglo XXI: Buenos Aires. (Originalmente publicado en 1996).
- Scott, J. (2011). Epilogue. A Feminist Theory Archive. En J. Scott (Ed.), *The Fantasy of Feminist History* (pp. 141-148). Duke University Press: Durham.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2015). *Bricktop’s Paris: African American women in jazz-age Paris*. SUNY press: Albany.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2009). *Beyond Negritude: Essays from Woman in the City*. State University of New York Press: Albany.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2002). *Negritude Women*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- Sharpley-Whiting, T. D. (2000). Femme negritude. Jane Nardal, *La Dépêche africaine*, and the Francophone New Negro. *Souls*, 2 (4), pp. 8-17.

- Steedman, C. (2001). *Dust: The Archive and Cultural History*. Rutgers University Press: New Brunswick, N.J.
- Vargas Canales, M. A. (2022). *Palabra y fusil en el anticolonialismo caribeño de expresión francesa*. Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe: México D.F.
- Veron, K. (2021). *Aimé Césaire*. Seuil: Paris.
- Yaksic, M. (2022). En el corazón de la negritud: el rol de Paulette Nardal en las revistas antillanas (1931-1951). *Revista Humanidades*, 45, pp. 61-94.

A School of One's Own: Ellen Irene Diggs  
and the Cuban Politics of Race

*Una escuela propia: Ellen Irene Diggs  
y las políticas raciales de Cuba*

*Vanessa Ohlraun*

## Abstract

The African American anthropologist Ellen Irene Diggs was one of the first scholars to write on African-descendant culture in Latin America. As one of W. E. B. Du Bois' closest collaborators and a student of the Cuban anthropologist Fernando Ortiz, Diggs was an active contributor to the global exchange of ideas on issues of race and the history of Africa and the African diaspora. This paper focuses on Diggs' formative starting point as a student of Cuban anthropology, history, and society and asks how her experiences as a participant in the *escuela de verano* and a doctoral student at the University of Havana in the 1940s shaped her views on these issues. It also investigates the complex intersection of politics and education in the broader context of Franklin D. Roosevelt's Pan-Americanist policies and Diggs' commitment to the internationalist politics of Black solidarity, showing how Diggs carved out a space for herself in the racially exclusive environment of the university.

## Resumen

La antropóloga afroamericana Ellen Irene Diggs fue una de las primeras académicas en escribir sobre la cultura afrodescendiente en América Latina. Como una de las colaboradoras más cercanas de W. E. B. Du Bois y alumna del antropólogo cubano Fernando Ortiz, ella contribuyó activamente al intercambio global de ideas sobre cuestiones de raza e historia de África y la diáspora africana. El presente artículo se centra en el punto de partida formativo de Diggs como estudiante de antropología, historia y sociedad cubana, y se pregunta la manera en que sus experiencias como participante en la *escuela de verano* y doctoranda en la Universidad de La Habana en la década de los cuarenta configuraron sus puntos de vista acerca de estas cuestiones. También, se investiga la compleja intersección entre política y educación en el contexto más amplio de las políticas panamericanistas de Franklin D. Roosevelt y el compromiso de Diggs con la política internacionalista de solidaridad negra, mostrando cómo dicha autora se creó un espacio para sí misma en el entorno de exclusión racial de la universidad.

Historians investigating race and gender in Latin America and the Caribbean have written about the fact that there are comparatively few studies on the lives and works of Black women. The historian Takkara Brunson, studying Cuban women of African descent who were active between the end of the 19th century and the revolution of 1959, has noted that this is not due to a lack of sources, as is sometimes claimed, but to the researcher's perspective. Her approach to this issue is a prosopographical one: to focus on a small group of individuals who have left substantial records and to analyze them as sources of exceptional figures who have an exemplary status regarding the social experiences of Black women in Cuba in this period (Brunson, 2021). A similar approach is used in this study of the life and work of Dr. Ellen Irene Diggs. While working as assistant to and collaborator of W. E. B. Du Bois, Diggs had a broad academic network at her reach and exchanged numerous letters with a wide group of international scholars, intellectuals, and other public figures. She thus left a substantial body of documents as well as a large number of essays published in the Black press of her time.

The purpose of a larger research project on the scholar Ellen Irene Diggs is to flesh out her core concepts in these documents and writings, in particular those relating to race, and to place them in relation to the theoretical trends developing in the fields of anthropology, sociology, and history internationally at the time of her writing. Diggs offered her perspective on what anthropologists, Africanists, and historians wrote about Africa and the African diaspora in the Americas through her many articles and book reviews. The present article will analyze where her views coincide with but also differ from those of other scholars. Navigating the predominately white-dominated humanities and social sciences was fraught with difficulties for African American scholars such as Diggs. Dissenting from authoritative positions in the respective fields would result in fewer

professional opportunities and less pay, a point Diggs made on several occasions (e.g., Diggs, 1978, as cited in Holden, 2022). This project aims to shed light on these complex conditions of academic life and textual production to trace the multidimensional nature of Diggs' work, especially on race and the history of Africa and the African diaspora, in the context of the global exchanges of ideas and networks in which she was an active participant.

This paper focuses on one aspect of this larger research project, Diggs' formative starting point as a student of Cuban anthropology, history, and society, and asks the central question: How did Diggs' experiences in Cuba shape her views on the issue of race as well as on the culture and history of Africa and the African diaspora? Though she does not give a direct answer in the sources encountered in Cuba, her understanding of race shifted during her studies at the University of Havana, leading her to realize that the concept of race had different meanings in Cuba and the United States. Like Du Bois, Diggs believed that conceptions of racial hierarchies were at the basis of global societal conflicts, and it was important to study and disseminate knowledge on African-descendant populations to overcome them. This view, influenced also by the Cuban anthropologist Fernando Ortiz, with whom she studied in Havana, was to become the foundation of her life's work.

By reflecting upon her experience at the University of Havana in the 1940s, the article also explores how she was caught up in the complex intersection of politics and education in the broader context of the Americas, where various forms of internationalist movements were being shaped. Diggs' studies in Cuba were predicated on Franklin D. Roosevelt's politics of Pan-Americanism, which encouraged cultural exchange across the Americas, aiming to expand the influence of the United States in Latin America. This strategy dominated the political climate at the University of

Havana at the time. Diggs' own political commitments were oriented towards a very different kind of internationalist politics, namely that of W. E. B. Du Bois' Pan-Africanism, which emphasized Black solidarity and the global fight for independence from imperial domination. The title of this paper thus addresses Diggs' attempt to create a space for herself to engage notions of race and study Cuba's African-descendant culture and history in the racially exclusive environment of the university.

Throughout this paper, the designation "Black Cuban" is used interchangeably with "Cuban of African descent" or "African-descendant Cuban" while the term "Afro-Cuban" is applied only to descriptions of cultural practices, following Takkara Brunson, a leading scholar working on the history of Black women in the first and second Cuban republic (Brunson, 2021). Designations for people from other countries of the Americas follow the same principle. When citing primary sources, the original terminology is employed. Furthermore, the term "race" is frequently used because it was the concept Diggs was most invested in critiquing. Using this term without quotation marks is not meant to reify it as a non-historical fact or entity.<sup>1</sup>

### **Ellen Irene Diggs – a biographical sketch**

Ellen Irene Diggs (1906–1998) was born in a working-class community in Monmouth, Illinois, in the United States. She graduated with a bachelor's degree in Sociology from the University of Minnesota in 1928 and then studied sociology with W. E. B. Du Bois at the University of Atlanta, where she graduated in 1933. Diggs wrote her master's thesis on

---

1 The research for this essay was undertaken in the framework of "Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World" and has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Program under the Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement No. 823846.

female incarcerated youth in African American communities and contested the widespread criminological assumptions on delinquency at the time, presenting a scathing critique of the United States justice system and its racist structures. During her studies, she was engaged by Du Bois as his research assistant, a position Diggs held until she left Atlanta for her doctoral studies at the University in Havana in the fall of 1943. After completing her Ph.D., Diggs continued collaborating with Du Bois until she obtained a professorship at Morgan State College in Baltimore, Maryland, in 1947, where she taught sociology and anthropology for almost thirty years (Bolles, 1999).

Diggs' position as Du Bois' assistant and collaborator, which she held for over ten years, allowed her to gain deep insights into discussions on what Du Bois famously called the "color line" and to develop broad networks with intellectuals and public figures across the globe. Du Bois was research director at the so-called "Negro Association for the Advancement of Colored People" (NAACP), and Diggs co-edited the NAACP's journal entitled *The Crisis* with him. She also co-founded *Phylon: The Clark Atlanta University Review of Race and Culture* with Du Bois in 1940, worked with him on his book *Black Reconstruction in America 1860-1880*, and did research for his works *Black Folk, Then and Now* (1939), *Dusk of Dawn* (1940), and *The Encyclopedia of the Negro* (1945) (Bolles, 1999, p. 158).

A foundational moment for Diggs was a trip to Cuba with Du Bois in 1941, where she became interested in the culture and history of Cuba's large African-descendant population. She decided to attend a summer school at the University of Havana to take anthropology classes with Fernando Ortiz in 1942. Following these studies, Diggs chose to enroll in the University of Havana's doctoral program and to write her dissertation on the work of Ortiz. Here, she began the in-depth research into African-descendant



cultures, histories, and societies, which she would pursue throughout her career, producing studies, commentaries, and reports on various related topics, including her most important published work: *Black Chronology: From 4000 B.C. to the Abolition of the Slave Trade* (1983).

### **The Political Situation in Cuba in the Early 1940s**

When Diggs arrived in Cuba in 1941, relative calm had settled on the political scene after Fulgencio Batista took over the presidency in October 1940 and inaugurated a phase of consensus politics; the previous decades had been tumultuous. After becoming an independent republic in 1902, Cuba experienced a long period of unrest as various political forces fought over resources and political control. The United States intervened in Cuba's war of independence against Spain in 1898 and occupied the island until 1902. Before handing power over to the new republic, the United States had imposed a constitutional clause, the so-called Platt Amendment, which guaranteed their government the right to intervene in Cuba's internal affairs at any time the United States or their local allies considered appropriate. Hence, U.S.-American occupation was a permanent threat that shaped the first decades of political struggle as the Cuban elite vied for power in the shadow of U.S.-American domination.

Among the presidents of this period was Gerardo Machado, who governed the island in an increasingly repressive fashion from 1925-1932, mainly with support from the United States. When the U.S.-American economic crash of 1929 was felt the strongest, however, he was not able to satisfy the demands of the various sectors of society which were laying claim to their rights as Cuban citizens, most importantly the students, the labor class, women, and members of the African-descendant population. Resistance against

him increased after he decided to run for reelection (Hatzky, 2009). Machado was ousted from the presidency by a diverse group of figures from all sectors of society led by the student movement in the so-called revolution of 1933, which young sergeants from the military supported. Amongst these sergeants was Fulgencio Batista, who would, from then on, control the political life on the island from behind the scenes until he took over the presidency through elections and the support of the United States in 1940.

Through consensus-building, cooptation, and repression strategies, Batista created a situation where he could govern relatively unquestioned during the following four years (Whitney, 2001). Fashioning himself as a populist reformer, he succeeded in satisfying the demands of various conflicting factions of the political arena in Cuba (Ferrer, 2021). Batista's supposedly African, Asian, and indigenous racial and ethnic heritage was regularly the subject of debate, and he used this to ally himself with diverse population groups (Argote-Freyre, 2006). He actively courted Black civic organizations, recognizing their importance by offering them funding (Pappademos, 2011). Batista also heeded the demands of the United States. As war-torn Europe was not able to contribute much to the production of sugar, new trade agreements were made strengthening the economic ties between Cuba and the United States (Pérez, 1990). The resulting prosperity allowed Batista to invest in new public projects in agriculture, education, and health, among other areas in society.

The year before Batista's presidency began was dominated by lively debates on the new Constitution in which members of all segments of society took part. Black men and women and working-class members were particularly vocal in demanding that their rights be anchored in the Constitution. Social justice, labor conditions, and especially a strong pronouncement against racial discrimination were central to the debates, and there was an unusual consensus on these issues

in the constitutional assembly – if not on the exact manner in which these issues should be handled in practice (Bronfman, 2004). When the constitution finally took effect in October 1940, it was considered one of the world’s most progressive constitutions of its time. Batista was able to ride the wave of enthusiasm in Cuban society following its ratification (Ferrer, 2021). Its clauses covered a broad range of individual rights as well as workers’, peasants’, and women’s rights and stipulated new regulations regarding land tenure and foreign investment. Furthermore, it included a clause penalizing any form of discrimination, especially in the workplace and the public sphere (Bronfman, 2004).

Diggs was made aware of the prominence of Black figures in the public sphere when she first visited the island. In the 1930s and early 1940s, many Black intellectuals and politicians emerged as visible personalities in the public arena, for example the educator Salvador García Agüero, the poet and educator María Dámaza Jova Baró, the former general secretary of the *Unión Revolucionaria Comunista* Blas Roca, and the pharmacist Esperanza Sánchez Mastrapa, all of whom were active in labor struggles as members of the communist party.<sup>2</sup> In contrast, there were barely any prominent Black figures at the University of Havana when Diggs studied there; the majority of the students and almost all persons in a position of power were white. The first Black woman to obtain a professorship at the University of Havana in the early 1940s was Ana Echegoyen de Cañizares, who was active in the leading association for Black women in Havana, the *Asociación Cultural Femenina* in the late 1930s and 1940s. Writing on Cuban-U.S.-American exchanges, Frank Guridy mentions that Diggs had contact with Echegoyen, but Diggs did not

---

2 For an extensive treatment of the public activities of these and numerous other figures from the Cuban African-descendant population, see Robaina (1990), Pappademos (2011), and Brunson (2021).

take any of Echegoyen's courses while at the summer school or during her doctoral studies in Havana (Guridy, 2010 and Archivo Central de la Universidad de la Habana, Fondo Documental, file 37,157, henceforth, AC-Diggs).

The discrepancy between the active public life of Black Cubans outside of the university and within it would have been apparent to Diggs, who had accompanied Du Bois on his trip to Cuba in June 1941. However, she did not write about this fact. Du Bois had been invited to meet members of the political and academic establishment, including the president of Republican Cuba, Fulgencio Batista, as well as the anthropologist mentioned above, Fernando Ortiz.<sup>3</sup> The prestigious Club Atenas, Cuba's most important club for the African-descendant political elite, dedicated a special event to Du Bois. Diggs attended these meetings and events with Du Bois and thus gained insights into various segments of the Cuban middle and upper classes. After this trip, she decided to return to Havana to pursue studies into African-descendant culture and history in the Americas.

### **Pan-Americanism, the Institute of International Education, and the *escuela de verano* of the University of Havana**

Diggs arrived in Havana in July 1942 on a scholarship from the Institute of International Education (IIE), a U.S.-American funding agency for scholarly exchange. Founded as a philanthropic organization supported by the Carnegie Corporation in 1919 with the aim of contributing to global peace and understanding, this agency became an instrument of Theodor Roosevelt's "Good Neighbor" policy in

---

3 See letters of Ortiz to Du Bois, 09.06.1941, and Du Bois to Cespedes, 07.07.1941, in the University of Massachusetts Amherst Libraries, Robert S. Cox Special Collections, W.E.B. Du Bois papers (henceforth, UMass-Du Bois), MS 312.

the 1940s, promoting Pan-Americanism as a way to exert influence on Latin America and the Caribbean. This approach was a non-military intervention emphasizing economic, diplomatic, cultural, and educational ties. Roosevelt aimed to establish a U.S.-driven internationalism in which cultural and educational exchange between the United States and Latin America played a main part (Schmitz, 1999). This was meant to counteract alternative internationalist movements such as Pan-Africanism or socialism and to influence young global intellectuals to follow U.S.-American values (Brooks, 2015). Within this framework, the rationale for the IIE's educational policies was to fight the influence of fascist movements in Latin America and disseminate democratic ideals. Nevertheless, its agenda of undermining the development of left-leaning intellectual currents was evident. It can thus be seen within a context in which the Cold War was beginning to take form on a global scale, which, in Latin America, was shaped as much by North-South as by East-West ideological conflicts (Joseph, 2010).

The first iteration of the summer school took place in 1941 and was directed at international students, though local students were also admitted (AC, Subfondo Escuela de Verano (henceforth, AC-EdV)).<sup>4</sup> In his preface to the program, the secretary of the summer school, Luis A. Baralt, acknowledged the importance of U.S.-American interests in the establishment of the summer school: "The courses offered answer the great demand felt, especially in cultural centers of the United States, for a better knowledge of matters pertaining to Latin America and Spain" (AC, file Institute of International Education, henceforth AC-IIE)).

---

4 Thanks to Virginia Paz San Pedro and Francisco Vera for supporting this research in the *Archivo Central* of the University of Havana and Armando Cartaya for providing access to valuable archival materials in the university's *Biblioteca Central*.

This close collaboration between the University of Havana and the U.S.-American policymakers took place in the context of a general program of economic and military rapprochement between the Cuban government and the United States, with President Fulgencio Batista proclaiming that Cuba was willing “to enter into a far-reaching military alliance with [the U.S.] for an indefinite period” in a display of solidarity with the United States in the fight against Fascism in Europe (Thomas, 1998, p. 727). The school was modeled on a summer school in Santiago de Chile organized by the Chilean Division of Intellectual Cooperation of the Pan American Union in cooperation with the IIE, which explicitly mentioned the “Good Neighbor” policy as its inspiration (AC-IIE). The program booklet of the summer school of Havana likewise mentions the Pan-American exchange as its motivation and the IIE as its sponsor (AC-IIE).

Various reasons have been given for the decision of the University of Havana to establish a summer school. The sociologist Judith Salermo Izquierdo writes that the curricular additions were meant to bring a more practical approach to the theoretical nature of university education (Salermo Izquierdo, 2004). However, this only concerns the courses offered to local students to compensate for the lack of more applied education at the university, not the courses addressed to foreign students. The geographer Andrés Lazo Machado mentions that there was a desire to provide a platform for acclaimed scholars to present their work — their prestige, of course, reflecting on the university — as well as to offer foreign students the opportunity to learn Spanish in a touristic environment (Machado, 1996).

While the present article does not disagree with these assessments, the decision to establish an international summer school at the University of Havana in the 1940s is placed within a larger political context, where the concept of Pan-Americanism and “Good Neighbor” policies played a major role.

This makes the summer school a model precursor to the so-called “Area Studies” programs in U.S.-American universities, which used education as a means to expand the geopolitical influence of the United States in the context of the Cold War. In addition, the intention to cater to U.S.-American needs regarding its war efforts is given a certain importance, as will become clear below. Furthermore, the point is made that the extracurricular activities of the summer school were designed with an understanding of travel and entertainment, which ignored the racialized and class-based character of tourism and social life in Cuba in the 1940s. That Black Cubans were often rejected from the major hotels of Havana made it difficult for African Americans such as Diggs to take part in some of the touristic entertainment offered to the university’s foreign students.

The *escuela de verano*, as it was called, lasted six weeks and generally took place in July and August of each year between 1941 and 1960. There was an interruption from 1957 to 1959 due to the political turmoil preceding the revolution led by Fidel Castro (AC-EdV). By the time of its 17th edition in 1960, which was much smaller than its previous editions, the summer school was suffering from severe financial difficulties (AC-EdV). The severance of diplomatic relations between Cuba and the United States in January 1961 made it impossible to continue any kind of exchange program under the auspices of the respective ministries of education. Therefore, the summer school, which had received most of its funding through students from the United States, was discontinued.

Diggs was one of 40 students awarded the prestigious Roosevelt scholarship of the IIE to attend the Summer School of the University of Havana in 1942 (AC-EdV). It was the second edition of the summer school, a much-expanded version of the first. The faculty was considerably larger, and the program extended into more fields than the

previous edition. In 1942, there were 64 professors from all of the university's faculties (as opposed to 23 professors in 1941) and guest professors from Cuban universities outside Havana, Spain, and the United States (AC-EdV). The school's administration collected statistics on the origin of the students. In 1941, 216 students were enrolled, 128 of which were from Cuba, the majority being from Havana, some from the provinces of Matanzas, Santa Clara, and Oriente, among others. There were 88 foreign students; all except a British and a Haitian student were from the United States (15 of whom were living in Cuba). Approximately 85% of the students were female, 15% male. The statistics make no mention of race (AC-EdV).

In an elegantly designed booklet on the program of the summer school of 1942, there was a section referred to as "*cursos generales*" in which Spanish language instruction and courses on Latin American and Spanish culture and society were offered; these were clearly addressed to foreigners in the spirit of Pan-American exchange. Furthermore, there were courses directed at medical professionals "in view of the present state of war" (AC-EdV, program of the summer school, p. 8). By then, the United States had entered the war in the Pacific, and a contingent of military personnel were sent to Havana to learn about tropical medicine. As Baralt wrote to the IIE: "these measures have been conceived precisely as a war measure and are most valuable to U.S. military or naval doctors detached to tropical countries" (AC-IIE, Baralt to Field, 24.06.1942), demonstrating how tightly connected the educational project of the summer school was to war-time interests of the United States. Moreover, there were courses addressed to U.S.-American entrepreneurs with interests in the Cuban sugar industry and tourism sector activities, coinciding with Batista's aim to attract foreign investment to the island. In addition, there were education courses aimed at Cuban public school



teachers and agricultural courses addressed to Cubans. These sections of the summer school had very different curricula, structures, and aims than the ones designed for foreign students. In this paper, there will be an emphasis on the latter, especially on the “*ursos generales*,” which were of interest to the U.S.-American student Diggs.

The range of these so-called “general courses” resembled the emergent “Area Studies” programs in the United States, which were created during and shortly after the Second World War as an educational element of U.S. foreign policy (Khosrowjah, 2011). As Rey Chow (2006) writes:

Despite the claims about the apolitical and disinterested nature of the pursuits of higher learning, activities undertaken under the rubric of area studies, such as language training, historiography, anthropology, economics, political science, and so forth, are fully inscribed in the politics and ideology of war. (pp. 40-41)

Knowledge of Latin America and other regions pertinent to U.S.-American geopolitical interests was to ensure political and ideological hegemony. Sending students such as Diggs to study Spanish and Cuban culture and society aimed to strengthen the alliances with Cuba in terms of economy and politics. This is not to say that the University of Havana devised its summer school merely to serve the political interests of the United States. Neither is it argued in this paper that foreign students who participated in these courses were involved in “fact gathering” for intelligence purposes or that they shared the anti-socialist agenda of the U.S. Department of State, attempting to influence Cuban intellectuals in terms of U.S.-American views on freedom and democracy. Instead, the point is that there was a confluence of diverging interests, including the objectives of Pan-Americanism that led to

the founding of the summer school in Havana, its financial support by the United States, and the participation of foreign students in its program. The reasons for which U.S.-American agencies supported foreign student exchange between Cuba and the United States as part and parcel of “Good Neighbor” policies were not always explicit and did not necessarily coincide with the interests of the recipients of the fellowships.

Diggs would certainly not have approved of the State Department’s strategic aim of U.S.-American penetration of Latin American societies for economic and political domination and even less of the intention to undermine socialist tendencies. Her endeavor to study in Cuba was motivated by an entirely different agenda. Rather than learning about Cuban society as a means to better control it, Black scholars like herself were searching for commonalities in the African-descendant cultures of Latin America as a point of departure for a politics of Black solidarity – quite the opposite of what Roosevelt had in mind with his “Good Neighbor” policies. Like other Black intellectuals in the Americas, Diggs used the funding opportunity the U.S. government offered her to find comrades and friends in the struggle against racism and imperialism.<sup>5</sup> As a close collaborator of Du Bois, a key figure in the Black Power movement and modern Pan-Africanism, her commitments were more closely aligned with an agenda of global Black Liberation than with Hemispheric cooperation under the auspices of the United States. Following Du Bois, she believed in the importance of African diasporic unity and advocated self-determination, social justice, and civil rights.

Furthermore, Diggs was more aligned with Du Bois’ socialist sympathies than with the kind of U.S.-American liberal economic policy with little to offer to African Americans

---

5 See Polyné (2010) for a comparable analysis of how African Americans critically engaged Pan-Americanism to their advantage.

and Cubans of African descent. While “Good Neighbor” Batista (Schmitz, 1999, p. 72) was strengthening the networks of the capitalist classes of Cuba and the United States, Black Cubans remained largely in poverty, struggling for access to jobs and equal rights in the workplace (De la Fuente, 2011). As Diggs wrote in her introduction to Du Bois’ publication *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (2017 [1984]): “This was what the struggle was all about; this was what democracy, socialism, communism were all about: how to bring about individual equality.” Ironically, Diggs represented exactly the kind of left-leaning student whom Roosevelt’s policies of educational exchange hoped to recuperate for a U.S.-American-driven project of Pan-Americanism – in the case of Diggs, with little success, as she would remain loyal to the Du Boisian approach of anti-imperialist critique throughout her life.

### **Ellen Irene Diggs, Fernando Ortiz, and the course “*Factores etnográficos de Cuba*”**

In a letter following her first trip to Havana, Diggs inquired with Ortiz about the possibility of obtaining a doctoral degree in anthropology at the University of Havana, giving as the reason for her interest that, as Du Bois’ collaborator, she had “become familiar with a considerable part of the literature on Negro history and culture as well as the race problems of the world” (Biblioteca Nacional de Cuba José Martí, Colección Cubana, Fondo Fernando Ortiz (hereafter, BNJM-FFO), Diggs to Ortiz, 07.07.1941). Ortiz replied that the university only offered a doctorate in sciences or philosophy and letters. He informed her about his course “Ethnographic Factors of Cuba” at the newly established summer school, including information on participation fees, hereby suggesting that she could join this course. He added that “the majority of the students are North Americans”

(BNJM-FFO, file 303, Ortiz to Diggs, 25.07.1941).<sup>6</sup> Indeed, Diggs would decide to do so in the summer of 1942.

When Diggs arrived in Havana for the summer school, Ortiz was already one of Cuba's most prominent public intellectuals. His career had begun with a publication inspired by the Italian criminologist Cesare Lombroso, *Los negros brujos* (Ortiz, 1906), a work perpetuating the racist views of positivist science at the turn of the 20th century. Gradually changing his views over time, Ortiz had, by the 1940s, become a vocal champion against racism and established various institutions focusing on Afro-Cuban culture, such as the *Sociedad de Estudios Afrocubanos*. He had recently published his seminal work *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Ortiz, 1940) and was involved in many international projects, most importantly the founding of the *Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos* in Mexico in 1943 (Carrenza-García, 1970). Ortiz was a regular speaker in Havana at prestigious institutions such as the *Institución Hispanocubana de Cultura* or the Black association Club Atenas. Reminiscing about his career to date in a speech at Club Atenas in 1942, Ortiz concluded by saying that the ethnographic investigations he had initiated forty years ago were now receiving more appreciation, implying that research such as his was the only way to fight racism:

Today, confidence in ethnographic research is growing and there is a select minority in Cuba, conscious, trained and with a clear vision of the future, which understands that the only way to liberate themselves from all prejudices is in the knowledge of the realities, without passions or suspicions; based on scientific research and a positive appreciation of the facts and circumstances. (Ortiz, 1942, in Diggs, 1944, p. 37)

---

6 All translations from Spanish are the author's unless otherwise indicated.

Here, Ortiz expressed a common view among sociologists and anthropologists such as W. E. B. Du Bois and Melville Herskovits, namely that knowledge and education about the culture and history of African-descendant people would dispel anti-Black racism in society. Diggs was strongly influenced by this idea, which she would become more familiar with during her studies with Ortiz.

The course Diggs attended was held annually by Ortiz in the summer from 1941-51 (with the exception of 1949, see Salerno Izquierdo, 2004) and included sessions on the various population groups in Cuba, respectively entitled “*Los Indios*,” “*Los Blancos*,” and “*Los Negros*”. Here, Ortiz imparted the knowledge he had acquired on the history, culture, language, and religion of the various groups and introduced his concept of transculturation, which he had coined in his work “*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*” (1940). The bibliography for this course included this and other books he had written by then, such as “*Los negros brujos*” (1906), “*Los negros esclavos*” (1916), and “*Historia de la arqueología indocubana*” (1935), as well as a number of widely read essays and talks such as “*Martí y las razas*” (1941). The course content was based on Ortiz’s ethnographic findings and anthropological theories, especially those pertaining to the African-descendant population of Cuba and his understanding of Cuban identity. According to Ortiz, Cuban society had developed through the cultural exchange of its diverse populations, which had mutually influenced each other and changed, if to varying degrees, in a process he called “transculturation.” Addressing the participants of the summer school of 1942, Ortiz employed the metaphor of the *ajiaco*, a Cuban stew containing a mix of ingredients including root vegetables indigenous to Cuba as well as meats and vegetables introduced to Cuba in the course of its colonial history, which he often used in his writings and speeches to explain what he considered to be the essence of Cuban identity:

All of them have left substances and flavors in the boiling of the cultures that on our island, as in a casserole on the fire of the tropics, have produced and flavored this human ajiaco that is the people of Cuba. Both Cubans and foreigners are interested in knowing the multiple and complex factors that have formed the Cuban population and have influenced the character of its soul. (AC-EdV)

In his statement, Ortiz addressed the international students, using the familiar argument whereby knowledge of the “culture” or “soul” of another people would lead to better mutual understanding.<sup>7</sup> Diggs was very much convinced by Ortiz’s position, especially the notion that racism could be combated through the dissemination of anthropological and historical knowledge about African-descendant populations, and wrote enthusiastically about his teachings:

The courses on the “Ethnic Factors of Cuba” [sic] given at the Summer School of the University of Havana by Dr. Ortiz have been received with appreciation and great interest by scholars of all races and it can already be said that the “culminating phase of interracial understanding has begun in Cuba” [a quote by Ortiz cited by Diggs]. (Diggs, 1944, p. 103)

Diggs had learned much that was of interest to her as an emerging African-descendant scholar in this course. It had strengthened her view of the importance of studying African and African-diasporic culture and history and offered her

---

7 Already in 1928, Ortiz had written an essay entitled “La creación de colegios panamericanos” where he advocated for the creation of a network of North and South American universities that would exchange students and professors for the purpose of “mutual understanding and appreciation” (Bernard, 1930, p. 601).

valuable perspectives into issues of race in Cuba and, by extension, Latin America, on which she would later publish various essays, for example, “Color in Colonial Spanish America” (1953). She also came to a more precise understanding of the differences in notions of race in Cuba and the United States: “Basically, the difference between the “problem of race” in the United States and Latin America is their different definitions of who is white” (Diggs, 1971, p. 107). Her experiences as a Black female scholar in Havana would contribute to a deeper understanding of those differences, as will become clear below.

### **Doctoral studies at the University of Havana**

After her studies at the summer school of Havana in 1942, Diggs decided to enroll in the university’s postgraduate program, where she pursued doctoral studies from 1943-1944, graduating with a dissertation on the work of Fernando Ortiz entitled “Fernando Ortiz y Fernández. La vida y la obra” (Diggs, 1944). She was able to complete most of the coursework for her degree within a year, as she received credit transfers for some of the subjects she had taken as part of her previous studies in Minnesota and Atlanta. According to Diggs’ doctoral certificate, she took thirteen subjects in the academic year of 1943-45 and two subjects in the following year (AC-Diggs). As Ortiz had informed her, the study program was of a very general nature and included a list of diverse subjects, ranging from Greek Literature to Geography (BNJM-FFO, file 303, Ortiz to Diggs, 25.07.1941). There were no courses on anthropology, Afro-Cuban culture, or issues of race; hence, Diggs had to acquire knowledge in these areas for her dissertation through other means, for example, in conversations with Ortiz.

One of the subjects Diggs took was entitled “History of Cuba,” given by one of Cuba’s most renowned historians at the time, José Elias Entralgo Vallina. As head librarian of

the *Sociedad Económica de Amigos del País* and editorial secretary of its journal *Revista Bimestre Cubana*, Entralgo was a collaborator of Ortiz, who had presided over this prestigious institution. It is unlikely, however, that their collaboration extended to university issues or discussions of students such as Diggs, as Ortiz was not then a regular professor. Entralgo's course within the doctoral program offered a detailed historical overview of the history of Cuba (AC-EdV). Diggs failed this course at first and had to repeat it in September 1942, a fact she commented on by saying that this was her "worst exam" (MSU-EID, Series E, Box 14-4, Diggs to Du Bois, 17.09.1945). Considering Diggs' interests in Latin American thought on issues of race and identity, she would perhaps have appreciated Entralgo's other courses more. In a course entitled "Social Thought in Latin America," for example, Entralgo lectured on issues of race and *mestizaje*, covering authors such as the Peruvian Marxist José Carlos Mariátegui, the Uruguayan poet José Enrique Rodó, and the Mexican philosopher José Vasconcelos, all of whom were figures of great importance to a scholar such as Diggs interested in issues of race and colonialism. Unfortunately, there are no records at the University of Havana on why she did not take this course or whether it was even offered to doctoral students.

During her doctoral studies, Diggs also followed the subjects "Aesthetics," "Logics," and "Theory of Knowledge," taught by the professor of philosophy Luis A. Baralt (AC-Diggs). Much to her dismay, she failed one of her exams, as she wrote to Ortiz:

All my plans have changed within two or three hours. Mr. Baralt failed me in the subject "theory of knowledge". This was more than a surprise. It is not possible for me to finish my degree at the moment so I will embark for my country tomorrow. (BNJM, FFO, file 304, Diggs to Ortiz, 27.09.1944)



Ortiz replied to Diggs, expressing his regret regarding her difficulties at the university: “I’m very sorry for your troubles which we could not explain to ourselves” (BNJM, FFO, file 304, Ortiz to Diggs, 02.10.1944). Since Ortiz only taught classes at the *escuela de verano* and in the newly founded *Instituto de Investigaciones Científicas y Ampliación de Estudios* at the time, he had no inside perspective on the examination procedures for doctoral students neither was involved in Diggs’s studies.<sup>8</sup> He was probably unaware that it was not uncommon for students to fail in the subjects Baralt taught – nor, in fact, in any other subject within the doctoral program. The records of students who studied during the same year as Diggs show that many students either failed or received a “D” in any subject. The workload of the doctoral program was heavy, and expectations were high. Students had to take several exams or write essay-length papers for each of their subjects, often based on independent research.<sup>9</sup> Considering that Diggs had to work entirely in Spanish, a language she had only begun to master in the previous year, her accomplishment as a doctoral student can be considered quite remarkable.

There is no record of the content of her coursework or her dissertation in the archives of the University of Havana, so it is difficult to ascertain how her professors assessed Diggs’s performance as a doctoral student. It is clear, however, that Diggs encountered many administrative problems, whether due to language issues, racial discrimination, or simply the excessively bureaucratic nature of the university administration. Diggs often commented on the administrative

---

8 For more on Ortiz and the *Instituto de Investigaciones Científicas y Ampliación de Estudios*, see Salerno Izquierdo (2004, p. 137).

9 Araceli García-Carranza, personal communication in Havana, 11.02.2023. Thanks to García-Carranza for sharing her experience as a student within this doctoral program in the late 1950s and offering some valuable points of comparison.

difficulties she had in getting her doctoral degree approved, describing the process sarcastically as “one of the most interesting sagas of my life” in a letter to Ortiz (BNJM-FFO, file 304, Diggs to Ortiz, 23.01.1946). To Du Bois, she humorously wrote: “I was or I should say am prepared for new developments” regarding the approval process for her dissertation (Morgan State University, Beulah Davis Research Room, Ellen Irene Diggs Papers (henceforth MSU-Diggs), Series E, Box 14-4, Diggs to Du Bois, 17.09.1945).<sup>10</sup>

Indeed, the correspondence between Diggs and the university administration shows how tedious even minor administrative procedures were. There is a myriad of documents in her student file in which the approval of requirements is considered. Diggs handed in various records for the approval of credit transfer, often accompanied by long explanations, which were rejected with comments such as: “This request was not resolved by the faculty because the interested party did not present all the facts that were requested of her” (handwritten note from the Faculty of Social Sciences, 06.02.1945, AC-Diggs). Her case even required a special presentation by Professor Gerardo Portela y Portela before the faculty board (AC-Boletín Oficial Universitario, XII, 1945). It seems that at some point, Diggs asked Ortiz to help resolve some of these issues and Portela’s presentation before the faculty board may have been a consequence of this, as she thanked Ortiz in a letter for making a phone call: “Thank you very much for all your help, especially for the phone call to Dr. Portela” (BNJM-FFO, file 304, Diggs to Ortiz, 11.11.1945).

The historian Trinidad Pérez Valdés writes in her impressive collection of letters, *Correspondencia de Fernando Ortiz - 1940-1949* (2016), that racial discrimination may have been a reason for Diggs’ struggles with the university.

---

10 Thanks to Jorge Vasquez Arreaga for exchanging documents relating to the correspondence of Diggs, Du Bois, and Ortiz.

As there is no trace of the proceedings of her exams other than administrative notes nor a report of the final examination board's assessment of her dissertation, this is difficult to prove. Diggs' experience as a Black woman in Havana in the 1940s is typical in this regard, as racist prejudice tended to be expressed in less visible ways than in the United States. There may not have been any explicit discrimination against Black students at the University of Havana, but these students were very few, so their perspectives were certainly underrepresented. Their mentors were predominantly white, upper-class male professors with a Eurocentric bias. This is visible in the curriculum of Diggs' doctoral studies, which exclusively covered topics relating to European history, culture, and society, with the exception of Entralgo's course on Cuban history – which, considering the current historiography of the time, probably focused more on the contributions of white Cubans than on that of the African-descendant population. How this bias translated into subtle forms of discrimination is impossible to say, and Diggs did not write about this in her letters.

When Diggs returned to Havana in the fall of 1945 to take her final exams, her experience at the university was a positive one; “everything was facilitated,” she wrote in a letter to Du Bois (MSU-Diggs, Series E, Box 14-4, Diggs to Du Bois, 17.09.1945). Some formalities still needed taking care of, but as she wrote, “they involve no anxiety, merely patience for in my estimation these are the slowest folk on earth – – details, details, cumbersome administration, etc.” (MSU-Diggs, Series E, Box 14-4, Diggs to Du Bois, 03.10.1945).

At the end of October 1945, Diggs received the title of *Doctora en Filosofía y Letras*, having experienced that, in order to succeed at the University of Havana, it was essential to use her connections to white elite figures of authority such as Ortiz. She had undoubtedly learned much about Europe's culture, history, and society through her coursework but

little on race or issues of African-descendant Cuba, which were of greater interest to her. She had to rely on her exchanges with Ortiz on these topics, which formed the basis for her doctoral work.

### **Diggs' dissertation on *Fernando Ortiz y Fernández. La vida y la obra***

When Diggs was finally awarded her doctoral degree, she promised to send a copy of her dissertation to Fernando Ortiz: “Since the thesis is approved, I am going to make another copy (I only have one) especially for your library” (BNJM, FFO, file 304, Diggs to Ortiz, 01.11.1945).<sup>11</sup> Reflecting the cordial professional relationship between Ortiz and Diggs, which they would maintain until the end of his life, Ortiz replied self-mockingly:

I am anxious to receive the copy that you announced to me of the doctoral thesis that you presented at the University. I am very intimately related to the topic of that thesis. (BNJM, FFO, file 304, Ortiz to Diggs, 08.01.1946)

---

11 This copy of the dissertation, which reappeared in February 2023 after being lost for a few years, seems to be the only globally available, currently archived at the BNJM's Sala Cubana (FFO, file 00). Its circuitous history is in itself worth investigating. After having been archived in the library of the *Sociedad Económica de Amigos del País* (now housed in the *Instituto de Literatura y Lingüística*), it was somewhat mysteriously claimed by the so-called “*biblioteca recuperada*” which collected publications of Cubans who left the country after the revolution of 1959, only to redistribute them into various, partly newly established, libraries (García-Carranza et al., 1978, p. 9; Howes, 1982, p. 325). Thanks to Carlos Valenciaga for pointing out the various stamps of these libraries on the pages of Diggs' dissertation, and María del Rosario Díaz for recounting the history of the Fernando Ortiz archive, personal communication in Havana, 10.02.2023 and 15.02.2023, respectively. See also Díaz (2021). Why Diggs' thesis was seized by the socialist state's *biblioteca recuperada* remains unanswered.

From the University of Havana records, it does not seem like Ortiz was involved in the writing of her dissertation, nor is it apparent that Diggs received any supervision or guidance from a university professor. At roughly 120 pages, the dissertation's length seems average compared to other theses in the social sciences and humanities. However, the fact that she wrote parts in Spanish and parts in English was certainly unusual. Most of the work consists of direct citations of either Ortiz's or Du Bois' work interspersed with commentaries by other scholars or her own, which can also be considered unusual for a doctoral thesis. On the cover page of her dissertation, Diggs wrote authoritatively that she is:

Junior Roosevelt Fellow of the Institute of International Education; assistant in the Department of Sociology at Atlanta University and assistant to the Editor-in-Chief of *Phylon*, the Review of Race and Culture, at Atlanta University. (Diggs, 1944, cover page)

She also wrote that she is “Co-author of the List of Suggested Subjects for the proposed Encyclopedia of the Negro” (Diggs, 1944, cover page), furthermore mentioning her master's thesis entitled *A Study of Fifty Delinquent Negro Girls in the City of Atlanta* (Diggs, 1933). This self-positioning on the cover page of a doctoral thesis is rather uncommon. Perhaps Diggs did not want to be underestimated, as she had witnessed with other Black figures in the history of the African diaspora. Indeed, making visible the achievements of African and African-descendant peoples was the main agenda during her long career.

Diggs dedicates her dissertation to Du Bois and begins with a quote from a work of his on racism and equality, *The Revelation of Saint Orgne the Damned* (1939):

[M]ust I, ignoring all seeming difference, rise to some upper realm where there is no color nor race, sex, wealth nor age, but all men stand equal in the sun? (Du Bois, 1939, in Diggs, 1944, epigraph page)

With this, she clearly expressed an anti-racist stance, the foundation for all of her academic work. By referring to Du Bois as a “philosopher, teacher, guide and friend” (Diggs, 1944, dedication page), she places herself in his lineage and sets the frame for her dissertation, which is ultimately a fervent appeal to fight racism across the globe.

The dissertation begins with a prologue in which Diggs extols the virtues and accomplishments of Ortiz. It is followed by a description of the various stages of his life until the early 1940s and a postscript with her reflections on the issue of race. In her prologue, she emphasizes Ortiz’s contributions to the anti-racist struggle in Cuba, his philanthropy and patriotic engagement:

He has fought and continues to fight against ignorance, lack of faith and the crime of racism. All his power, all his intelligence has been placed at the service of his country and the protection and defense of those less favored by fate itself. (Diggs, 1944, p. 6)

In what is probably the most original part of her dissertation, Diggs recounts Ortiz’s childhood memories from Menorca and anecdotes from his youth, which he had shared with her in personal conversations.<sup>12</sup> On a formative moment of his life as an intellectual, for example, she writes:

---

12 According to Díaz (2021, p. 55), this biographical information has, until recently, been practically unknown to scholars of Ortiz.

He tells me that one day he bought a work by Enrique Ferri on criminal sociology at the used bookstore. In the first chapter he read about the evolution of nature: he was amazed that to study law he had to study the stars, mineralogical evolution, in short, universal evolution. That lesson impressed him greatly and influenced his life because the study of the human being was made up of the study of nature, philosophy, history, and so on. (Diggs, 1944, pp. 27-28)

As can be gleaned from this passage, Diggs' narration of Ortiz's life helped build a favorable image of the great Cuban polymath, which was to a certain degree shaped by Ortiz himself, having offered Diggs unpublished information about his life in his own words.

Besides the biographical descriptions of Ortiz's life, the dissertation includes long passages from Ortiz's speeches, for example, at Club Atenas in 1942. While these are of great interest to a biographer of Ortiz, Diggs does not offer an analysis of them. The merit of her work on Ortiz consists more in collecting materials that until then had not been made broadly available and viewing them through her own anti-racist perspective than in offering a unique theory of race, culture, or society. This she would develop later in life through book reviews, travel reports, and publications.

Diggs ends her dissertation with a long postscript in which she quotes excerpts from various texts, especially Du Bois' *Black Folk Then and Now* (1939), which she collaborated on (Bolles, 1999). Here, the central ideas of Diggs' thought are expressed: that race has no basis in biology, that it is important to study and disseminate knowledge on various cultures and societies to overcome racism, and that the history of Africa and the African diaspora is marked by achievements of individuals that have been ignored or distorted in Eurocentric historiography.

She begins by claiming that “[t]he study of different cultures has important bearing upon present-day thought and behavior” (Diggs, 1944, p. 107) and explains that “there are no longer any primary races if there ever were such” (Diggs, 1944, p. 107), dismissing pseudoscientific theories of polygenism from the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century, which were still prevalent at the time of her writing. Following Du Bois in spirit but not letter, she says, “race is a “myth,” a “superstition” (Diggs, 1944, p. 110). Quoting from *Black Folk Then and Now*, she writes the following:

Not only is the general estimate of what great men have done colored largely by selected facts and unconscious propaganda but in the case of foreigners and members of alien races their work is quite apt to be forgotten or distorted. (Du Bois, 1939, p. 86, in Diggs, 1944, p. 108)

Diggs adds that “[f]ew today are interested in Negro history because they feel the matter already settled: the Negro has no history” (Du Bois, 1939, p. xxxi, in Diggs, 1944, p. 109). Furthermore, she writes on the constructed nature of the concept of race. Diggs maintains that this concept differs in the United States and Latin America as well as Germany, whose fascist and antisemitic racial policies were sending shockwaves across the planet: “The concepts of race and Negro in Cuba differ widely, for example, from those of Negro and race in the United States or race in Hitler’s Germany” (Diggs, 1944, p. 113). This statement reflected her experiences as a Black woman in Havana and how these experiences fed into her awareness of transnational politics of race, as shown in the following section.

Diggs ends the postscript to her dissertation on a rather ominous note, quoting Edwin R. Embree, a social scientist, philanthropist, and president of the Rosenwald Fund, and an advocate of racial integration in the United States of the first half of the 20<sup>th</sup> century:



If the western white man persists in trying to run the show, in exploiting the whole earth, in treating the hundreds of millions of his neighbors as inferiors, then the fresh might of the 1,500,000,000 of non-white, non-western people might, in surging rebellion, smash him into nonentity. (Embree, 1944, p. 114, in Diggs, 1944, p. 117)

The forbidding tone of this quote is somewhat unusual for Diggs, who tended to couch her criticisms and contentions in more subtle, often dry, sarcastic language. Since there is no record of the examination board's assessment of her dissertation, we cannot know how it was received. We can assume, however, that this ending would have struck her Cuban readers as somewhat aggressive, considering the consensual climate of public debate in the early 1940s, especially regarding the topic of race.

While a detailed discussion of Diggs' dissertation is beyond the scope of this essay, it is worth noting that it summarizes Diggs' understanding of race at the time in a very concise way, if mostly through the words of Du Bois and Ortiz. Her experiences as a Black woman in the United States and Cuba were markedly different, prompting her to articulate a concept of race from these experiences and her studies and research with her two main mentors. In her dissertation, she insists on racial differences as being of cultural, not biological origin, and rejects the pseudoscientific theories of biological race, current across the globe until the end of the Second World War. She makes a claim for the importance of anthropological and historical research on Africa and the African diaspora, which she began to engage in during her studies in Havana and would pursue until the end of her life. Finally, she makes an ardent declaration on the necessity of fighting racism worldwide by forging ties of international solidarity.

## A Black woman in Havana

Diggs was the only non-white U.S.-American student at the summer school of 1942 and had to find her way around Havana's racial barriers. Having visited the city with Du Bois the previous year, she was aware that it was difficult for African-descendant people to access to the main touristic venues and accommodations in Havana, even though segregation was not an official state policy. Black visitors were regularly rejected from restaurants and hotels in countries such as Cuba and Brazil, which promoted the idea of "racial harmony," though only the cases of public interest have been documented, as they generally provoked an outcry in the Black press. The Hotel Nacional, for example, adopted an explicit policy of segregation in the 1940s, inciting the Black Cuban poet Nicolas Guillén to call it "Yankee territory [where] our laws are not worth the paper they are written on" (Roorda, 2004, p. 123). Josephine Baker was denied entrance to the Hotel Nacional when she visited Havana in 1952. Two years after leaving Havana, in 1947, Diggs would also be denied entry to a hotel in Rio de Janeiro, an incident widely discussed in the Black press in Brazil (Alberto *et al.*, 2022).

The University of Havana had negotiated special prices with selected hotels and landlords for the international students of the summer school and sent a list of recommended accommodations to these students (AC-EdV). The issue of race, however, had not been taken into consideration. Hence, Diggs had inquired with Ortiz's assistant, Conchita Pinochet, for accommodation, specifying that she was looking for a place "where I should probably be free from difficulty because of my color" (BNJM-FFO, file 303, Diggs to Pinochet, 24.06.1942). Pinochet arranged a modest accommodation about twenty minutes away by foot from the university, in the Black working-class area adjoining the *Barrio Cayo Hueso* and

*Barrio Chino* (Chinatown). Thus, Diggs lived with a family at *calle Jesús Peregrino* no. 362 during her studies at the summer school (BNJM, FFO, file 303, Diggs to Pinochet, 04.07.1942). The Black freedman José Antonio Aponte, leader of the so-called “Aponte Rebellion,” had lived in this street around the turn of the 18th century – a historical detail that Diggs would have appreciated, given her interest in raising the visibility of African-descendant actors and their exploits in global historiography.<sup>13</sup> Whether or not she was aware of this important historical figure when she lived in this street is uncertain; in her review of Black historical figures and events, Diggs does not write about him, though she does mention the rebellion (Diggs, 1983).

When Diggs returned to Havana for her doctoral studies in 1943, she decided to reside at the mid-scale Hotel Royal Palm behind the seat of the congress, *El Capitolio* (AC-Diggs). In September 1945, when she visited Havana for her final exams, she stayed at the Sevilla Biltmore, an upscale hotel on the Prado, one of the most expensive hotels in Havana at the time (AC-Diggs). It was the same hotel Josefina Baker had resided at after having been rejected from the Hotel Nacional, as this hotel had a more open policy towards Black customers. From her choice of accommodation, we can infer that Diggs’ Roosevelt scholarship afforded her a comfortable financial situation during her doctoral studies.

In addition to providing advantageous accommodation to its international students, the University of Havana organized entertainment and access to the exclusive private clubs of Havana. Leisure and cultural life were considered important elements of the foreign student’s experience as articulated in the educational policies of the IIE. As Edgar Fisher, its assistant director, declared:

---

13 Thanks to Zuleica Romay for pointing out this historical fact (personal communication in Bonn, 31.03.2023).

The requirements of national defense in any of the twenty-one American Republics are not limited to a half-dozen of the most obvious fields of work, but are as broad as the finest elements of our way of life. Students, professors, business and professional people, all, must have an appreciative understanding of our reciprocal international cultural interests, if we are to be led to that effective joint political action which will be an adequate defense for our common democratic life. (Fisher, 1942, p. 8)

Hence, the new secretary of the summer school wrote to selected elite clubs in Havana, asking for some of the students to be granted special access “to show foreign students ...the social and sporting progress of our country, at the same time that we contribute to providing them with distraction and entertainment during their short stay with us” (AC-EdV, Abelardo Moreno to the presidents of selected clubs, here the Havana Biltmore and the Country Club of Havana, 15.06.1943). Moreno made explicit that this courtesy was not to be extended to local students: “It is understood that these courtesies will only be extended to students who come from abroad with the sole purpose of enrolling in our school ... and not to resident students” (AC-EdV, Abelardo Moreno to the presidents of selected clubs, 15.06.1943).

Though not expressly mentioning race issues, this comment reflects the racialized and class-based nature of Cuban social life at the time. Moreno differentiates between resident and non-resident students, assuming the latter to be white and upper-class, as he must have known that these clubs would not accept Black visitors. Since the mid-19th century, the social clubs of Havana have played an important political role, and the Country Club of Havana, in particular, had been an institution where white U.S.-Americans and elite Cubans met to discuss politics (Roorda, 2004). By the

1940s, these clubs operated as central venues for politicians and the economic elite of the country to gather; some of its members at the time included Luis Bacardi, vice-president of Ron Bacardi, Guillermo Carreras, administrator of the Chase National Bank, Antonio Beruff Mendieta, former mayor of Havana and ex-president of the senate, and senator Eduardo “Eddy” Chibas (Roorda, 2004). From the correspondence between Moreno and these clubs, we can conclude that the students who were provided access to these clubs through the support of the university’s administration did not include students of African descent. Diggs, in any case, was not on the lists of names provided to the clubs (AC-EdV). Either Moreno was unaware that there was one African American student among the international students of the summer school, or he did not care to include her in this exclusive part of the extracurricular program designed for these students.

As Diggs’ biographer, Lynne Bolles, writes: “Most students in the only university of Cuba were members of the upper classes, white or light-skinned Cubans” (Bolles, 1999, p. 161). This is confirmed by research in the university yearbooks of the 1940s – no Black students appear in any of the photographs. Araceli García Carranza, who studied within the same doctoral program as Diggs in the late 1950s, affirms not having met any Black students during her studies (personal communication in Havana, 11.02.2023). “Yet,” writes Bolles, “because class counted more heavily than race, Diggs, as a student and an American, was perceived as upper class, despite her dark skin” (Bolles, 1999, p. 161). This perception, however, would not have been sufficient for her to be granted access to the private clubs reserved for Havana’s white elite. As mentioned above, even famous African-descendant persons were denied entry to these venues.

For Diggs, access to the private clubs may not have been of much concern as her interests lay elsewhere. Rather than touristic entertainment, she sought to familiarize herself

with Afro-Cuban culture, attending talks on this topic at the distinguished Club Atenas and visiting sites of ethnographic interest with Ortiz. She writes: “I was a guest in the palatial home of Ortiz at least once a week, and he saw to it that I witnessed many of the African survivals in Cuba” (Bolles, 1999, p. 160). Diggs’ connections with the renowned Cuban anthropologist allowed her to have an active social life independent of the racially exclusive offers of the summer school.

## Conclusion

As much as Diggs would have been aware of her privileged access to the university and the spaces occupied mainly by middle and upper-class white Cubans as an expression of what was considered class privilege, there is no explicit expression of a feminist or class-based analysis of her own situation in her writing of the time. It is as if the multi-dimensionality of her experience as a Black woman receded behind her Du Boisian approach, which centered on issues of race. Because of her relatively comfortable financial situation at the time and her social connections to Ortiz, class issues did not seem to cause problems for her in the same way as race. Diggs did understand, however, that accomplishing a doctoral degree was a tremendous feat for a female academic like herself, writing in a foreign language, when she proudly exclaimed to Du Bois: “As a matter of fact, I am a doctora. Isn’t it wonderful in Spanish one does not lose her femininity!” (MSU-Diggs, Series E, Box 14-4, Diggs to Du Bois, 17.09.1945).

As Crenshaw writes in her seminal essay on intersectionality:

[R]ace is still seen by many as the primary oppositional force in Black lives. If one accepts that the social experience of race creates both a primary group identity as well as a shared sense of being under collective assault, some of the reasons that

Black feminist theory and politics have not figured prominently in the Black political agenda may be better understood. (Crenshaw, 1989, p. 161-162)

This position resonates with Brunson's (2021) analysis of Black women's political activism in Havana in the 1940s. According to Brunson, many Black women found that the Communist Party and labor unions offered more useful platforms for their fight for better social conditions than other organizations, especially if they were laborers. Though they were well aware of the intersectionality of categories of discrimination, these women of African descent spoke on behalf of different groups depending on the context, ultimately raising the visibility and improving the social conditions of Black women in general (Brunson, 2022). As the communist politician Esperanza Sánchez Mastrapa stated: "Yet complete parity [between Black and white women] does not exist in our country due to their skin color. If [Black women] are also workers, they suffer a triple discrimination" (Brunson, 2021, p. 181). Diggs followed a similar approach, writing mostly on issues of racial discrimination with an awareness of class issues but also pointing out the specificities of women's experiences when it seemed pertinent to her general critique of systems of oppression.

Having traveled to Havana under the umbrella of U.S.-American-led Pan-Americanism, Diggs carved out a space for herself to pursue her own personal and political interests in Cuba. The "Good Neighbor" policies were meaningful to her only insofar as they could provide a means to connect with like-minded scholars who shared her interest in the African diaspora in the Americas. Her studies with Ortiz, with whom she developed a life-long friendship, were foundational for her career as a pioneering scholar of Latin America's African-descendant history, culture, and society. Here, she learned to differentiate notions of race, which

were much more fluid in Cuba than in the United States. Her experiences as a Black woman in Havana taught her that the proclaimed principle of racial fraternity had its limits. However, she was able to forge personal connections with members of the white elite and use these to her advantage when it came to asserting herself in the face of administrative hurdles. In Cuba, her view that racial conflicts were based on ignorance was bolstered, and she would write prolifically about the African-descendant populations of Latin America and their histories in the following decades, making disseminating knowledge on this topic her life's work. Diggs' doctoral thesis is thus to be seen in the light of her future achievements, as it offered Diggs an entry point into the world of academia as a Black female scholar engaged in the cause of Black solidarity and the global rewriting of the history of Africa and the African diaspora.



## Bibliography

### Archival sources

#### Cuba:

- Archivo Nacional de Cuba, Havana (ANC)  
Archivo Central de la Universidad de La Habana (AC)  
Biblioteca Central de la Universidad de La Habana (BC)  
Biblioteca Nacional de Cuba José Martí, Havana (BNJM)

#### United States:

- Morgan State University, Beulah Davis Research Room, Ellen Irene Diggs Papers (MSU-Diggs)  
University of Massachusetts, Amherst Libraries, Robert S. Cox Special Collections, W. E. B. Du Bois papers (UMass-Du Bois)

### Books and articles

- Alberto, P. L., Andrews, G. R. & Hoffnung-Garskof, J. (2022). *Voices of the Race: Black Newspapers in Latin America, 1870–1960*. Afro-Latin America series. Cambridge University Press: Cambridge/New York.
- Argote-Freyre, F. (2006). *Fulgencio Batista: From Revolutionary to Strongman*. Rutgers University Press: New Brunswick, N.J.
- Bernard, L. L. (1930). The Struggle for Social Well-Being in Latin America. *Social Forces*, 1(8), pp. 596–603.
- Bolles, A. L. (1999). Ellen Irene Diggs: Coming of Age in Atlanta, Havana, and Baltimore. In I. E. Harrison & F. V. Harrison (Eds.), *African-American Pioneers in Anthropology* (pp. 154–167). University of Illinois Press: Urbana.
- Bronfman, A. M. (2004). *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902-1940*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Brooks, C. (2015). The Apostle of Internationalism: Stephen Duggan and the Geopolitics of International Education. *Political Geography*, 49, pp. 64–73.
- Brunson, T. K. (2022, 21 September). *Historicizing Black Left Feminism in Prerevolutionary Cuba*. *Black Perspectives*. Accessed 10 August 2023, at <https://www.aaihs.org/historicizing-black-left-feminism-in-prerevolutionary-cuba/#fnref-305111-2>

- Brunson, T. K. (2021). *Black Women, Citizenship, and the Making of Modern Cuba*. University of Florida Press: Gainesville.
- Chow, R. (2006). *The Age of the World Target: Self-Referentiality in War, Theory, and Comparative Work*. Next wave provocations series. Duke University Press: Durham.
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum* (1) Art. 8, pp. 139-167.
- De La Fuente, A. (2011). *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Díaz Rodríguez, M. (2021). *Fernando Ortiz: Vida, obra y papel-ería*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.
- Diggs, E. I. (1983). *Black Chronology: From 4000 B.C. to the Abolition of the Slave Trade*. G.K. Hall: Boston, Mass.
- Diggs, E. I. (1971). Attitudes Toward Color in South America. *Negro History Bulletin* (34.5), pp. 107–108.
- Diggs, E. I. (1953). Color in Colonial Spanish America. *The Journal of Negro History*, 38 (4, October), pp. 403–427.
- Diggs, E. I. (1944). *Fernando Ortiz y Fernández. La vida y la obra* [Ph.D. dissertation]. Universidad de La Habana: La Habana.
- Diggs, E. I. (1933). *A Study of Fifty Delinquent Negro Girls in the City of Atlanta* [Master's thesis]. Atlanta University: Atlanta.
- Diggs, E. I., & Du Bois, W. E. B. (2008 [1945]). *Encyclopedia of the Negro: Preparatory Volume with Reference Lists and Reports*. H. W. Wilson Company: New York.
- Du Bois, W. E. B. (2007 [1939]). *Black Folk Then and Now: An Essay in the History and Sociology of the Negro Race*. Oxford W. E. B. Du Bois. Oxford University Press USA: New York.
- Du Bois, W. E. B. (2017 [1935]). *Black Reconstruction in America: Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. Taylor and Francis: New York.
- Du Bois, W. E. B. (2017 [1984]). *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*. Oxford University Press: New York.

- Du Bois, W. E. B. (1939). *The Revelation of Saint Orgne the Damned*. Hemphill Press: Nashville.
- Ferrer, A. (2021). *Cuba: An American History*. Scribner: New York.
- Fisher, E. J. (1942). International Education in Wartime. *South Atlantic Bulletin*, 8(1), pp. 7–8.
- García-Carranza, A. (1970). *Bio-bibliografía de don Fernando Ortiz*. Instituto del Libro: La Habana.
- García-Carranza, A., Arce, M. & Fernández Ballester, C. (1978). Las características tipológicas de la Biblioteca Nacional de Cuba en el periodo 1959-1976. *Revista de la Biblioteca Nacional José Martí*, 1 (Jan.-April), pp. 5–52.
- Guridy, F. A. (2010). *Forging Diaspora: Afro-Cubans and African Americans in a World of Empire and Jim Crow*. Envisioning Cuba series. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Hatzky, C. (2008). *Julio Antonio Mella (1903–1929). Una biografía*. Editorial Oriente: Santiago de Cuba.
- Holden, C. (2022). “What Do You Suggest that I Do Next?”: The Rival Geographies of Ellen Irene Diggs. *Journal of Black Educology*, 1(3, Fall), pp. 33–51.
- Howes, R. W. (1982). Publishing and Libraries in Cuba. *International Library Review*, 14(3), pp. 317–334.
- Joseph, G. M. (2010). Latin America’s Long Cold War: A Century of Revolutionary Process and U.S. Power. In G. Grandin *et al.* (Eds.), *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence During Latin America’s Long Cold War* (pp. 397–414). Duke University Press: Durham.
- Khosrowjah, H. (2011). A Brief History of Area Studies and International Studies. *Arab Studies Quarterly*, 33(3/4), pp. 131–142.
- Machado, A. L. (1996). Los estudios de postgrado en la Facultad de Geografía de la Universidad de La Habana. *Estudios Geográficos*, 57(223), pp. 378–386.
- Ortiz, F. (2007 [1916]). *Los negros esclavos*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.
- Ortiz, F. (1995 [1906]). *Los negros brujos*. Editorial de Ciencias Sociales: La Habana.
- Ortiz, F. (1953 [1942]). *Martí y las razas*. Imprenta Mundial: La Habana.

- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. J. Montero: La Habana.
- Ortiz, F. (1928). *La creación de los colegios panamericanos*. Imprenta la Universal: La Habana.
- Ortiz, F. (1922). *Historia de la arqueología indocubana*. Imprenta El Siglo XX: La Habana.
- Pappademos, M. (2011). *Black Political Activism and the Cuban Republic*. Envisioning Cuba series. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Pérez Jr., L. A. (1990 [1988]). *Cuba and the United States: Ties of Singular Intimacy. The United States and the Americas*. University of Georgia Press: Athens.
- Pérez Valdés, T. (Ed.). (2016). *Correspondencia de Fernando Ortiz, 1940–1949: Vol. III*. Fundación Fernando Ortiz: La Habana.
- Polyné, M. (2010). *From Douglass to Duvalier: U.S. African Americans, Haiti, and Pan Americanism, 1870–1964*. New world diasporas series. University Press of Florida: Gainesville.
- Roorda, E. P. (2004). Desarraigando la tierra de clubes: la extinción de la ‘colonia americana’ en la Habana. *Secuencia. Revista de historia y de ciencias sociales*, 60 (Sep.–Dec.), pp. 111–134.
- Salermo Izquierdo, J. (2004). *Fernando Ortiz: Notas acerca de su imaginación sociológica*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan de Marinello: La Habana.
- Schmitz, D. F. (1999). *Thank God They’re on Our Side: The United States and Right-Wing Dictatorships, 1921–1965*. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- The National Conference of Social Work. (1944). *National Conference on Social Welfare Proceedings: Official Proceedings of the Annual Meeting*. Columbia University: New York.
- Thomas, H. (1998 [1971]). *Cuba or the Pursuit of Freedom* (Updated edition). Da Capo Press: New York.

## Biopolítica, feminismo y Guerra Fría cultural: Costa Rica durante las décadas 1960-1970

*Biopolitics, Feminism and the Cultural Cold War:  
Costa Rica during the 1960s-1970s*

*Alexia Ugalde Quesada<sup>1</sup>*

---

1 Costarricense. Máster en Historia por la Universidad de Costa Rica (UCR). Se encuentra realizando estudios de doctorado en Leibniz Universität Hannover y es becaria del programa Alecosta, convenio entre el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD, por sus siglas en alemán) y la UCR. Actualmente, desarrolla su investigación doctoral sobre feminismos y cambio social en América Central (1970-2000). Este trabajo es resultado de una investigación que inició en el Centro de Investigaciones Históricas de América Central (Cihac) con el proyecto No. B9112 y su finalización solo fue posible gracias al apoyo financiero del proyecto "Connected Worlds: the Caribbean, Origin of Modern World" del programa de investigación e innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea en el Marco del Convenio de Subvención Maria Sklodowska Curie No. 82384.

## Resumen

Este artículo explora, desde una perspectiva interseccional, la biopolítica que introdujo a Costa Rica en las dinámicas globales del control demográfico durante la Guerra Fría. Para iniciar, se presenta el rol de la propaganda estadounidense promoviendo la regulación de la fecundidad. En segundo lugar, se propone una periodización de la institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica. Por último, se recupera parte del debate público en torno a la anticoncepción, la esterilización y el aborto. En general, se concluye que Costa Rica fue un laboratorio donde se experimentó con las alianzas público-privadas en aras de institucionalizar la planificación familiar. Además, la articulación de distintos sistemas de poder como el imperialismo, el clasismo y el sexismo generó una feminización del control de la natalidad, la cual impactó principalmente a las mujeres pobres y rurales de países “subdesarrollados”.

## Abstract

This article explores, from an intersectional perspective, the biopolitics that introduced Costa Rica into the global dynamics of population control during the Cold War. First, it presents the role of U.S. propaganda in promoting fertility regulation. Secondly, a periodization of the institutionalization of birth control in Costa Rica is proposed. Finally, part of the public debate on contraception, sterilization and abortion is recovered. In general, it is concluded that Costa Rica was a laboratory where public-private partnerships were experimented with in order to institutionalize family planning. In addition, the articulation of different systems of power such as imperialism, classism, and sexism generated a feminization of birth control, which impacted mainly poor and rural women in “underdeveloped” countries.

## Introducción

Entre 1960 y 1976, Costa Rica experimentó una pronunciada disminución de la tasa global de fecundidad (de 7,3 a 3,7 hijos por mujer) o, lo que es lo mismo, en un período de quince años, la fecundidad se redujo a casi la mitad. Según el demógrafo Luis Rosero Bixby (1981), la velocidad en que se produjo este descenso no tiene precedentes en los países de América Latina. Quienes han intentado explicar dicho fenómeno han recurrido a determinantes socioeconómicos, institucionales y culturales como la modernización, el acceso a la educación, la disposición de métodos anticonceptivos, los programas de planificación familiar, entre otros (Rosero, 1979 y 1984a). No obstante, las interpretaciones existentes han prestado poca atención al contexto global de la Guerra Fría, al papel de actores internacionales en la promoción de la regulación de la fecundidad y a la difusión del control de la natalidad con el resurgimiento del feminismo.

De acuerdo con las tendencias recientes, preocupadas por comprender el papel de las llamadas periferias durante la Guerra Fría (Joseph y Spenser, 2008), este artículo propone un nuevo acercamiento a la historia de la Guerra Fría en Costa Rica a partir del análisis de un aspecto, hasta ahora, desatendido: la biopolítica que introdujo al país en los esfuerzos globales por controlar el crecimiento poblacional. Contrario a lo que algunos denunciaron, en el caso costarricense, el descenso de la natalidad no respondió al intervencionismo estadounidense, pues la transformación en el comportamiento reproductivo antecede a los *grants* (Rosero, 1981). Sin embargo, Costa Rica sí funcionó como una especie de laboratorio de la institucionalización del proyecto de planificación familiar; proceso que ocurrió en el marco de una compleja dinámica de alianzas público-privadas y disputas por el control de los cuerpos femeninos.

En una primera parte del presente artículo se plantea que el control poblacional fue un componente central de la propaganda de la Guerra Fría cultural. En otras palabras, hubo un esfuerzo estadounidense por influir en el comportamiento reproductivo de las mujeres como una estrategia para limitar los nacimientos y difundir el “*American way of life*”. No obstante, la recepción de estas políticas que venían desde “arriba” se caracterizó por una diversidad de respuestas: desde la apropiación hasta la adaptación y el rechazo. En el segundo apartado se propone una periodización del proceso de institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica. Mediante el estudio del proyecto de planificación familiar, se brindan algunos datos sobre el rol de la Fundación Ford y su vínculo con la Universidad de Costa Rica (UCR). Por último, se recupera parte del debate público que surgió en torno a la anticoncepción, la esterilización y el aborto, prestando atención a la posición de un sector del feminismo organizado costarricense y su enfrentamiento con los detractores de la regulación de la fecundidad.

Desde una perspectiva teórica, este trabajo se apoya en tres propuestas. Inicialmente, forma parte de lo que Gordon Johnston (2010) denomina el “giro cultural” en los estudios de la Guerra Fría, es decir, el desplazamiento de un énfasis exclusivo en los asuntos político-militares por el interés en la dimensión cultural del conflicto. En segundo lugar, utiliza la biopolítica para comprender la racionalidad detrás de la imposición de normas colectivas y de disciplinamiento individual, que buscaron gobernar lo biológico, la vida y su anatomía (Kottow, 2010 y Arias, 2016). Por último, reconoce en la interseccionalidad una herramienta de análisis que permite explorar la compleja interacción a través de distintas formas de opresión que afectan a las mujeres (Creshaw, 1989). En este sentido, la teoría feminista contribuye a visibilizar las conexiones entre sistemas de poder basados en



género, clase, raza, etnicidad, edad, localización geográfica, etc. (Busquier y Parra, 2021).

A nivel metodológico, esta investigación de carácter histórico tiene un corpus documental compuesto por estudios demográficos publicados en las décadas de los setenta y los ochenta, los cuales se encuentran en el repositorio digital de la Comisión Económica para América Latina (Cepal) y en la Biblioteca Virtual del Centro Centroamericano de Población (CCP). Además, se consultaron los reportes anuales de la Fundación Ford (1963-1979), los Informes de Rectoría de la Universidad de Costa Rica (UCR) (1967-1979), el “World Population Plan of Action” de las Naciones Unidas (1974), el Memorándum NSSM-200 “Implications of world-wide population growth for US security and overseas” del National Security Center (NSC) de los Estados Unidos (1974) y el “U.S. International Population Policy First Annual Report” de la Central Intelligence Agency (CIA) (1976). Finalmente, la investigación se complementa con artículos de prensa de los periódicos costarricenses *La República*, *Qué hacer?* y *Pueblo*.

Por último, cabe mencionar que este artículo se relaciona con mi proyecto de investigación doctoral, el cual tiene por objetivo analizar el activismo feminista en Costa Rica, El Salvador y Nicaragua, a partir de las experiencias de organización autónoma y la lucha por los derechos sexuales y reproductivos; lo anterior en el marco de lo que se conoce como la segunda ola del feminismo internacional. Precisamente, las discusiones que se abordan en el presente trabajo tienen como trasfondo el surgimiento del feminismo radical, la influencia de sus ideas sobre “lo personal es político” y el derecho de las mujeres a decidir acerca de su propio cuerpo. En el caso costarricense, su primera expresión organizativa fue el Movimiento para la Liberación de la Mujer (MLM), fundado en 1975.

## El control poblacional como estrategia propagandística de la Guerra Fría cultural

En América Latina, la Guerra Fría cultural sigue siendo un campo de estudio emergente y, en el caso particular de Costa Rica, apenas empieza a despertar interés dentro de la disciplina histórica (Fernández, 2021 y Chaves, 2022). Calandra y Franco (2012) la han definido de la siguiente manera:

Una densa red de actores, prácticas y estrategias comunicativas que en la esfera de la diplomacia cultural ... contribuyeron de manera esencial a la exportación del *American Way of Life* en el subcontinente, incluyendo las múltiples formas de su recepción y reelaboración a nivel local. (Calandra y Franco, 2012, p. 11)

Al respecto, este artículo plantea que, si bien el control poblacional fue un elemento fundamental de la política cultural estadounidense y la reducción de la natalidad se quiso imponer como un signo de “desarrollo”, en Costa Rica, las estrategias estadounidenses diseñadas para influir en el crecimiento poblacional tuvieron un proceso de reelaboración. Así, algunos elementos fueron asimilados y otros, modificados o descartados.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el tema poblacional se convirtió en una de las mayores preocupaciones en el ámbito político e intelectual. En general, las ideas neomalthusianas divulgaron que el crecimiento de la población mundial traería consecuencias como la escasez de los medios de subsistencia, la pobreza, el subdesarrollo, la agitación social, la inestabilidad política y, en última instancia, el crecimiento del comunismo.<sup>2</sup> Sin embargo, a la vez, se

---

2 Algunos textos fundacionales de esta teoría fueron: *Danger Spots in World Population* de Warren Simpson (1929), *Road to Survival* de William Vogt (1949) y *The Population Bomb* de Anne Howland y Paul Ehrlich (1968).

consideraba que la población podía ser controlada y que, precisamente, su control era la clave para garantizar el bienestar social (Gordon, 2002). Como resultado, surgieron iniciativas de carácter global para promover el control demográfico, entre ellas, la Primera Conferencia Mundial de Planificación Familiar, realizada en Estocolmo en 1946, la creación de la International Planned Parenthood Federation en 1952 y la Primera Conferencia Mundial de Población, organizada por las Naciones Unidas en Roma en 1954.

Durante este proceso, el Gobierno de los Estados Unidos y organizaciones no gubernamentales tuvieron el liderato, en especial a partir de mediados de los sesenta, lo que influyó en las políticas de población mundiales con su participación en foros internacionales y financiando programas a través de la Agency for International Development (AID) (Scowcroft y Ford, 1982). Sin embargo, organizaciones estadounidenses no gubernamentales, como el Population Council (1952) y las fundaciones Rockefeller y Ford, ya se habían interesado anteriormente en promover el control de la reproducción. Mediante la distribución de subvenciones en países con altas tasas de crecimiento poblacional, dichas organizaciones se encargaron de financiar investigación en biología reproductiva y tecnología anticonceptiva, así como entrenamiento en temas demográficos. Además, dieron un impulso determinante al proyecto de planificación familiar.

Si bien el discurso oficial proclamaba las razones humanitarias detrás de la promoción del control demográfico, lo cierto es que existía un complejo mosaico de motivaciones políticas y económicas. En los Estados Unidos, el movimiento eugenésico que promulgaba el “mejoramiento racial” y los sectores anticomunistas tenían una amplia participación en la corriente de planificación familiar. Aunado a lo anterior, las estrategias para reducir la natalidad respondían a un criterio de género, pues el objetivo principal fue el control de la reproducción de las mujeres. Evidencia de ello son la

píldora y los dispositivos intrauterinos (DIU). Por lo anterior, desde una perspectiva interseccional, puede afirmarse que el modelo de control demográfico que el Gobierno de los Estados Unidos quiso imponer en América Latina operaba a partir de un entramado de sistemas de poder basados en clase, raza y género.

Antes de continuar, es fundamental aclarar que el control de la natalidad había sido una reivindicación histórica de socialistas y anarquistas, quienes lo consideraban un elemento necesario para alcanzar la liberación de la mujer. No obstante, durante la década de los cuarenta, se adoptó la etiqueta de planificación familiar en los Estados Unidos, abandonando su carácter de movimiento social, para convertirse en un proyecto de planificación económica y social dirigido por expertos (Schoijet, 2007). Al respecto, el ejemplo de Margaret Sanger es ilustrativo: la enfermera estadounidense que militó en el Partido Socialista y fundó la primera organización de control de la natalidad en 1917; posteriormente, ella se alineó a los sectores eugenistas y se convirtió en la primera presidenta de la International Planned Parenthood Federation. Para Linda Gordon (2002), la influencia de la anarquista Emma Goldman en Sanger es indudable, a pesar del intento de la última por ocultarlo (pp. 142–143).

En este punto es importante resaltar la diferencia conceptual entre el control de la natalidad y la planificación familiar, ya que es frecuente que se utilicen como sinónimos. El primero se refiere a la posibilidad de que las mujeres tomen el control de su reproducción, sin influencias externas que decidan acerca de su propio cuerpo, por lo que forma parte de los valores fundamentales del feminismo. Por su parte, el segundo es un movimiento que surge en los Estados Unidos por influencia de las ideas neomalthusianas y tiene como principal preocupación controlar el crecimiento poblacional en las regiones más pobladas del mundo, con el fin de frenar la presión sobre los recursos. Así es como hablar

de control de la natalidad es utilizar un lenguaje que viene del movimiento socialista y feminista, mientras que referirse a la planificación familiar hace alusión a un proyecto político-económico dirigido por el Gobierno estadounidense y organizaciones no gubernamentales.

En el caso latinoamericano, el esfuerzo institucional y sistemático por posicionar la discusión sobre los problemas de población y la necesidad de la intervención estatal empezó con la creación del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (Celade) en 1957, cuya sede se encuentra en Chile. Luego, con el triunfo de la Revolución cubana en 1959, la región cobró mayor importancia para las organizaciones estadounidenses, las cuales financiaron el surgimiento de las primeras asociaciones demográficas en América Central y el Caribe durante los años sesenta. Su principal propósito era dirigir campañas de planificación familiar para persuadir acerca de la necesidad de disminuir la fecundidad. De esta forma, la cuestión sexual se convirtió en un eje central de las discusiones de los intelectuales preocupados por el tema poblacional, pero, particularmente, por la sexualidad de las mujeres, a quienes se responsabiliza de administrar sus funciones reproductivas de acuerdo con los intereses nacionales y globales.

Gradualmente, la problemática poblacional se fue introduciendo en América Latina como parte de la propaganda de la Guerra Fría cultural, a la vez que fueron apareciendo distintas reacciones, como se observará en el caso costarricense. En este proceso, dos actividades fueron fundamentales: la Octava Conferencia Mundial de la International Planned Parenthood Federation, celebrada en Chile en 1967, y la Conferencia Regional Latinoamericana de Población, realizada en México en 1970.<sup>3</sup> Ambas conferencias recibie-

---

3 La actividad en México recibió apoyo de ONU, AID, Population Council, Fundación Rockefeller, entre otros.

ron apoyo de organismos estadounidenses y permitieron la consolidación de una red de intelectuales latinoamericanos comprometidos con el tema poblacional. En esta línea, durante la sesión inaugural en México, la directora del Celade, Carmen Miró, pronunció un discurso en el que afirmó que la labor de dicha institución, junto a otros organismos profesionales de la región, había contribuido a alcanzar “la madurez de que ahora nos enorgullecemos” (1970, p. 401).

Miró era una socióloga y demógrafa panameña. Su ascenso hasta la dirección del Celade permite identificarla como una intelectual destacada en la formación de profesionales latinoamericanos en el campo demográfico. En una época en que las ideas neomalthusianas eran ampliamente difundidas, Miró tuvo una posición crítica que merece ser más estudiada. Ella rebatió la creencia de que la pobreza estaba asociada con el rápido crecimiento poblacional y sostuvo que la declinación de la fecundidad no era, por sí sola, un factor decisivo para lograr el crecimiento económico sostenido (Castillo, 2018).

En Costa Rica, para ese momento, ya existía la Asociación Demográfica Costarricense (ADC), una organización privada creada con el apoyo de la International Planned Parenthood Federation en 1966, la cual tenía estrechos vínculos con el Celade. De esta forma, los intelectuales costarricenses estaban vinculados a las iniciativas regionales en temas demográficos. Prueba de ello es que, en el discurso de Miró, antes citado, la Universidad De Costa Rica (UCR) aparece junto a otros cuatro organismos profesionales como un colaborador central del Celade.<sup>4</sup> Sin embargo, el rol de Costa Rica en el desarrollo de programas de planificación familiar y en el entrena-

---

4 Además, se mencionan El Instituto Di Tella, en Argentina, la Universidad de los Andes, en Colombia, la Escuela de Salubridad de la Universidad de Chile y el Centro de Investigaciones Sociales por Muestreo del Perú (Miró, 1970, p. 401).

miento en temas demográficos en América Central aún está por estudiarse más detalladamente. Por ahora, la evidencia encontrada permite pensar que tuvo un liderazgo regional.

Sería hasta la Tercera Conferencia Mundial de Población de las Naciones Unidas celebrada en Bucarest, Rumania, en 1974, cuando se articuló la primera iniciativa de apoyo mundial a la planificación familiar, el “World Population Plan of Action”. Se trataba de una estrategia internacional fundada en la lógica de que el crecimiento de la población era un factor determinante en el progreso económico. Su objetivo principal era promover el compromiso de los Gobiernos en la creación de programas de población integrados a los sistemas de salud. Vale señalar que en esta propuesta coincidieron los dos bloques enfrentados en la Guerra Fría, lo cual demuestra el interés de ambas potencias por regular la población. No obstante, “fue Estados Unidos, el que llevó adelante una política específica y de efectos notables en América Latina” (Felitti, 2009, p. 57).

En el “Plan of Action” se reconoce a la familia como la unidad básica de la sociedad. Con ello, la familia entra en la lógica propia de la biopolítica, pues se constituye en el instrumento para controlar la natalidad y, por ende, la población (Benente, 2012). En esa dirección, la propaganda estadounidense promovió un modelo de familia ideal caracterizado por dos hijos, como máximo. En un esfuerzo por impulsar esa transformación cultural, se entrelazó un discurso acerca de las implicaciones catastróficas del crecimiento demográfico, los beneficios de la planificación familiar y el derecho de las parejas a decidir sobre la cantidad de hijos, así como el espaciamiento entre ellos. Problemáticas relacionadas de manera directa con el control de la reproducción, como los efectos secundarios del consumo de anticonceptivos o la irreversibilidad de la esterilización, estuvieron absolutamente ausentes.

A partir de la década de los setenta, los discursos respecto al control poblacional estuvieron acompañados de un nuevo elemento: la igualdad de la mujer. Probablemente, la Declaración sobre la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer (1967) de la Asamblea General de Naciones Unidas influyó en ese cambio discursivo. Al respecto, el “Plan of Action” estableció entre sus objetivos:

Promover el estatus de la mujer y la expansión de sus roles, su completa participación en la formulación y la implementación de políticas socioeconómicas incluyendo la política de población, y la creación de conciencia entre todas las mujeres de su actual y potencial rol en la vida nacional. (1974, p. 13)

Lo anterior no es extraño si se considera que, durante esta década, el resurgimiento del movimiento feminista global impulsó la discusión sobre los derechos reproductivos y la liberación de la mujer.

El “Plan of Action” coincidía con las preocupaciones del National Security Council (NSC) y de la Central Intelligence Agency (CIA). Al respecto, dos documentos oficiales son especialmente relevantes. Primero, el Memorandum NSSM-200 del NSC titulado “Implications of world-wide population growth for US security and overseas interests” (1974), en donde se afirma que el “Plan of Action” no se aplicaba por sí mismo, de manera que el liderazgo de los Estados Unidos era esencial. Además, se apunta una serie de recomendaciones, entre las que se destaca la política de dirigir los programas de asistencia particularmente a las personas pobres de las zonas rurales, quienes tienen las tasas de fertilidad más altas. En la práctica, la intervención en la reproducción estuvo determinada por la intersección entre el sexismo, el clasismo y el racismo, es decir, las mujeres indígenas y



rurales se convirtieron en el objetivo de las campañas de planificación familiar.

El segundo documento es el “U.S. International Population Policy First Annual Report”, emitido por la CIA en 1976. En este se analizan las labores realizadas en el marco del NSSM-200, quedando explícita la racionalidad que dirige la política interna y externa de los Estados Unidos en torno a la población. Según afirmó el subsecretario de Estado, Charles W. Robinson, el excesivo crecimiento de población estaba causando un serio deterioro ambiental, un incremento del desempleo y problemas de salubridad en las ciudades. A lo que él concluyó, “estas ciudades sobrepobladas están generando delincuencia, disturbios sociales, y un potencial extremismo, todo con serias implicaciones estratégicas. Nuestros propios intereses de seguridad nacional se ven afectados en última instancia” (CIA, 1976, p. 4).

Ambos documentos revelan las estrategias utilizadas por el biopoder. Por un lado, mientras el NSC sugería que debían tener cuidado de que sus actividades no fueran percibidas como una política impuesta desde un país industrializado, por lo que “los líderes del tercer mundo deben estar al frente y obtener los créditos del éxito de los programas” (1974, p. 431); por el otro, de forma complementaria, la CIA (1976) aconsejaba “discretamente” alentar a los líderes nacionales a hablar con firmeza en apoyo de los programas de población y a los países a relacionar la planificación familiar con los intereses económicos de la comunidad, lo que crearía presión grupal para limitar el tamaño de las familias. Además, se sugería entrenar paramédicos, parteras y voluntarios que proveyeran servicios generales de salud, como una vía para introducir la planificación familiar en lugares donde dichas personas eran conocidas y de confianza.

En el caso de los países que no estaban comprometidos con los programas de población, la CIA (1976) planteaba ajustarse a “sus sensibilidades y actitudes particulares”. Se aconsejaba

evitar el lenguaje de “control de natalidad” y sustituirlo por “planificación familiar” o “paternidad responsable”. Este cambio conceptual puede interpretarse como una forma de desvincularse del origen izquierdista del control de la natalidad, pero también como una estrategia para congraciarse con los sectores religiosos, que limitaban el acto sexual al contexto matrimonial y promovían métodos anticonceptivos “naturales” como el “ritmo”. Además, tenía como trasfondo la concepción conservadora de que las mujeres no deben controlar su propia reproducción, sino que se regula en el marco de la familia, es decir, sin cuestionar ni amenazar la autoridad masculina.

En general, estos ejemplos muestran que la política poblacional estadounidense tiene un fuerte componente cultural y la propaganda es el instrumento por excelencia para intentar transformar las percepciones sobre el control demográfico. Por último, el avance en los derechos de las mujeres también fue de interés para la CIA, pero dentro de una lógica utilitaria y antinatalista, a saber, como medio para lograr el control poblacional, según se muestra en la siguiente cita:

Deberíamos prestar un apoyo aún mayor a los esfuerzos mundiales por mejorar el estatus de las mujeres y su participación activa en la vida comunitaria y nacional. El avance en el estatus de las mujeres en partes de Asia y América Latina ha evidenciado ser un factor importante en la promoción exitosa de la planificación familiar y en la reducción de las tasas de natalidad. (CIA, 1976, p. 11)

De hecho, la pronunciada reducción de la natalidad costarricense entre 1960 y 1975 (de 48,3 a 29,6 nacimientos anuales por cada mil habitantes) no había pasado desapercibida por la CIA, que vigilaba de cerca lo que ocurría en la región latinoamericana (Rosero, 1984b). Al respecto,

se señala que, en Costa Rica, “el extremo crecimiento de los 50s y 60s está creando ahora serias dislocaciones socioeconómicas. Los esfuerzos en planificación familiar, sin embargo, ya están moderando la situación” (CIA, 1976, p. 32). No obstante, podría decirse que la “U.S. International Population Policy” llegaba tarde a la llamada “revolución demográfica” en Costa Rica.

### **Institucionalizar el control de la natalidad en Costa Rica**

Con el propósito de comprender el proceso que condujo a la institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica, se propone una periodización de tres etapas. No obstante, es importante aclarar que solamente se delinearán algunas características de cada una de ellas, esperando profundizar en una futura investigación. La primera etapa transcurrió en el período 1957-1965 y se distinguió por el desarrollo de iniciativas privadas y dispersas, dirigidas por médicos y voluntarios. Los primeros se mostraban interesados en poner nuevos métodos de anticoncepción a disposición de sus clientes, mientras que los segundos, en su mayoría extranjeros, estaban involucrados en la organización de campañas de salud que contemplaban la regulación de la fecundidad, particularmente, en regiones rurales con altas tasas de natalidad. La segunda etapa inició en 1966 con la fundación de la Asociación Demográfica Costarricense (ADC), la primera expresión institucional del proyecto de planificación familiar promovida por organizaciones no gubernamentales estadounidenses. Por último, la tercera etapa comenzó en 1968 con la creación del Programa Nacional de Planificación Familiar y Educación Sexual (PNPFES), cuando se consolidó la intervención estatal en la provisión de los servicios de planificación familiar.

Para comenzar, probablemente en 1957, el médico costarricense Arturo Cabezas López, quien había estudiado en los Estados Unidos, introdujo la anticoncepción hormonal para su clientela. La médica y antropóloga María Carranza (2003) establece que las primeras iniciativas de carácter privado se concentraron en dos escenarios: la capital de Costa Rica y el pueblo rural de Turrialba, en la provincia de Cartago. En San José destacó el trabajo realizado por la Clínica Bíblica, una institución fundada por una misión evangélica estadounidense, cuyas labores merecen investigarse con rigurosidad; mientras que en Turrialba, una región agrícola dedicada al cultivo de la caña de azúcar y el café, el primer programa de planificación familiar fue creado en 1963 por iniciativa del ingeniero forestal estadounidense, Henry Tschinkel, quien había estudiado en la Universidad de Berkeley, California.

Tschinkel había llegado a Costa Rica el año anterior para integrarse al cuerpo docente del Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA), institución fundada en Turrialba en 1942. Para Carranza (2010), quien ha investigado el caso de Turrialba, el contacto directo de Tschinkel con la realidad de la zona, la deforestación y la pobreza lo motivó a dirigir la primera iniciativa vinculada con la International Planned Parenthood Federation en Costa Rica. En una visita a los Estados Unidos, el ingeniero se reunió con la socióloga hondureña Ofelia Mendoza, directora de campo de la Western Hemisphere Region (WHR) de la International Planned Parenthood Federation (IPPF); ahí, Mendoza le regaló a Tschinkel un dispositivo intrauterino llamado “*Zipper Ring*”. Debido a su alianza con el Dr. Edgar Brealey Chavarría, un anestésista del Hospital William Allen interesado en el proyecto, este dispositivo se empezó a distribuir en Turrialba.

El *Zipper Ring* había sido creado por el médico chileno Jaime Zipper, quien lo presentó en la primera conferencia internacional sobre dispositivos intrauterinos organizada por el

Population Council en Nueva York en 1962 (Tietzen, 1965). Es probable que el bajo costo del *Zipper Ring*, pues se trataba de un hilo de nylon esterilizado de dos metros de largo, fuera el principal aliciente para que Mendoza se lo ofreciera a Tschinkel como la mejor opción para un país “subdesarrollado” como Costa Rica. Asimismo, la sencilla elaboración de este dispositivo intrauterino permite pensar que su uso pudo haberse extendido rápidamente. Sin embargo, la popularidad del *Zipper Ring* no era tal como habían esperado sus promotores, aunque este un aspecto que aún debe investigarse más detalladamente en el caso costarricense.

Sobre las prácticas anticonceptivas en la primera mitad de la década de los sesenta en Costa Rica existen solo dos trabajos. Un estudio realizado en el marco del Celade en 1964, que se redujo al Área Metropolitana de San José, y una investigación efectuada en Turrialba en 1965, con una muestra de 60 parejas que se dedicaban a las labores agrícolas en las grandes haciendas. En el primero se descubrió que la regulación de la natalidad ya era ampliamente practicada, pues un 66 % de las mujeres consultadas había utilizado algún método anticonceptivo, siendo los más conocidos el preservativo y el método del “retiro”. Por su parte, la píldora y el dispositivo intrauterino eran casi desconocidos (Gómez, 1968). En contraste, solamente un 17 % de las personas entrevistadas en Turrialba aseguró usar o haber usado algún método anticonceptivo (González, 1968).

Acercas de estos datos, cabe mencionar al menos dos observaciones. En primer lugar, el proyecto gestionado por Tschinkel y ejecutado por Bradley tenía serias limitaciones para generar un cambio, por sí solo, en las actitudes hacia el control de la fecundidad en Turrialba. Lo anterior no quiere decir que no significara un impacto en la vida de las mujeres que tuvieron acceso a la regulación de la natalidad. En segundo lugar, aunque dichos resultados pueden no haber sido exactos, porque quizá algunas personas tuvieron reservas

para hablar sobre sus prácticas anticonceptivas, sí permiten un acercamiento a las disparidades geográficas en el acceso a la regulación de la fecundidad. Lo cierto es que, durante la década de los setenta, la intersección de género, clase y localidad geográfica se manifestó en un esfuerzo por extender la planificación familiar a las zonas rurales de Costa Rica.

Regresando al caso de Turrialba, la racionalidad que avanzaba en el mundo occidental, vinculando el control de la natalidad y la revolución verde como la receta milagrosa para superar el subdesarrollo, estuvo latente en esta región rural de Costa Rica. En general, se creía que la combinación entre el avance científico a nivel agrícola y la creación de anticonceptivos podría generar el ansiado equilibrio entre población y recursos, logrando contener la catástrofe. Incluso, podría asegurarse que el Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA) fue una institución fundamental para comprender la respuesta local a una preocupación global como era el crecimiento poblacional, pues articulaba iniciativas para maximizar la productividad agrícola, controlar el deterioro ambiental e incidir en el comportamiento reproductivo de las mujeres con miras a frenar la fertilidad.

Durante las décadas de los sesenta y setenta, una red de intelectuales que conocían los debates sobre la “sobrepoblación” mundial y la planificación familiar organizó actividades educativas para influir en las prácticas reproductivas de la población turrialbeña, apoyándose en discursos conservacionistas del ambiente. Para ilustrar esta dinámica, en junio de 1965, antes de la fundación de la Asociación Demográfica Costarricense (ADC), se celebró la “Semana Científica y de Conservación” en el Colegio Nocturno de Turrialba, con sede en la Escuela John. D. Rockefeller, y, como parte de las actividades, el médico Ricardo Blanco impartió una conferencia titulada “Planificación familiar” (*La República*, 1965, p. 10). Este tipo de estrategias a nivel

educativo estaban orientadas a ejercer poder político sobre los procesos biológicos de reproducción (Kottow, 2010).

En este punto, se propone que Turrialba se convirtió en un laboratorio del proyecto de institucionalización de la planificación familiar, pues fue el lugar donde se empezaron a gestar alianzas público-privadas con el fin de regular la fecundidad. Estas alianzas involucraron al Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA) y funcionarios del sistema de salud y de centros educativos públicos. Con ello, se puso en marcha la promoción y la distribución de anticonceptivos orales, la experimentación con nuevas tecnologías como el dispositivo intrauterino *Zipper Ring*<sup>5</sup> y la organización de actividades educativas, en donde la participación de expertos nacionales e internacionales legitimaba la introducción de las ideas del control poblacional.

La segunda etapa en la institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica comenzó en 1966, cuando, con el apoyo de la International Planned Parenthood Federation (IPPF), se fundó la Asociación Demográfica Costarricense (ADC). Se trataba de una organización privada sin fines de lucro, que “inició la provisión de contraceptivos a gran escala y fue en gran medida responsable de crear las condiciones necesarias para legitimar la provisión de contraceptivos en las instituciones de salud del estado” (Carranza, 2006, p. 221). Oficialmente, su objetivo era el siguiente:

Fomentar en forma científica y cultural, toda clase de estudios sobre integración de la familia, sus necesidades sociales, morales, económicas y culturales en todo sentido, despertando entre sus asociados el interés por los estudios demográficos y de protección a la familia en general. (República de Costa Rica, 1966, p. 799)

---

5 Para octubre de 1965, 3 doctores habían colocado 25 dispositivos intrauterinos en Turrialba (Carranza, 2010, p. 135).

A pesar del discurso centralizado en la familia, las labores de la ADC se dirigían fundamentalmente a la regulación de la reproducción de las mujeres. Con ese propósito, dicha asociación impulsó la colaboración con otras instituciones de la región latinoamericana, siendo frecuente la visita de conferencistas extranjeros que promovían la intervención estatal en el tema poblacional, en especial chilenos, por el vínculo con el Celade. Además, la creación de la ADC consolidó la influencia de la intelectualidad del Instituto Interamericano de Ciencias Agrícolas (IICA) en el control demográfico, ya que su primer director ejecutivo fue Alberto González Quiroga, un estudiante de maestría colombiano, destacado por su activismo en el movimiento de planificación familiar en Turrialba (Carranza, 2009).

A finales de la década de los sesenta, junto a la nueva institución, los medios de comunicación (prensa, radio y televisión) tuvieron un rol determinante en la difusión de propaganda para persuadir de transformar las prácticas reproductivas consideradas “anticuadas” y así apaciguar la “explosión” poblacional (La República, 1966, p. 11). Como respuesta, a partir de la década de los setenta, surgieron voces críticas que cuestionaron la relación población-desarrollo. Por ejemplo, en un programa transmitido en Radio Universidad, emisora de la UCR, con motivo de la declaración del Año Internacional de la Mujer por las Naciones Unidas (1975), una de las entrevistadas afirmó:

No son los habitantes de los países subdesarrollados los que consumen los recursos del mundo, son los super saciados los que consumen los recursos naturales en una enorme proporción, no los hambrientos ... plantear el problema en los términos del número de habitantes es plantearlo mal ... reducir la población de los países menos desarrollados ... también nos reduce nuestra posibilidad de



desarrollo, entonces resulta que una injusticia se quiere remediar con una injusticia mayor. (Radio Universidad, 1974)

En términos generales, las visiones críticas señalan que el problema de la “sobrepoblación” es, en realidad, un problema de desigualdad en la distribución de la riqueza del mundo, por un lado, y de sobreconsumo en los países más ricos, por el otro. Desde los sectores marxistas se denunció que el discurso sobre la escasez de recursos para garantizar la subsistencia era una forma de justificar la intervención en los países pobres con el fin de regular su población, cuando el origen de la problemática se encontraba en el modelo económico capitalista y el consumo de masas. A su vez, las posiciones feministas más radicales visibilizaron que el control de la reproducción operaba principalmente en los cuerpos femeninos y reivindicaron el derecho a elegir con libertad.

En 1967, con la asistencia de la United States Agency for International Development (AID), se instauró la Oficina de Población en el Ministerio de Salud de Costa Rica, que inició la intervención estatal directa en esta temática, aunque aún no de forma exclusiva. Al año siguiente, bajo su dirección, se estableció el Programa Nacional de Planificación Familiar y Educación Sexual (PNPFES), la primera política oficial que tuvo como consecuencia la regulación de la natalidad en el contexto de la Guerra Fría. La creación de la PNPFEES fue el punto de partida de la tercera etapa del proceso de institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica. En 1969, con ayuda financiera de la Fundación Ford, se inauguró el Centro de Estudios Sociales y de Población (CESPO) dentro de la UCR (Ford Foundation, 1968). Finalmente, se fundó el Comité Nacional de Población (Conapo), encargado de coordinar todas las acciones en materia de planificación

familiar, cuya Secretaría Ejecutiva estaría a cargo de la Asociación Demográfica Costarricense (ADC).

Con la creación del PNPRES, la planificación familiar tuvo una importante expansión en Costa Rica. Los servicios empezaron a ofrecerse a través de tres vías: las unidades de atención del Ministerio de Salud, la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS) y la ADC. En el siguiente cuadro puede observarse que, durante el primer quinquenio de su existencia, hubo un aumento de 71 centros y, en el segundo quinquenio, de 378 centros (ver cuadro 1). Datos del Celade señalan que, para 1973, Costa Rica era el país latinoamericano con el mayor porcentaje de mujeres ingresadas en programas de planificación en relación con la población femenina en edad fértil, un 27,8 % (Soto, 1975). Este indicador confirma la hipótesis de que Costa Rica funcionó como un laboratorio del proyecto de planificación familiar, en donde diversos organismos internacionales prestaron asistencia técnica y financiera (Soto, 1976).

### Cuadro 1

*Costa Rica. Centros que prestan servicios de planificación familiar, 1968, 1973 y 1978*

Institución y región	1968	1973	1978
TOTAL	38	109	487
<u>Institución</u>			
Ministerio de Salud	37	95	436
Seguro Social	-	12	51
Asociación Demográfica	1	2	-
<u>Región</u>			
Valle Central	33	66	159
Resto del país	5	43	328

*Nota.* Datos tomados de Carvajal, Rosero y Sosa (1979, p. 185).

Si bien en los primeros años el trabajo se concentró en el Valle Central, a partir de la segunda mitad de la década de los setenta, la intersección de género, clase y localidad geográfica determinó el interés por extender los servicios al resto del país. Al comparar una encuesta realizada a 1 343 mujeres del Área Metropolitana en 1964 con una llevada a cabo a 1 336 mujeres rurales en 1969, la particularidad geográfica estableció profundas desigualdades (Carvajal, 1977). Mientras un 50,5 % de las primeras utilizaba algún método para regular la natalidad, de las segundas, solo un 22,1 % lo hacía. De igual manera, la tasa global de fecundidad de 1973 confirma que las mujeres rurales tenían menos posibilidades de controlar su fertilidad. En los cantones rurales de La Cruz, Upala, Los Chiles y Guatuso se registró una tasa de 8,8 hijos por mujer al término de su período fértil, en cambio, para las mujeres del Área Metropolitana, la tasa era de 2,4 hijos (Rosero, 1981).

Regresando al cuadro 1, la razón por la cual desaparecieron los centros de salud de la ADC en los datos de 1978 es que, a partir de 1975, esta unificó sus servicios con la CCSS, de manera que se centralizó la prestación de servicios de planificación familiar en instituciones públicas. Así fue como dio inicio la tercera etapa en la institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica, la cual se caracteriza por la consolidación del Estado como proveedor de dichos servicios. Cabe destacar que, precisamente desde 1976, hubo un incremento significativo de los centros de salud que ofrecían servicios de planificación familiar fuera del Valle Central: de 69 en 1975 a 141 para el año siguiente (Carvajal, 1977). Este aumento contribuyó a reducir las desigualdades en el acceso a la anticoncepción entre las mujeres del campo y la ciudad.

La formación de los profesionales que trabajarían en los centros de salud que empezarían a ofrecer los servicios de planificación familiar fue asumida por la UCR a través del Centro de Estudios Sociales y de Población (Cespo), dirigido por el médico Rodrigo Gutiérrez (UCR, 1967-1968). Gutiérrez

había estudiado en la Louisiana State University, era parte de la intelectualidad que orbitaba la ADC y fungía como decano de la Facultad de Medicina (UCR, 1968-1969). A partir de 1968, la UCR empieza a recibir *grants* de la Fundación Ford para temas de planificación familiar y población.<sup>6</sup> Debido a que no existe ninguna investigación sobre el apoyo financiero internacional en estas áreas, decidí reconstruir los datos comparando los *Annual Report* de la Fundación Ford y los Informes de la Rectoría de la UCR (ver cuadro 1).

### Cuadro 2

*Donaciones de la Fundación Ford a la Universidad de Costa Rica (UCR) y a la Asociación Demográfica Costarricense (ADC) 1968-1979, en dólares<sup>7</sup>*

Año	Objetivo	UCR	ADC
1968	Research and Training in Family Planning	66 000	
1969	Research and Training in Family Planning	20 000	
1970	Research and Training in Family Planning	50 000	
1971	Research and Training in Family Planning	133 750	
1972	Research and Training in Family Planning	56 250	
1973	Research and Training in Family Planning	182 160	
1974	Research and Training in Family Planning Communication Training for Family Planning	28 400	56 720
1975	Communication Training for Family Planning		110 000
1976	Communication Training for Family Planning		69 700
1977	Population Research and Communication		5 059
1979	Population Research and Communication		2 500
<b>TOTAL</b>		<b>536 560</b>	<b>243 979</b>

*Nota.* Elaboración propia a partir de los reportes anuales de la Fundación Ford y los informes anuales de la Rectoría de la UCR (1967-1979).

6 Desde 1964, la UCR recibía donaciones de la Fundación Ford para otros temas mediante el Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA).

7 Los objetivos están en su idioma original para conservar su significado. Por su parte, las fuentes no cuentan con datos para 1978.

En 1973, dentro de la estructura del Centro de Estudios Sociales y de Población (Cespo) de la UCR, el Centro Interamericano de Adiestramiento en Comunicaciones para Población (Ciacop) inició labores con el objetivo de capacitar especialistas de América Latina (Carvajal, 1977). Sin embargo, en 1974, por encargo de la Rectoría, el Consejo Universitario tomó la decisión de disolver el Cespo (UCR, 1974-1975). De esta manera, el último monto que recibió la UCR (56 720 dólares) se redirigió a la ADC, es decir, del sector público al privado.<sup>8</sup> Por su parte, la ADC se encargó de las tareas de entrenamiento e investigación durante el resto de la década de los setenta, así como de la administración del Ciacop. En 1975, en la Universidad Nacional (UNA), se fundó el Instituto de Estudios Sociales en Población (Idespo), que probablemente sustituyó el trabajo realizado por el Cespo.

Para Stonor (1999), la asistencia técnica y financiera de las fundaciones estadounidenses durante la Guerra Fría se convirtió en un pilar de la política cultural que dirigió Estados Unidos hacia el resto del mundo. Un recorrido por la institucionalización del control de la natalidad en Costa Rica demuestra que el país no fue la excepción. En resumen, la primera etapa se caracterizó por iniciativas privadas y dispersas que empezaron a promover la anticoncepción, las cuales estaban vinculadas a organismos estadounidenses. En la segunda etapa, la Asociación Demográfica Costarricense (ADC), financiada por la International Planned Parenthood Federation (IPPF), fue un actor central que impulsó las alianzas público-privadas. Por último, en la tercera etapa, la creación del Programa Nacional de Planificación Familiar y Educación Sexual (PNPFES) cumplió con el objetivo de

---

8 Según los informes de la Fundación Ford, en 1974, se rebajó a 56 720 dólares al subsidio dirigido a la UCR.

consolidar la intervención estatal y su rol como principal proveedor de los servicios de planificación familiar.

### **Algunas recepciones del control de la natalidad**

Dentro de un expediente del Colegio de Médicos y Cirujanos (CMC), resguardado en el Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR) en medio de documentos mecanografiados, se conserva una breve carta manuscrita con fecha del 23 de enero de 1979. En ella, una mujer llamada Isabel, de 38 años y de oficio doméstico, se dirigió a un médico del Hospital San Juan de Dios, solicitándole la esterilización:

Lo siguiente es para pedirle de favor que me hopere [sic] porque yo pazo [sic] muy mala vida con mi marido. De parte de él no está de acuerdo pero de parte de Isabel sí porque yo soy la que sufro mucho, yo deseo que usted me haga ese gran favor, espero y ojalá usted comprenda mi situación. (ANCR, CMC, 319, f. 78)

En el expediente médico de Isabel se registran seis gestaciones y cinco hijos, tres partos en casa y dos en hospital. Una nota aclaratoria apunta “esposo alcohólico”. El médico elevó la consulta al director general del Hospital y este, a su vez, al Comité de Esterilización del CMC, con el propósito de esclarecer el procedimiento para los casos en que el esposo no estaba de acuerdo. En una primera respuesta, el Coordinador del Comité de Reproducción Humana señaló que “no es el sentir de este Comité autorizar esterilizaciones cuando el cónyuge no está de acuerdo”. Sin embargo, se consideró que el caso era especial y se solicitó una mayor documentación. En un segundo oficio, se informó que el Comité estaba “en total desacuerdo en que se esterilice a dicha paciente en vista de que el esposo se opone” (ANCR, CMC, 319, fs. 86 y 202).

Por un lado, la experiencia individual de Isabel representa la expansión de las ideas del control de la natalidad en Costa Rica durante la década de los setenta, como resultado de una biopolítica que promovió la distribución de anticonceptivos, la introducción de nuevas tecnologías de contracepción y los programas de planificación familiar. Por el otro, muestra la complejidad con la que el biopoder se configura a través de diversos mecanismos para ejercer el control sobre los cuerpos. A pesar de que Isabel quería controlar su propia reproducción y su historial médico registraba múltiples partos y una condición de pobreza, distintos sistemas de opresión se articularon para garantizar la autoridad del esposo, imponer el mandato de procrear y negarle el derecho a decidir acerca de su propio cuerpo.

En Costa Rica, el control de la natalidad en su versión institucionalizada, es decir, a través de los programas de planificación familiar, tuvo las más diversas recepciones. En este apartado se intenta reconstruir parte del debate público sobre el control poblacional, la regulación de la fecundidad y los derechos reproductivos de las mujeres. Para ello, se indagó en la posición del naciente movimiento feminista de la segunda ola, representado en su primera organización, el Movimiento para la Liberación de la Mujer (MLM), y sus discusiones con el entonces diputado de la Asamblea Legislativa y conocido militante comunista, Arnoldo Ferreto, así como con el Gobierno. En términos generales, el debate se articuló en tres temas: el origen de los fondos con que se ejecutaban los programas de planificación familiar, la esterilización y el aborto.

El involucramiento de organizaciones estadounidenses en el financiamiento de las primeras iniciativas de regulación de la natalidad, y su posterior alianza con actores estratégicos como las instituciones públicas de salud y educación, particularmente, el Ministerio de Salud, la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS) y la UCR, generó sospechas en los sectores más críticos que, influenciados por la Revolución

cubana, empezaron a fortalecerse en el contexto de lo que se conoce como la “segunda ola del marxismo” en Costa Rica (Dobles y Leandro, 2015). El resurgimiento de agrupaciones marxistas-leninistas y la participación de nuevos partidos políticos en las elecciones nacionales, como fue el caso del Partido Acción Socialista (PASO) en 1970, marcaron una nueva etapa caracterizada por una mayor diversidad de voces en el ámbito político.

Los primeros en denunciar el papel del imperialismo en los programas de control de la natalidad fueron el diputado Ferreto del PASO; la Organización Socialista de los Trabajadores (OST), el primer partido trotskista de Costa Rica; y el MLM, una pequeña agrupación de feministas doblemilitantes, es decir, también vinculadas a la OST (Ugalde, 2021). Sin embargo, sus argumentos eran distintos, según se ve más adelante. La controversia escaló particularmente entre 1976 y 1977, cuando se denunció la supuesta práctica de esterilizaciones masivas en Costa Rica como parte de una campaña estadounidense. Este tipo de denuncias no fue un fenómeno exclusivo del país, sino que tuvo lugar en toda América Latina durante la segunda mitad de la década de los setenta (Seiler, 2001).

A través del semanario *Pueblo*, el diputado Ferreto denunció que la intervención de organizaciones estadounidenses no era nueva:

Hace muy pocos años inclusive se intentó financiar en Costa Rica el mismo plan de esterilización masiva que se había puesto en práctica en la India, ofreciendo a los que se dejaban esterilizar, ya no un plato de arroz, sino un radio a transistores... (*Pueblo*, 1976, p. 15).

Al respecto, Linda Gordon (2002) afirma que, para incentivar la esterilización en Kerala, India, se ofreció dinero en efectivo,



radios de transistores, entre otros productos. Incluso, ocurrió que algunas mujeres se removieron el DIU ellas mismas para volver a recibir los incentivos (p. 285). Sobre esto, es importante agregar que uno de los tres científicos que inventaron el transistor, el estadounidense William B. Shockley, era un conocido supremacista blanco, que apoyaba el movimiento eugenésico y promovía teorías racistas y la esterilización.

Para los propósitos del Gobierno estadounidense, la esterilización debía ser ampliamente promovida como una forma de frenar la reproducción de los pobres del mundo. En palabras de la CIA:

Ambos vasectomía y ligadura de trompas, ha demostrado ser sorprendentemente atractivo incluso entre personas pobres, sin educación y con no más de tres hijos, es un método obviamente efectivo, puede manejarse de forma ambulatoria a un bajo costo y merece ser alentado considerablemente. (CIA, 1976, p. 87)

La OST y el MLM, a través de su periódico *Qué hacer?*, también denunciaron las acciones de la United States Agency for International Development (AID) en Costa Rica. No obstante, a diferencia del diputado Ferreto, estos complejizaron la problemática al señalar la hipocresía del Gobierno que “prohíbe el aborto, lo llama asesinato y lo persigue, impidiendo así que la mujer decida libremente. ... Por otra parte, participa en las campañas imperialistas de esterilización” (*Qué hacer?*, 1976, p. 8). Al respecto, mi interpretación es que la denuncia de Ferreto se redujo al intervencionismo del imperialismo estadounidense, mientras que la OST y el MLM tenían una visión más amplia, pues reconocían que el control de la natalidad era un factor importante en la liberación de las mujeres, pero, a la vez, no negaban que existía un proyecto estadounidense que buscaba limitar

el crecimiento de la población en regiones específicas del mundo, a partir de criterios definimos por género y clase.

Incluso, las feministas del MLM pusieron en evidencia las relaciones de poder/saber que se articulan al momento de decidir sobre la esterilización, resultando incluso en la imposición de la voluntad de los médicos sobre los deseos de las mujeres:

En el mejor de los casos, la mujer es “consultada” en situaciones en que su estado de ánimo hace muy fácil obtener su consentimiento, inmediatamente después de un parto o después de una “charla médica” sobre las ventajas que tiene esterilizarse. ... Las mujeres no podemos admitir aquello que no nos permita en todo momento decidir sobre nuestra vida, nuestro cuerpo. Tenemos el derecho a decidir no tener hijos sin que por eso nos llamen asesinas, y tenemos el derecho de estar seguras que no nos cortan por medio de la esterilización nuestras posibilidades de tenerlos en el futuro. (*Qué hacer?*, 1976, p. 8)

Según datos estadísticos, desde la década de los sesenta, el uso de la esterilización como método de contracepción había incrementado. En 1961, un 6,4 % de las mujeres entre 20-50 años habían sido esterilizadas, mientras que, en 1976, era un 14,9 % (Gómez y McCarthy, 1982). Sobre el consentimiento, la prensa informó de un estudio realizado por instrucción del médico Guido Miranda, subgerente de la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS). En sus conclusiones, dicho estudio revela que 1 de cada 3 mujeres esterilizadas consideraba que no había sido informada de manera apropiada acerca del proceso al que la iban a someter (*La Nación*, 1976, p. 8A). Lamentablemente, no se logró encontrar más evidencia sobre este estudio. Sin embargo, la

denuncia pública demuestra que era una preocupación de diversos sectores.

El caricaturista costarricense Hugo Díaz, conocido por denunciar las problemáticas sociales en su obra, ilustró la polémica representando las esterilizaciones como parte del intervencionismo estadounidense. Además, problematizó el tema del consentimiento y responsabilizó al secretario de Defensa, Robert McNamara, por los programas de control demográfico (ver imagen 1). Las mujeres latinoamericanas son representadas en una situación de extrema pobreza, incapaces de cuestionar el poder médico y vulnerables ante el imperialismo. Sin duda, era su forma de denunciar que, en América Latina, las campañas de esterilización forzada eran una realidad y respondían a políticas racistas y clasistas que afectaban de forma selectiva a las mujeres indígenas, rurales y pobres.

### Imagen 1

Caricatura de Hugo Díaz



Nota. Imagen tomada de *Pueblo* (21-28 de junio de 1976, p. 16).

La controversia sobre las esterilizaciones en Costa Rica presionó a la Asamblea Legislativa a integrar una Comisión Especial de Investigación, la cual estuvo conformada solamente por hombres (Sandoval, 1979). La diputada opositora Juana Rosa Venegas Salazar, del Partido Liberación Nacional (PLN), manifestó su descontento en la prensa:

No sé por qué los hombres son los que tienen que decirles a las mujeres qué es lo que tienen que hacer. Es la mujer y sólo la mujer la que tiene que decir y decidir si tiene solamente un hijo o tiene diez. Por lo menos a eso debe tener derecho la mujer en Costa Rica. (Vargas, 1977, p. 20).

La discusión pública se avivó cuando el entonces presidente de Costa Rica, Daniel Oduber (1974-1978), interpuso una denuncia ante el Ministerio Público, afirmando que un amigo personal de la comunidad rural de Puriscal, en la provincia de San José, aseguraba que su esposa de 35 años había sido esterilizada sin su consentimiento. Precisamente, para las feministas del MLM, el tema del consentimiento debía ser el punto medular de la discusión, pero la opinión de las mujeres no era relevante para los militantes de izquierda subsumidos en los discursos anti-imperialistas ni para los médicos y políticos que buscaban ponerle freno al crecimiento demográfico. De nuevo, Hugo Díaz plasma en una de sus caricaturas la controversia, representando a una mujer inducida a un estado de inconciencia, próxima a ser esterilizada sin haber sido consultada previamente (ver imagen 2).

## Imagen 2

Caricatura "Se ha practicado esterilización involuntaria en Costa Rica"



Nota. Imagen tomada de *La República* (13 de enero de 1977, p. 9.)

En medio del debate público y bajo una lógica difícil de descifrar, el juez primero de instrucción, Gonzalo Castellón, ordenó a los centros hospitalarios y las clínicas del país suspender la colocación de dispositivos intrauterinos y a la Dirección General de Aduanas detener su desalmacenaje, en tanto el Organismo de Investigaciones Judiciales (OIJ) se pronunciaba sobre si el DIU era o no abortivo (*La República*, 1977, p. 21). Por su parte, el diputado Ferreto presentó una moción para prohibir la venta de píldoras sin prescripción médica y la utilización de dispositivos intrauterinos, argumentando que provocaban abortos. De esta forma, la controversia sobre las esterilizaciones generó propuestas regresivas para restringir los derechos reproductivos de las mujeres. En medio de dichas dinámicas, el MLM denunció:

Al margen de tanta movida, no sabemos quiénes están jugando con nuestros cuerpos y nuestras vidas. Todo el ambiente de protesta ha sido utilizado por el gobierno, no para defender los derechos de la mujer, sino para arrebatárselos. De golpe, el Juez Primero de Instrucción ha pasado a prohibir el uso de uno de los anticonceptivos más comunes: el DIU ... Sólo cuando tengamos control sobre nuestro cuerpo, podremos tener también control sobre nuestra vida, sobre nuestro futuro. Por eso tenemos que luchar por las libertades de usar los anticonceptivos que necesitemos. (*Qué hacer?*, 1977, p. 8)

Las feministas del MLM comprendieron que los derechos reproductivos de las mujeres se encontraban en permanente riesgo de ser suprimidos. Incluso, sectores conservadores de la izquierda habían contribuido con sus discursos antiimperialistas a legitimar la reducción de los derechos reproductivos de las mujeres. Además, el acceso a la anticoncepción moderna, que implicaba que las mujeres pudieran controlar su capacidad reproductiva, entraba en franca contradicción con la cultura patriarcal. Probablemente, para los sectores conservadores, la posibilidad de que las mujeres regularan su propia fecundidad amenazaba con reemplazar la autoridad de sus esposos, cuestionaba las normas religiosas y el orden de género dominante, a la vez que promovía el “libertinaje” sexual en las mujeres solteras.

Retomando la controversia de las esterilizaciones, la Comisión Especial de Investigación de la Asamblea Legislativa, antes mencionada, concluyó que no había existido una campaña masiva de esterilizaciones en Costa Rica y que se habían seguido los procedimientos legales y administrativos establecidos. Sobre el caso denunciado por Oduber, el médico Guido Miranda, subgerente de la Caja Costarricense del Seguro Social (CCSS), sostuvo que “se procedió a la esterilización de la paciente, contra su voluntad, porque además de

los seis alumbramientos que había tenido, había presentado tres casos de aborto y de continuar esa situación, su vida estaba en peligro” (*Pueblo*, 1977, p.13). Por su parte, el viceministro de Salud indicó que las esterilizaciones en Costa Rica se realizaban de forma selectiva y por razones de salud, nunca indiscriminadamente.

A su vez, el Programa Nacional de Planificación Familiar y Educación Sexual (PNPFES) aclaró que nunca había considerado la esterilización como un método de planificación familiar; posición que contrastaba con la política estadounidense de “Alentar la provisión de una variedad de métodos de planificación familiar, particularmente píldoras, condones, esterilización y aborto” (CIA, 1976, p. 86). Lo cierto es que el debate público implicó que instituciones de salud y personal médico empezaran a mostrarse renuentes a practicar este tipo de operaciones, en parte por temor a las represalias. En consecuencia, las mujeres terminaron siendo igualmente afectadas, pues una parte importante de la demanda no fue atendida (Rosero, 1984b; ANCR, CMC, 125, fs. 58).

En general, la introducción de la anticoncepción moderna en Costa Rica se dio en un contexto de disputa por el control de los cuerpos femeninos. Algunos se oponían a la expansión de la regulación de la fecundidad con argumentos antiimperialistas o conservadores; es decir, consideraban que era un proyecto estadounidense para imponer el control demográfico o creían que el control de las mujeres sobre su propio cuerpo amenazaba la tradición y las creencias religiosas. Otros veían el control de la natalidad como una solución para un problema de salud, los embarazos no deseados. En medio de esas visiones estaban quienes defendían el derecho de las mujeres a regular su capacidad reproductiva y el disfrute de una sexualidad liberada del mandato de la procreación.

## Reflexiones finales

El control demográfico entendido como parte de la biopolítica de la Guerra Fría cultural, y su abordaje desde una perspectiva interseccional, permitió aproximarse al complejo entramado de relaciones de poder que se configuraron en torno a la feminización del control de la natalidad. En este sentido, durante la segunda mitad del siglo XX, distintos sistemas de dominación (imperialismo, racismo, clasismo y patriarcado) se articularon con el propósito de intervenir en los cuerpos femeninos y controlar sus capacidades reproductivas, ya fuera con fines antinatalista, para garantizar la seguridad nacional de los Estados Unidos o, incluso, para imponer el mandato de la reproducción. En medio de esas dinámicas, las feministas complejizaron la discusión introduciendo los derechos de las mujeres, denunciando las esterilizaciones forzadas y reclamando el libre acceso a métodos anticonceptivos seguros.

Si bien Costa Rica fue receptora de las políticas poblacionales lideradas por el Gobierno estadounidense, convirtiéndose en una especie de laboratorio donde se experimentó con las alianzas público-privadas para impulsar la institucionalización de la planificación familiar, también es cierto que la respuesta local se caracterizó por un proceso de reelaboración de las iniciativas que buscaban el control de la natalidad, adaptándolas al contexto cultural. Como se ha señalado, desde finales de la década de los cincuenta, la sociedad costarricense experimentó una ruptura cultural que se manifestó en la reducción de la natalidad y el reemplazo progresivo de prácticas anticonceptivas tradicionales por píldoras, dispositivos intrauterinos y esterilizaciones. De esta forma, las iniciativas impulsadas por los organismos estadounidenses funcionaron como un acelerador de un proceso que había comenzado previamente (Rosero, 1981).



Finalmente, no todas las mujeres vivieron de la misma manera la regulación de sus funciones reproductivas, es decir, hubo una multiplicidad de experiencias. Lo que para algunas fue un acto de profunda violencia, para otras significó la separación entre la sexualidad y la reproducción. En el caso costarricense, este primer acercamiento, que espero ampliar con mi investigación doctoral, sugiere que el control de la natalidad estuvo definido por la intersección género-clase. A pesar del discurso que apelaba a la familia, en la práctica, la anticoncepción estaba diseñada especialmente para los cuerpos femeninos. Además, existía un particular interés por alcanzar a las mujeres casadas o “convivientes” en situación de pobreza y de zonas rurales. Por último, aunque el Estado y los médicos se confirieron la autoridad en dicha materia, la evidencia demuestra que, durante la década de los setenta, unas pocas mujeres empezaron a reclamar el derecho a decidir sobre su propio cuerpo.

## Bibliografía

- “70 millones de colones en planes de esterilización“. (1977, 24-31 de enero). *Pueblo*, p. 13.
- Arias Mora, D. (2016). *Héroes melancólicos y la odisea del espacio monstruoso. Metáforas, saberes y cuerpos del biopoder (Costa Rica, 1900-1946)*. Arlekin: San José.
- Archivo Nacional de Costa Rica (ANCR). *Fondo Colegio de Médicos y Cirujanos (CMC), #125 y #319*.
- Benente, M. (2012). Del biopoder a la biopolítica. De la defensa de la familia a la política de la planificación. *Espacios Nueva Serie. Estudios de Biopolítica*, (7), pp. 49–69.
- Busquier, L. y Parra, F. (2021). Feminismos y perspectiva interseccional en América Latina y el Caribe. *Intersticios De la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 10(20), pp. 63–90.
- Calandra, B. y Franco, M. (2012). *La guerra fría cultural en América Latina. Desafíos y límites para una nueva mirada de las relaciones interamericanas*. Editorial Biblos: Buenos Aires.
- Carranza, M. (2010). In the Name of Forest”: Highlights of the History of Family Planning in Costa Rica. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 35(69), pp. 119–154.
- Carranza, M. (2009). A brief account of the history of family planning in Costa Rica. En S. Cavenaghi (Ed.), *Demographic transformations and inequalities in Latin America. Historical Trends and Recent Patterns* (pp. 307–313). Latin American Population Association: Río de Janeiro.
- Carranza, M. (2006). Una política subrepticia: La provisión de la esterilización contraceptiva en Costa Rica. *Diálogos. Revista Electrónica de Historia*, 7(1), pp. 208–241.
- Carranza, M. (2003). *Making Sense of Common Sense: Female Sterilization in Costa Rica* [Ph.D. Dissertation]. University of Cambridge.
- Carvajal, J. (1977). Programa Nacional de Planificación Familiar y Educación Sexual en Costa Rica: Actividades de Servicio

- 1968-1976. *Sexto Seminario Nacional de Demografía*, pp. 111–154.
- Carvajal, J., Sosa, D. y Rosero, L. (1979). Evolución del Programa de Planificación Familiar en Costa Rica. *Séptimo Seminario Nacional de Demografía*, pp. 184–195.
- Castillo, D. (2018). Carmen Miró y la demografía latinoamericana. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 33(1), pp. 253–257.
- Central Intelligence Agency (CIA) (1976, mayo). *U.S. International Population Policy First Annual Report*. CIA-RDP79M00467 A002500120004-8.
- Chaves, R. (2022). Intelectuales bajo asedio: la Guerra Fría Cultural y la Fundación Ford en la Universidad de Costa Rica (1954–1975). En D. Díaz (Ed.), *Imperios, agentes y revoluciones: la larga Guerra Fría en Costa Rica (1928-1986)* (pp. 189–219). Universidad de Costa Rica: San José.
- “Crecimiento demográfico mal de la América Latina”. (1966, 28 de diciembre). *La República*, p. 11.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, (1), pp. 139–167.
- Díaz, H. (1977, 13 de enero). Caricatura, *La República*, p. 9.
- Díaz, H. (1976, 21-28 de junio). Caricatura, *Pueblo*, p. 16.
- Dobles, I. y Leandro, V. (2015). *Militantes. La vivencia de lo político en la segunda ola del marxismo en Costa Rica*. Editorial UCR: San José.
- “Estás vos esterilizada”. (1976, octubre). *Qué hacer?*, p. 8.
- Felitti, K. (2009). Derechos reproductivos y políticas demográficas en América Latina. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (35), pp. 55–66.
- Fernández, E. (2021). *Imaginando amigos y enemigos: La “Guerra Fría Cultural” en Costa Rica, 1953-1973* [Tesis de Maestría Académica en Historia]. Universidad de Costa Rica.

- Ford Foundation (1968-1979). *Annual Report*. Accesado el 16 de abril del 2023, en <https://www.fordfoundation.org/about/about-ford/governance-and-financial-statements/>
- Gómez, M. (1968). *Informe de la Encuesta de Fecundidad en el Área Metropolitana*. Instituto Centroamericano de Estadística: San José.
- Gómez, M. y McCarthy, J. (1982). Female Sterilization in Costa Rica. *Studies in Family Planning*, 13(1), pp. 3–11.
- González, A. (1968). Attitudes toward Family Planning in Turrialba, Costa Rica. *The Milbank Memorial Fund Quarterly*, 46(3), pp. 237–255.
- Gordon, L. (2002). *The Moral Property of Women. A History of Birth Control Politics in America*. University of Illinois Press: Illinois.
- Johnston, G. (2010). Revisiting the Cultural Cold War. *Social History*, 35(3), pp. 290–307.
- Kottow, M. (2010). Salud Pública y biopolítica. *Nuevos Folios de Bioética y Pensamiento Biomédico*, (2), pp. 5–28.
- “Los anticonceptivos amenazados”. (1977, febrero). *Qué hacer?*, p. 8.
- Miró, C. (1970). Sesión inaugural de la Conferencia Regional Latinoamericana de Población. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 4(3), pp. 400–402.
- National Security Council (NSC). (1947, 10 de diciembre). *Implications of World Wide Population Growth for US Security and Overseas Interests. Study Memorandum 200 (NSSM 200)*.
- Petchesky, R. (2007). Sexual Rights Policies across Countries and Cultures: Conceptual Frameworks and Minefields. En R. Parker, R. Petchesky y R. Sember (Eds.), *SexPolitics. Reports from the Front Lines*. Sexuality Policy Watch.
- Radio Universidad. (1974). *La Gaceta de la UNESCO, año de la mujer*. Accesado el 23 de noviembre del 2023, en [https://radios.ucr.ac.cr/buscador/?fwq\\_busq=gaceta%20onu](https://radios.ucr.ac.cr/buscador/?fwq_busq=gaceta%20onu)
- República de Costa Rica. (1966). *Colección de Leyes y Decretos*. Primer Semestre, Tomo II. Imprenta Nacional: San José.

- Rosero, L. (1984a). *El descenso de la natalidad en Costa Rica*.  
Accesado el 16 de abril del 2023, en <http://biblioteca.ccp.ucr.ac.cr/handle/123456789/1261>
- Rosero, L. (1984b). *Notas acerca del aborto en Costa Rica*. Accessed el 16 de octubre del 2022, en <http://biblioteca.ccp.ucr.ac.cr/handle/123456789/821>
- Rosero, L. (1981). Dinámica Demográfica, Planificación Familiar y Política de Población en Costa Rica. *Demografía y Economía*, 15(1), pp. 59–84.
- Rosero, L. (1979). *La situación demográfica de Costa Rica*.  
Accesado el 29 de noviembre del 2023, en <http://biblioteca.ccp.ucr.ac.cr/handle/123456789/1232>
- Sandoval, G. (1979). *Los Programas de Población en Costa Rica: El Caso de la Investigación Legislativa. 1976*. [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Costa Rica (inédita).
- Schoijet, M. (2007). El control de la natalidad: un esbozo de historia. *Papeles de Población*, 13(54), pp. 115–161.
- Seiler, N. (2001). Sterilization, Gender, and the Law in Costa Rica. *Yale Human Rights and Development Law Journal*, (4), pp. 109–129.
- “Semana científica y de conservación en Turrialba”. (1965, 17 de junio). *La República*. p. 10.
- Scowcroft, B. y Ford, G. (1982). United States International Population Policy. *Population and Development Review*, 8(2), pp. 423–434.
- Soto, Z. (1976). *América Latina: actividades desarrolladas por los programas de planificación familiar, 1974*. Celade: Santiago.
- Soto, Z. (1975). *América Latina: actividades desarrolladas por los programas de planificación familiar, 1973*. Celade: Santiago.
- Stonor, F. (1999). *The Cultural Cold War. The CIA and the World of Arts and Letters*. The New Press: New York.
- “Suspenden uso de DIU”. (1977, 25 de enero). *La República*, p. 21.
- Tietze, C. (1965). History of Contraceptive Methods. *The Journal of Sex Research*, 1(2), pp. 69–85.

- Ugalde, A. (2021). El Movimiento para la Liberación de la Mujer en Costa Rica (1975-1981). *Debate Feminista*, (62), pp. 95–116.
- “Una de tres mujeres se esterilizó sin saberlo”. (1976, 18 de junio). *La Nación*, p. 8<sup>a</sup>.
- United Nations. (1974). *World Population Plan of Action*. Consultado el 20 de octubre del 2022, en [https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/E\\_CONF.60\\_19\\_Plan.pdf](https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/E_CONF.60_19_Plan.pdf)
- Universidad de Costa Rica (UCR). (1967-1979). *Informe de Rectoría*.
- Vargas. C. (1977, 9 de agosto). Dos nuevas leyes. *La República*, p. 20.

From Assumed Equality to Acknowledging  
Difference: Solidarity between West German  
and Nicaraguan Women in the context of the  
Sandinista Revolution (1979-1991)

*De la supuesta igualdad al reconocimiento  
de la diferencia: la solidaridad entre mujeres  
nicaragüenses y de Alemania Occidental en el  
contexto de la Revolución Sandinista (1979-1991)*

*Friederike Apelt*

## Abstract

This article explores how the transnational exchange between West German and Nicaraguan women in the context of the Sandinista revolution challenged and shaped West German activists' perspective on the notion "women" as a homogeneous group. Encouraged by the Sandinistas claim for gender equality, West German women organized their solidarity-activism around the idea of "global sisterhood." However, the West German activists soon discovered significant differences existed between the political goals of Nicaraguan and West German women, their understanding of women's oppression, and the desired form of exchange. The transatlantic exchange encouraged a process of self-reflection, where the activists became aware of intersectional differences and inequalities that stemmed from their diverse socio-historic backgrounds. By studying the years between 1980 and 1991, the article traces conflicts and processes of negotiation between West German and Nicaraguan women and between the West German activists themselves during the first Sandinista period of government. Analyzing these dynamics sheds light on the multiple power relations within the processes of women's solidarity between women from the global south and the global north.

## Resumen

Este artículo explora cómo el intercambio transnacional entre mujeres alemanas occidentales y nicaragüenses, en el contexto de la revolución sandinista, cuestionó y moldeó la perspectiva de las primeras sobre la noción de "mujer" como un grupo homogéneo. Animadas por la reivindicación de igualdad de género de las sandinistas, las mujeres de la República Federal Alemana organizaron su activismo solidario en torno a la idea de "hermandad global". Sin embargo, ellas descubrieron que existían diferencias significativas en los objetivos políticos, sobre todo, la comprensión de la opresión de la mujer y la forma de reciprocidad deseada. Se sostiene que el intercambio transatlántico fomentó un proceso de autorreflexión, donde las activistas tomaron conciencia de las diferencias y las desigualdades interseccionales que derivaban de antecedentes sociohistóricos divergentes. Al estudiar el periodo de 1980 a 1991, se rastrean los conflictos y los procesos de negociación entre las mujeres alemanas occidentales y nicaragüenses, por un lado, y dentro del grupo de las europeas, por el otro. El análisis de estas dinámicas arroja luz acerca de las múltiples relaciones de poder en los procesos de solidaridad femenina entre las mujeres del sur y del norte.



## Introduction

No other women's movement in Latin America has attracted as much international attention as the Nicaraguan one. The victory of the Sandinista revolution over dictator Somoza in July 1979 and the creation of the Nicaraguan Women's Association Luisa Amanda Espinoza (AMNLAE) as an organization of revolutionary women was associated with the hope of having taken a huge step towards women's liberation,<sup>1</sup> argued the West German feminist Gabriele Küppers in 1992 (Blandón, 1992), capturing the fascination of the Sandinista revolution for West German women during the decade of the 1980s.

After the long-lasting Somoza-dictatorship had been overthrown by the revolutionary *Frente de Liberación Nacional Sandinista*, the global attention for Nicaragua spiked, as did the number of solidarity committees, especially in Europe and North America – groups of political activists who promoted the Sandinista cause, both in the civil society as in the realm of politics. In West Germany, up to 350 committees existed after the revolutionary triumph of the Sandinistas (Heß, 1998). They all wanted to support and take part in the social and economic transformation of the “New Nicaragua.”

Gender equality was one of the proclaimed goals of the Sandinistas within these processes of transformation (*Frente Estudiantil Revolucionario*, 1972). As argued, especially women in the West German solidarity movement took a particular interest in women's politics and the newly founded FSLN's women's organization: *Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinoza”* (AMNLAE) (Apelt, 2015). The following article presents the partial results of my dissertation, which is the first historiographical study of the genesis

---

1 All translations into English were done by the author.

of transatlantic cooperation between German and Nicaraguan actors motivated by women's politics within the framework of the West German Nicaragua solidarity movement. It examines the mutual relations, interaction, and communication processes between Nicaraguan and German activists (Apelt, in print).<sup>2</sup> As shown, shortly after the overthrow of the Somoza dictatorship in July 1979, female solidarity activists in West Germany started publicly discussing women's politics in Nicaragua; soon, they demanded for a specific women's solidarity. In 1981, women began forming separate women's groups within the solidarity movement to organize lectures, women's seminars, and conferences. They perceived themselves as an interface between the West German women's movement and the solidarity movement with Nicaragua and other Latin American countries and spoke out vehemently for an internationalist feminism. The female activists were eager to support their "Nicaraguan sisters" based on the idea of a global sisterhood, assuming a shared experience of oppression. However, they soon discovered significant differences existed between the political goals of Nicaraguan and West German women, their understanding of women's oppression, and the desired form of exchange.

This article explores how the transnational exchange with Nicaraguan women challenged and shaped West German feminists' perspective on the notion of "women" as a homogeneous group. It argues that the transatlantic exchange encouraged a process of self-reflection where the activists became aware of intersectional differences and inequalities that stemmed from the diverse socio-historic backgrounds of these women. By studying the years between 1980 and 1991,

---

2 It will be published under the title „Globale Schwesternschaft? Die bundesdeutsche Nicaragua-Solidaritätsbewegung aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive, 1977-1992“.

the article traces conflicts and processes of negotiation between West German and Nicaraguan women and between the West German activists themselves during the first period of the Sandinista government. By doing so, I shed light on the multiple power relations within the processes of women's solidarity between women from the global south and the global north. Since the notion of "feminism" was crucial for the West German women's self-identification but rejected by the Nicaraguan women who had a different concept of gender emancipation, the notion itself became a contested concept that underlined the different approaches to gendered politics on both sides of the Atlantic. Therefore, in this article, the term "women" is mainly used to refer to actors in West Germany and Nicaragua, given that, in the sources, most actors engaging in gender politics self-identified as women. In some cases, the term "feminists" is used as a self-description of the West German activists, while "feminism" was the concept applied by them.

The term "intersectionality" was first defined and used by US-American-Law-professor Kimberlé Crenshaw in 1989 and made its way across the Atlantic as a "traveling theory" (Bührmann, 2009, p. 7; Knapp, 2008, p. 38). However, as the Hanoverian sociologist Gudrun Axeli-Knapp (2008) points out, West German women discussed differences between women long before the notion of *intersectionality* came into being: When the women's movement and women's studies developed in intertwined structures in the 1970s, differences of heterosexual and homosexual women and a critique of heteronormativity soon moved into focus (Knapp, 2008). Moreover, because of its origins in the student movement of 1968, the analysis of the relationship between gender and capitalism became a central issue for the West German women's movement (Knapp, 2008).

In contrast, race and ethnicity questions were hardly considered during the first years of the West German Women's movement and the academic women's studies. As feminist scholarship points out, interferences between gender and ethnicity became relevant, especially during the formation of migration research in the 1990s, when a new generation of scholars pointed out problems of migrant women within the German society that were not addressed by the women's movement (Knapp, 2008). This research adds a crucial layer to these previous findings by highlighting the contributions of women from the global south in the context of solidarity movements in raising awareness for differences between women. By analyzing the cooperation of Nicaraguan and West German women and the underlying intertwined and intersectional power relations, the present article adds to the history of the West German Solidarity movement, as well as the history of Nicaragua. Moreover, a transcultural perspective on gender also sheds light on the interconnectedness of gender images and national cultures. The article argues that the interactions between the women cannot be considered in isolation, but always against the background of the Nicaraguan and West German historical context.

Three different phases that shaped the exchange between female West German solidarity activists and Nicaraguan women were identified: The first phase lasted from 1980 until 1983, as a phase of first encounters, during which assumed equalities led to tensions and disagreements; the second phase, from 1983 to 1987, was shaped by the Contra war and more diverse personal encounters, mainly through the practice of solidarity brigades; and a last phase, that lasted from 1987 to 1992, finally resulted in the acknowledgment of differences between the cooperating women.

The article draws on a variety of sources and extensive research in West German, European, and Nicaraguan archives. It is based on the archives of the solidarity committees, most

importantly the archive of the *Informationsbüro Nicaragua e.V.* (IBN) in Wuppertal, which became the central coordination unit for the West German solidarity movement in 1978. Due to their limited resources, the IBN handed over parts of their inventory to the International Institute for Social History in Amsterdam (IISH). Another central location was the *Informationszentrum 3. Welt* (iz3w) in Freiburg, which still holds a relevant inventory of the West German solidarity movement. The range of sources within these archives covers a wide spectrum: internal documents, such as correspondence or minutes of discussions; semi-public newsletters, as in the regularly published *Rundbrief*, the newsletter of the IBN; and documents that were specifically designed for the public relations work within the Federal Republic, including press releases, flyers and leaflets, brochures, “grey literature,” among others. Most of the documents used are not indexed and keyworded. They are filed in folders without any signature marks; only in some cases, the contents can be inferred from the labeling of the folders. Due to the political situation in Nicaragua, which was already tense even before the events of 2018, access to archives was partly restricted. Particularly unfortunate was being denied access to the FSLN women’s organization AMNLAE archive, which still exists today and has relevant archival collections – a fact I know from personal conversations with former leaders of the organization. Several interviews with Nicaraguan women’s movement representatives were conducted in 2016 to gain more detailed insights into the Nicaraguan perspective. Although not all of these interviews have been used directly in this chapter, they have contributed to a deeper understanding of the developments of the Nicaraguan Women’s movement. Still, it is essential to mention that this article is based mostly on sources of the West German solidarity movement and, therefore, offers more profound insights into the changes in the West German perception than vice-versa.

## First interactions and assumed equalities: the years 1980-1983

With the formation of women's groups within the German Nicaraguan solidarity movement and the emerging specific interest in women's solidarity, the first phase of exchange between Nicaraguan actors and German solidarity activists regarding gender-political goals and demands started in the early 1980s. The wish to cooperate was mutual: Against the backdrop of the precarious financial and political situation in Nicaragua, the Sandinistas still needed the support of the solidarity movements after the overthrow of the Somoza regime. For the German solidarity activists, the interest in Nicaragua even increased after the triumph of the Sandinistas, since the new government under the Sandinista leadership seemed to make a fundamental social transformation possible and tangible (N.N., 1979).

After its founding as one of the Sandinista so-called "*organizaciones populares*" – organizations that were supposed to coordinate the Nicaraguan population by sectors, e.g., women, juveniles, workers, or farmers, and to intermediate between the state and the population – AMNLAE quickly professionalized its public relations work and set up an international relations department. Its goal was to inform the international public about the women's political goals of the organization and, thus, also of the FSLN. To that end, the organization gave interviews to foreign press members and received activists as visitors during delegation visits. The FSLN's women's organization also offered international visitor groups the opportunity to visit aid projects directly on-site, so that solidarity activists could see for themselves how their financial donations were used to benefit the people. According to Gloria Carrión, AMNLAE's chairwoman at the time, the International Relations Department grew rapidly (Interview B, 2016). By 1983, the organization reported having relationships with some 200 women's organizations

and many solidarity committees and political parties in Europe, North and South America, the Caribbean, Asia, and Africa (IISH, Bro 1849/18, AMNLAE Up Date, 1983).

From May 1980, interviews with AMNLAE's spokesperson, Silvia Reyes, appeared in the West German media, promoting the FSLN's women's political goals and support from the German solidarity movement (Hinderer & Dilg, 1981; Kirsch, 1980; Gauger, 1981). In this way, AMNLAE set decisive impulses for the transnational cooperation between West German and Nicaraguan women that followed during the next years. Apart from AMNLAE's public relations work in the media, their own experience in Nicaragua also motivated the solidarity of the German women. Shortly after the revolution's triumph, the first selected delegations had the opportunity to travel to Nicaragua and see the revolutionary transformation process with their own eyes. Following their trips, the activists reported back to Germany about their impressions on the ground and the improved living conditions of Nicaraguan women. They motivated their fellow campaigners to support projects from Nicaragua that they had visited during their trip jointly (CIN, Folder "Frau," Brüssel & Kepper).

Despite all the enthusiasm the Nicaraguan revolution inspired, it quickly became apparent that there was no agreement between the West German and Nicaraguan women on the political goals or the type of cooperation. Instead, the exchange between the activists was characterized by confrontations and negotiations on various points of contention. As one West German activist drastically put it after coming back from a visit to Nicaragua, Nicaragua had become a "delicate problem" regarding the solidarity between European and Latin American women (Gauger, 1981, p. 20). In her opinion, AMNLAE's positions on gender politics had "the effect of a cold shower" on many women in the West German solidarity movement (*Ibid.*). Where did this assessment come from, and what was the critique?

When the Sandinistas came into power, they embarked on a process of restructuring the Nicaraguan society. The FSLN's gender policy and the programs were oriented in many respects to the Cuban model and focused on economic participation and the participation of women in the Sandinista *organizaciones populares* (Potthast, 2003; for Cuba, see Chase, 2015; Hamilton, 2012). Emancipation was understood as integrating women into the general revolutionary transition and, most of all, into the workforce. In this way, the FSLN also followed the example of other socialist states and the classic socialist guidelines for the emancipation of women established at the 1921 World Congress of the Comintern (Molyneux, 1985) and did not consider itself a "feminist" organization.

Moreover, the FSLN quickly implemented measures to improve the living conditions. Ministries and *organizaciones populares*, above all AMNLAE, developed programs for women and carried out literacy and health campaigns, from which women benefited directly (Kampwirth, 2004). The new government also improved their legal status: Changes included family law and labor law, e.g., improved regulations for the protection of pregnant and breastfeeding women or the abolition of the "family wage," resp. the stricter implementation of existing regulations (*Ibid.*, pp. 22-23). Moreover, the FSLN prohibited prostitution and the advertising of women as sexual objects (*Ibid.*). However, the prohibition of prostitution contributed less to the well-being of the affected women but more to a symbolic reconstruction of the social order and branding of the Somoza-era as a time of moral corruption and sexual disorder (González-Rivera, 2011; Kampwirth, 2004).

While these policies were met with approval by the West German activists (Burckhardt, 1982; N.N., 1982b), the women also remained critical for several reasons: First, the



changes did not go far enough in their opinion. Underlying gender images such as the presumed *machismo* were hardly challenged. Moreover, the fact that both the new Sandinista government and AMNLAE excluded the legalization of abortion as an issue caused heated discussions among German feminists and sharp criticism of AMNLAE since, for West German feminists, the legalization of abortion was a core issue due to their own experiences: The demand for the abolition of § 218 of the German Penal Code, which prohibited abortions in the Federal Republic of Germany and made them punishable for both those affected and those who performed them, was one of the first and central issues of the West German women's movement of the 1970s and decisive for its consolidation. Thus, according to sociologist Ute Gerhard, the debate over the deletion of Paragraph 218 allowed the West German women's movement to grow beyond the academic milieu from which it initially emerged (Gerhard, 2008). The corresponding article of the Nicaraguan penal code of 1974, which prohibited abortions except for the *aborto terapéutico*, i.e., abortion for medical reasons, remained untouched even after Somoza's overthrow. Even abortions with medical indications could only be requested by the spouse of the pregnant woman or other close relatives.

Second, the West German feminists criticized AMNLAE's and its structural affiliation and subordination to the FSLN. This led solidarity activists to assume that AMNLAE could not (or would not) assert itself politically *vis-à-vis* the FSLN and thus would not represent women's interests – understood by the West German women as feminist interests. Leaders such as Silvia Reyes were suspected of being FSLN stooges without an agenda of their own (Hinderer & Dilg, 1981).

The conflicts arose due to the different socio-historical differences of the women: The West German solidarity

activists acted against the background of the West German women's movement, which had formed in distinction to the student movement of the 1960s – there, there had been protracted disputes about women's political participation and male-dominated structures and the gender division of labor regarding reproductive work. Autonomy and independence thus became a key concept for German feminists (Ferree, 2018).

On the other hand, the Sandinista women's organization operated against a completely different background: most Nicaraguans lived in severe poverty. It was vital and challenging for many (often single women) to be employed. Therefore, the FSLN and AMNLAE focused on women as workers and less on underlying questions of gender relations. Their focus was recruiting women for the Sandinista cause and alphabetizing, improving health care, and integrating said women into the workforce, all of which became central tasks. Due to the precarious state budget and the political opposition, both internally and by the external threat of U.S. intervention, AMNLAE officially avoided conflict issues with the FSLN. Still, the sources indicate that there were some internal discussions about the topic of abortion at first (N.N., 1979b). However, political unity within its own ranks and the defense of the revolution was AMNLAE's top priority: "The most important thing now is to stabilize this revolution," Reyes argued in front of the West German women (Kirsch, 1980, p. 3). Hence, while abortion was a core issue for West German Women, AMNLAE was afraid to cause any disagreement within the Sandinista movement. The women's organization was careful to showcase a united front.

A lack of understanding also originated in very different ideas about the foundation of solidarity. For AMNLAE, solidarity with West German Women was a strategic necessity.

They needed the political and financial support of West European states and civil societies. West German women had different aspirations. Their focus on women was based on an assumption of a shared oppression as women and a notion of “global sisterhood” – in that sense, women’s solidarity was not only the path to the emancipation of Nicaraguan women but also to their own empowerment. Activists from a Berlin women’s group, for example, argued in their foundation paper that they perceive practices of solidarity as male-dominated – both in Latin America as well as in West Germany (FDCL, 1982). At a nationwide meeting of female solidarity activists, the women explained:

We women who do political work in the solidarity movement and in other organizations are also confronted with patriarchal structures and therefore feel the need to link our struggle with that of the women who are fighting for their liberation in Latin and Central America. (IISH, CIB, Folder “Frauen in Lateinamerika,” AG 14, 1982, p. 1)

The motivation to work as a women’s group for women in Latin America thus arose not only from the desire to support Latin American women but also to counter male dominance within their movement. Since the women perceived mix-gender events as male-dominated with no room for women to have political opinions, they organized female-only groups and events as a mechanism of self-empowerment, which allowed them to speak openly and to express their own ideas, as did the final report of one female-only congress stated (N.N., 1982a). For the women, differences between them were marginal since they were all oppressed by male-dominated structures (*Ibid.*).

Despite these differences with AMNLAE, West German women were fascinated by the Sandinista Revolution and

eager to show their solidarity with Nicaraguan women. Since the national level of AMNLAE did not turn out to be the partner they had hoped for, the activists searched for other ways to contact Nicaraguan women. Within this context, the cooperation with specific women's projects established itself as a central pillar of solidarity. However, as it will be shortly demonstrated with the example of the collaboration between an activist group from Kassel, West Germany, and a sewing cooperative in El Regadio – a small village near Estelí in the north of Nicaragua – even this kind of cooperation led to irritations. Nonetheless, it also inspired the women to self-reflect and deconstruct the assumption of equality in different ways.

The women's motivation to get involved in the sewing cooperative came from a personal encounter between one West German activist and the women of the village during a visit to Nicaragua in the autumn of 1982 (iz3w, Folder "F Frauen B 1984-87," Mittelamerika-Frauengruppe Kassel, 1984). This encounter left such an impression on the activist from Kassel that she founded a women's solidarity group in Kassel after her return to the Federal Republic Germany (IBN, Folder "Frauen" Projektbeschreibung, Finanzanträge, Korrespondenz, Frauengruppe Lateinamerika Kassel, 1983).

Soon, the women learned to reflect on their desires and possible projections into Nicaragua. As they pointed out, the starting point of their solidarity work as a Latin American women's group was their own situation in the Federal Republic, their "search for identity, claims to autonomy, relationships and dreams ... experiences within/with the women's movement, political organization" (iz3w, Folder "F Frauen B 1984-87," Mittelamerika-Frauengruppe Kassel, 1984, p. 4). Their engagement with the situation of women in Latin America and even travels and personal encounters would not assess the situation of Nicaraguan women

easier, but rather more complicated: “new questions arise, further fractures, lack of understanding, doubts” (*Ibid.*), as the women described. For the activists, it became clear that their solidarity work would not only have to include an extensive discussion of the project and the living situation of Nicaraguan women but also a self-critical discussion of their own backgrounds and beliefs.

One of the things that caused irritation among the West German women was that, with a sewing cooperative, they were promoting a project that corresponded to a gender-stereotyped area of work for women. In their project brochure, for example, they formulated the following questions, with which they presumably also anticipated possible concerns on the part of their female readers:

Does the production of clothing include the possibility beyond one’s own supply/reproduction to trade, i.e., to earn an income? Is this income an economic basis that can create, for example, a choice for a ‘self-realized’ life? What does such a life of a Nicaraguan woman look like? Is any productivity its base, even if the product or production is in the so-called traditional sector? (*Ibid.*, p. 27)

However, these questions remained largely unanswered due to Nicaragua’s lack of female discussion partners. West German women tried to make sense of the fact that the women in the cooperative chose a “traditional female occupation” and found consolidation in the argument of economic necessity (*Ibid.*, p. 29). Moreover, the justification that this was a self-determined project that would enable the women to become financially independent outweighed the concerns expressed by the solidarity activists – especially since the next project, a soy cooperative, seemed to be already in the

pipeline and the sewing cooperative just an intermediate step. This illustrates that, while the West German women started to realize and acknowledge differences, they basically stuck to their evaluation standards.

In summary, this first phase was characterized by very ambivalent attitudes on the part of the German women. On the one hand, they admired the development of the strong, state-run women's organization AMNLAE and the political goals implemented within the framework of the Sandinista revolution. On the other hand, the priorities set by the Sandinista women's organization led to irritation among the West German activists, as they did not correspond to their own agenda. However, while the FSLN's strategy towards gender equality triggered heated discussions among the West German feminists, there was no question that the women of Nicaragua must be supported. The cooperation with women's projects promised cooperation at the micro level, where they could seemingly directly support Nicaraguan women. At the same time, in some cases, the cooperation also led to first reflections about the different socio-economic and cultural backgrounds across the Atlantic, such as the insight that Nicaraguan women might choose professions that, in the eyes of the West German women, seemed to enforce gender stereotypes.

The end of this first exchange phase was marked by the beginning of the brigade campaign at the end of 1983. From this point on, it was possible for the first time for a larger number of German activists to travel to Nicaragua for several weeks as part of so-called solidarity brigades and to support the revolution on the ground, for example, by working as coffee pickers or building infrastructure projects. These trips led to more personal contacts and relationships, diversifying the exchange with Nicaraguan actors.

## Personal encounters and the diversification of interactions, 1983-1987

The end of 1983 ushered in a new exchange phase between German and Nicaraguan actors – also regarding women’s and gender-political disputes and negotiations. The escalating conflict with the U.S.-backed counterrevolutionary groups, the so-called “*Contra*,” had a decisive influence on both the policies of the Sandinista government and the West German solidarity movement. The background to this was the election of the republican Ronald Reagan as U.S. president in November 1980, who took office in January 1981. While Nicaragua’s relationship with the U.S. had already been strained under the Carter administration, the situation worsened significantly. Reagan first cut off the aid money (Oettler, 2009). In April 1981, the United States began to conduct covert CIA operations in Nicaragua. Later that year, Reagan approved a sum of \$19.8 million, with which the CIA provided military training to exiled anti-Sandinista counterrevolutionaries, the *Contras*. Beginning in 1982, the *Contras* attacked Nicaragua almost daily across the Honduran border, destroying infrastructure and killing nearly 1,000 civilians and military personnel by the end of 1982 (Booth *et al.*, 2015).

The activists not only looked with concern at the *Contra* activities and the actions of the Reagan administration, but they also established a new form of activism with the so-called solidarity brigades. These brigades opened new opportunities for activists interested in women’s politics to exchange ideas with their Nicaraguan partners. However, as it will be shown, the expectations were only fulfilled to a minimal extent.

With the departure of the brigadists, German solidarity activism entered a new phase. Although there had already been trips to Nicaragua by West German activists

in the years before, the newly initiated “brigade campaign” changed the form of exchange qualitatively and quantitatively (Helm, 2018a). During the first coffee harvest alone, 1500 international solidarity activists visited Nicaragua (iz3w, Folder “Nica 84-88,” Rundbrief 5/ 1986). In the first year of the campaign, a total of 600 West Germans traveled to Nicaragua as harvest workers or artisans (Helm, 2018b). Thus, the brigade campaign enabled significantly more activists to visit Sandinista Nicaragua. Moreover, in the eyes of the brigadists, their activism reached a new quality: Finally, they were able to support Nicaragua on the ground and beyond the collection of monetary and material donations with their own labor, and therefore becoming a part of the revolution themselves (IBN, Folder “Faltblätter + alte Broschüren des Informationsbüros Nicaragua,” Arbeitsbrigaden für das befreite Nicaragua).

Until 1986, women made up about one-third of the West German brigades. They were thus significantly less represented than their male counterparts (iz3w, Folder “Nica 84-88,” Rundbrief 5/ 1986). Nevertheless – or precisely because of their numerical inferiority – a closer look at their commitment shows that their attention was additionally driven by a gender-political focus, even if this was not explicitly expressed in the campaign’s conception. During their stay on the plantations, the West German women encountered Nicaraguan brigadists who worked in the fields or as cooks for the workforce.

The first brigade, *Todos Juntos Venceremos*, left for Nicaragua on the evening of December 20, 1983. 146 West German solidarity activists, along with 16 other brigadists from the Netherlands, began their journey to Nicaragua by plane from Luxembourg. The research has shown that the women participating in the brigade hoped for a feminist exchange with their transatlantic “sisters.” However, intersectional differences regarding categories such as class



and race, educational inequalities, and differences in age between the participating women soon became apparent. As one of the West German activists who was deployed at the coffee plantation *Finca La Lima* summed up, the contact with the Nicaraguan women “turned out to be more difficult than expected. ... We had very different expectations of the Nicaraguan women than they had of us” (Brigade “*Todos Juntos Venceremos*,” 1984, p. 38). While the West German women had hoped for conversations about living conditions as women, the interests of the Nicaraguan women had consisted in basic questions about age and name – and additionally, as the German activists explained further, in “curiosity about ‘our’ men: ‘What’s his name? Is he married? Does he have a girlfriend?’” (*Ibid.*).

At least in part, this was due to the varying ages of the participants. According to the information provided by the West German women, the Nicaraguan brigadists were approximately between 14 and 22, predominantly 17-year-old schoolgirls (*Ibid.*). On the other hand, the West German women were probably in their twenties and thirties. Unlike their Nicaraguan counterparts, they had primarily an academic educational background (Helm, 2018a).<sup>3</sup> Therefore, intersectional differences complicated the communication significantly. In addition, a language barrier made an intensive exchange on complex topics difficult (Brigade “*Todos Juntos Venceremos*,” 1984). Not only age and language but also the different biographical experiences shaped the relationship between the West German and Nicaraguan women at *Finca La Lima*. Even if the women were the same age as the West German women, they usually already had

---

3 As historian Christian Helm also notes, little detailed information on the personal backgrounds of individual activists exists. However, participation in a brigade required a certain flexibility in terms of time and independence, which makes a focus on students plausible - the occasional mention of the age of the brigadists in the available sources also supports this finding.

children, whom they cared for mostly without a spouse (*Ibid.*). Different family structures and socio-economic backgrounds of the women had shaped their realities of lives in very different ways. As the participants of *Todos Juntos Venceremos* reflected, this led to severe communication problems between the women:

Just as we had a hard time imagining the lives of Nicaraguan women in Managua, many of the questions we were asked were also very difficult to answer, such as living in a shared apartment, our relationships with men. All the women (except one) want to get married, have children, and go to work. We were constantly asked if we were married. (*Ibid.*, p. 40)

The debates focused on the questions of housing, relationships, and families, clearly reflecting the women's respective social contexts and milieus (*Ibid.*, 1984; Erenz-Stiens, 1984). Additionally to bringing to light the intersectional differences between the women, they exemplify the poor knowledge of the West German women of the living realities of Nicaraguan women before their visits to Nicaragua.

Despite these differences, the encounters also created a sense of closeness and connection with the Nicaraguan women for the German women and strengthened their desire for solidarity. For example, one West German woman from the North-Rhine-Westphalian city of Münster expressed her surprise about and was touched by the openness of a woman she met in Managua:

Over coffee, she told us that she didn't want any more children, asked us how we saw it, how many children we had, how many children we wanted, and which contraceptive we had had the best experience with; an openness that is certainly not

common among FRG women who don't know each other and are talking to each other for the first time. (Brigade "Todos Juntos Venceremos," 1984, p. 40)

In the case of the activists from Münster, the experiences in Nicaragua also led them to critically question their own evaluation standards regarding women's political demands. In their résumé, the women noted that common terms such as "emancipation" or "feminism" would lose their meaning if "they were applied to Nicaraguan conditions, or at least one cannot assume the same understanding of these terms" (*Ibid.*, p. 41). Furthermore, the West German women explained that the demands of Nicaraguan women would differ considerably from their own because they would face fundamentally different problems (*Ibid.*).

Interestingly, it was not only the female activists who experienced irritation with differing gender roles but also their male counterparts. For example, one West German brigadist reported:

Here you sometimes feel like a child. I really have to start from scratch, language, way of life. Really, we still have a lot to learn. By the way, they think that we are all gay. They only want to know if you are married, how old you are and what religion you are. Well, 27, unmarried, atheist. Either incredulous amazement or giggles. I don't think they can understand us. Most of us have already cut their hair, for the pleasure of the Nicas. And we've all taken our earrings out, too. (N.N., 1984, p. 3)

Long hair and earrings, for the West German solidarity activists from the left-wing alternative milieu, a sign of their non-conformity, were associated with gender stereotypes among the Nicaraguans and caused irritation – the "Nicas' are more bourgeois in these things than their solidary friends from

Wuppertal or Hamburg,” commented Spiegel contributor Marielouise Janssen-Jureit (1984, p. 115) mockingly.

In addition to the new focus on the solidarity brigades, the activists continued the cooperation with Nicaraguan women’s projects, which remained a central focus of their activism. Starting in 1983, one project, in particular, became a driving force for women’s political cooperation and gave a new impetus to the exchange between German women and Nicaraguan women: The *Oficina Legal de la Mujer* (OLM), a women’s rights office in Nicaragua’s capital Managua. The OLM opened its doors on March 8, 1983, the International Women’s Day. Under the direction of lawyer María Lourdes Bolaños, the OLM began to provide free legal advice and representation to women in legal disputes, including matters related to the new Nicaraguan family law (Interview B, 2016). Over the next few years, the office expanded its counseling activities and started to provide women with psychological counseling. According to Bolaños, the response to the office was overwhelming (IISH, Bro 1849/18 fol, Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinoza,” 1983). In the first month of its existence, the office had already handled 132 cases, and six months later, 684 (Kolling, 1983). The demand grew in the following years, and additional employees strengthened the office.

For the West German activists, the project was particularly relevant for two reasons: First, the goals of the OLM offered a high potential for identification since they addressed problems that were also pivotal topics in the West German women’s movement, such as violence against women. Second, the office was led by an AMNLAE contact who was available for personal exchange and discussion – a first in the relationship between AMNLAE and the West German women. In 1985 – in a joint effort with women from several solidarity committees in Europe – West German activists planned a tour of director María Lourdes Bolaños

and her new vice-director, the psychologist Vilma Castillo – both highly educated women from the Nicaraguan leadership elite. The original plan was for a four-week trip, which was extended to a total of 39 days and took both Bolaños and Castillo through Switzerland, the Federal Republic of Germany, the Netherlands, the German Democratic Republic, Great Britain, and France (IBN, Folder “♀♀ Aktivitäten des Infobüros, Korrespondenz, Flugies, etc., 1985, 1986, 1987, 1988,” Overview Dates Tour). During the tour, information events were planned in various cities, as well as meetings with political parties, trade unions, and other officials, to make them aware of both the precarious situation of women in Nicaragua and the need to support the legal aid office in Managua (IBN, Folder “Projekte 1-...”, Nicaragua-Projekte).

The exchange with Bolaños and Castillo offered a whole new opportunity for the West German activists: For the first time, the round trip within the Federal Republic provided the possibility to intensively discuss Sandinista women’s politics with AMNLAE representatives, apart from official statements and interviews. With Bolaños and Castillo, the women had found two Nicaraguan women who were not only highly qualified but also seemed ready for an honest exchange. To take advantage of this opportunity, the activists prepared carefully. They planned a special event for a substantive discussion in a selected circle: two days of the round trip were reserved for a women-only seminar. Only activists from the solidarity movement who had already “dealt intensively with the situation of women in Nicaragua and continue to do so, as well as actively carry out solidarity work,” were allowed to participate, as the minutes of a preparatory meeting pointed out (IBN, Folder “♀♀ Aktivitäten des Infobüros, Korrespondenz, Flugies, etc., 1985, 1986, 1987, 1988,” Protokoll, 1985, p. 2). On the one hand, the topics proposed included the living situation of Nicaraguan women and the force of women’s movements in

Central America, and, on the other hand, the consequences of a “feminist approach to solidarity work” in the Federal Republic of Germany (*Ibid.*).

Isabel Cárcamo, a Chilean woman who worked in the *Informationsbüro Nicaragua e.V.* at that time, played a pivotal role in preparing the round trip. She sensitized both the Nicaraguans and the solidarity activists for differences they might encounter during the visit. After a preparatory meeting of the West German women, Cárcamo closely coordinated the planned activities with María Lourdes Bolaños and pointed out possible pitfalls and conflict issues, such as the question of the legalization of abortion or violence against women (IBN, Folder “♀♀ Aktivitäten des Infobüros, Korrespondenz, Flugies, etc., 1985, 1986, 1987, 1988,” Cárcamo, 1985). Last but not least, she also pointed out the specific demands of the solidarity activists: Cárcamo elaborated in her letter to Bolaños that she would advise against an “overly euphoric tone, mentioning only the positive aspects and not shortcomings and problems” of the Sandinista revolution – because, as she reasoned “*acá no gusta*” – “it doesn’t go down well here” (*Ibid.*).

The preparation paid off, and the personal encounters became a success. María Lourdes Bolaños and Vilma Castillo managed to calm emotions and generate an understanding of the Nicaraguan context, especially on the particularly sensitive issue of abortion. In contrast to other AMNLAE officials, they expressed their understanding of the activist’s perspective. However, they argued that sustainable changes in gender roles needed time (IBN, Folder “Infobüro intern, Brigaden, Protokolle 82,83,” Rademacher & Hellwig, 1985).

What was unusual about the meeting with Bolaños and Castillo for the German activists was not only being able to discuss the criticism of AMNLAE in a more detailed way with representatives of AMNLAE. They also reflected

on their own political practice at the seminar in Marl. The agenda thus included, on the one hand, the question of the criteria for women's projects that were selected for funding; on the other hand, the question of the (lack of) significance of women's projects within the mixed-gender solidarity movement. (IBN, Folder "Infobüro intern, Brigaden, Protokolle 82,83," Ruth, Gigi, Magda, 1985).

Regarding the first point – the criteria of projects worthy of support – the West German women brought up the Eurocentrism of their own standards. In conversation with the Nicaraguan project partners, it quickly became clear that the distinction between "emancipatory projects that advance gender equality and participation" and those with "traditional roles" was untenable (*Ibid.*, p. 1). Through the exchange with Bolaños and Castillo, the German women concluded that it was much more important what goals the women's organizations associated with the projects and whether they would take into account the demands of women (*Ibid.*).

The West German women also critically reflected on the possible paternalism that could come to light. However, the discussion hardly brought any new results in this regard. Instead, it repeated the issues the German women had brought to the fore so far: In their opinion, the project initiative needed to come from Nicaragua (and not from West Germany). Moreover, they highlighted once again the necessity of substantive exchange and discussion between the women on both sides of the Atlantic in contrast to only delivering material support (*Ibid.*). This focus on finding common ground concerning questions of gender equality also had an important psychological function for the activists: It was important for them to distinguish themselves and their solidarity from charitable actions like "collecting money for Africa" – this meant that they needed to be assured of the political dimension of their solidarity work. (*Ibid.*, p.3).

This wish to find common ground with the Nicaraguans was also expressed in another way: In their talks with Bolaños and Castillo, the activists were particularly concerned with emphasizing the similarities between themselves and their Nicaraguan project partners. For instance, they stressed their aspirations to realize collective work and life forms and expressed concern with issues such as violence and sexuality. In this context, the discomfort of the German women with the financial inequality that existed in relation to their Nicaraguan partners became evident. This inequality remained an unavoidable fact despite all efforts to find common ground. In a misguided effort to level the playing field, the activists distanced themselves from an image as wealthy donors by highlighting their own precarious financial situation.

### **Acknowledging differences, 1987-1991**

The last section of this contribution dwells on the phase from 1987 to 1991/92: even though it was characterized by diverse and partly contradictory dynamics – in Nicaragua as well as in the Federal Republic and the transnational exchange between the respective movements – some basic tendencies can be identified: a split between the FSLN and Sandinista women's movements, a defibration within the West German solidarity movement and a consolidation of relations between the West German and Nicaraguan women. The latter was linked to an intensified process of reflection among German feminists, which the Nicaraguans stimulated. In the following section, there will be a closer look at these different processes.

As the research shows, between 1987 and 1989, both the Sandinistas and the West Germans focused on the importance of women's demands within their respective movements. On the Nicaraguan side, the women's movement diversified due



to dissatisfaction with the bureaucratic and undemocratic structures of the women's organization AMNLAE and its failure to formulate a women's agenda (Criquillon, 1995). As well as AMNLAE and some already existing semi-autonomous women's secretariats within trade unions, activists who no longer felt represented by AMNLAE founded the first autonomous women's organizations during this period. One of the first was the *Colectivo de Mujeres de Matagalpa* (Matagalpa Women's Collective), founded in 1987. Through theatre performances and a radio program, the collective addressed, among other things, the issue of abortion and created educational opportunities in literacy, obstetrics, and women's rights (Kampwirth, 2008). During the following years, more organizations emerged: in 1988, the *Centro de Mujeres de Masaya* (Masaya Women's Center), and, in 1989, the *Centro de Mujeres IXCHEN* (IXCHEN Women's Center), founded by María Lourdes Bolaños, the former director of the OLM in Managua (*Ibid.*). With her new organization IXCHEN, Bolaños continued to give legal and psychological advice to women after she had left the OLM due to disagreements with AMNLAE (*Ibid.*). Inspired by Latin American women's meetings, high-ranking FSLN cadres founded the *Partido de la Izquierda Erótica* (PIE), which, despite its name, saw itself less as a party than as a network that wanted to influence state gender policy (Randall, 1994; Criquillon, 1995). Despite these efforts to cut the cord with AMNLAE, it was clear to the women that there could only be a "Sandinista feminism." Notwithstanding their internal disagreements, they ruled out supporting the FSLN's political opposition (Scheub, 1988, p. 10).

The Sandinista women's organization AMNLAE reacted to these developments and initially embarked on a process of internal democratization. Structural changes were to ensure the integration of various currents within the Nicaraguan women's movement. With the formation of new

and autonomous women's groups, a restructuring seemed overdue to avoid further fractions. Within its new structure, women from different sectors, i.e., from different *organizaciones populares* and trade unions, would be represented in the national leadership of the women's organization to represent Nicaraguan women's diverse interests. In addition, AMNLAE planned to have its leadership body and its national assembly elected by its members for the first time in 1989. The women's organization finally realized that women were affected by intersectional inequalities, such as class, social status, educational background, or even their location (urban or rural residence), and that, therefore, their demands necessarily differed (Criquillon, 1995). In May 1989, however, shortly before the planned National Assembly and the election of a new executive committee, the FSLN put an abrupt end to the democratization efforts of the women's organization. It dismissed AMNLAE's leadership committee and canceled the planned elections (Criquillon, 1995; Randall, 1994). According to a contemporary witness, the FSLN was too afraid that, if elected, women with feminist positions would have taken over the leadership of the women's organization (Criquillon, 1995).

Likewise, the West German women spent time analyzing their own movement structures and expressing critique with the handling of the so-called "women's question." In their opinion, it was time to demarginalize questions of gender equality and to anchor the topic as one of the core and cross-sectional topics within the solidarity movement. For example, when the solidarity committees discussed their next zAmerica, women suggested moving a feminist approach into the foreground and discussing all aspects of the solidarity movement with special regard to its intersections with gender issues (Brief des LAZ-Frauen-Plenum Berlin, 1989). While the importance of gender-specific solidarity work had been much discussed on former occasions, this time, the

women seemed to have succeeded in putting gender equality as a priority on the agenda for the national gathering in 1990. However, as the assembly took place shortly after the FSLN lost the elections against the neoliberal Violeta Barrios de Chamorro, rival candidate of the *Unión Nacional Opositora* (UNO), again, questions of gender equality were set aside.

While the electoral defeat was a disillusioning experience for a large part of the German Nicaraguan solidarity movement, it provided the decisive impetus for new alliances to develop between Nicaraguan and West German women. The future of Nicaragua seemed feminine to the German activists: supporting the women would mean continuing the revolutionary process in Nicaragua (Informationsbüro Nicaragua e.V., 1990). More than ever, before the West German women identified themselves with the debates of the Nicaraguans – for example, they praised the monthly magazine *Pensamiento Propio*, edited by the Nicaraguan journalist Sofia Montenegro, as a “feminist manifesto” (Montenegro, 1992, p. 247). In the perception of the West German women, the new feminist thrust that the Sandinista women’s movement had taken was clearly a result of the electoral defeat of the FSLN and a consequence of the dissatisfaction with AMNLAE (N.N., 1991). Moreover, without the political pressure, disagreements could come out in the open; AMNLAE’s reach had been drastically reduced. Within the new women’s organizations, the activists met old acquaintances anew, with whom they already had built up close relationships – like Maria Lourdes Bolaños and Vilma Castillo.

Certain aspects of the transatlantic relationship remained unchanged: Financial support was still a central aspect of the exchange – or even more crucial for the Nicaraguan women than ever before since neither the FSLN nor the new government of Violetta Chamorro funded the autonomous

women's organizations. Therefore, German activists continued (and continue) to support women's shelters, projects, and groups such as the *Colectivo de Mujeres de Matagalpa* or the *Colectivo de Mujeres 8 de Marzo* in Managua financially (Informationsbüro Nicaragua, 1990). The women also kept another important practice of their cooperation alive: personal encounters. West German women continued to travel to Nicaragua and to visit the projects they supported (*Ibid.*) Nevertheless, the exchange was characterized by more reciprocity in this critical aspect. While visits by Nicaraguan women were the exception rather than the rule in the 1980s, at the beginning of the 1990s, Nicaraguan women traveled more frequently to the Federal Republic to exchange ideas with solidarity activists (Informationsbüro Nicaragua e.V., 1990; IBN, Folder "Rundbriefe des Informationsbüros Nicaragua 1991-1993," *Colectivo de Mujeres de Matagalpa*, 1991). The increased degree of reciprocity also manifested on another level: More than ever, the Nicaraguans were seen as experts in their field. For example, the German women invited Sofia Montenegro, former editor of the front page of the Sandinista daily newspaper *Barricada* and then editor of *Barricada's* monthly supply "Gente" (which addressed mostly young people and women) to lead a workshop as an expert at the congress "Colonialism and Identity" in Düsseldorf (Randall, 1994; Informationsbüro Nicaragua e.V., 1991).

The topic of the congress – colonialism and identity – points to another characteristic of the exchange that marked this phase: the recognition of differences and different socio-historical contexts and an increased awareness of paternalistic attitudes. While some of these discussions were not entirely new, they reached a new quality by involving the Nicaraguan partners. A women's group from Hamburg, for instance, in 1991, published an article titled "Feminist Solidarity/Internationalism: How - Why - With Whom?"

(IBN, Folder “Rundbriefe des Informationsbüros Nicaragua 1991-1993“, Nicaragua Frauenarbeitsgruppe Hamburg, 1991, p. 39), in which they put forward 18 provocative theses that fundamentally questioned the basis of their solidarity work as women. Remarkably, some of these theses had emerged in direct discussion with a Nicaraguan project partner. Among other things, the solidarity activists reflected very clearly on their own paternalistic attitude towards women of the global South by stating self-ironically: “We think we often know what is good for women in the Trikont,<sup>4</sup> that we have the standards for feminist behavior/feminist development” (Ibid.). The activists also used the 500th anniversary of the “discovery” of Latin America not only to address “500 years of women’s resistance” in a broad-based campaign but also to address their own identity specifically (IBN, Folder “Rundbriefe des Informationsbüros Nicaragua 1988-1990,” N.N., 1990, p. 3).

## Conclusion

This article has explored how the transnational exchange with Nicaraguan women challenged and shaped West German women’s perspective on the notion of “global sisterhood” and a perception of “women” as a homogeneous group worldwide during the decade of the 1980s. I argued that the transatlantic exchange encouraged a process of self-reflection where the West-German activists became aware of intersectional differences and inequalities. By analyzing interactions between women in the West German solidarity movement and Sandinista women this article has shown how their positions as women and their political demands were decisively shaped by their specific socio-historic backgrounds.

---

4 “Trikont” was an expression commonly used by the West German left for Africa, Latin America, and Asia.

At the beginning of the 1980s – during the first phase identified – neither West German nor Nicaraguan women paid specific attention to intersectional differences: While AMNLAEs focus was on women as part of the Nicaraguan labor force, West Germans evaluation standards for the Sandinista revolution were highly shaped by their own socio-historic background and the demands of the West German women’s movement. As shown in the first part of this article, this led to disagreements and resentments. West German women discovered that their assumptions about “global sisterhood” were not shared by their Sandinista counterparts. Still, while the Sandinistas continuously needed the support of the solidarity movements, the West German women wanted to take part in transforming the “New Nicaragua.”

The second phase started with the intensification of the U.S.-backed Contra war and the newly initiated brigade campaign in 1983. The activists were eager to meet Nicaraguan women beyond the leadership of AMNLAE to discuss feminist issues and compare women’s living situations with their Nicaraguan counterparts. Nonetheless, again, their expectations were only fulfilled to a limited extent. Different biographical backgrounds and intersectional differences shaped the relationships between women: not only age and social status but also different family structures complicated the mutual understanding. Still, the intensified exchange strengthened the desire of the West German women for solidarity, cooperation, and more discussions about differences between women. Moreover, the encounters with the directors of the OLM opened the possibility of discussing disagreements in detail with AMNLAE-women in leadership positions. These exchanges functioned as eye-openers for differences.

The third and last phase lasted from 1987 to 1992 and was shaped by two developments: On the one hand, on both

sides of the Atlantic, women focused on internal discussions within their respective movements. While independent women's groups emerged in Nicaragua, AMNLAE unsuccessfully intended to restructure and diversify itself to prevent further fractions. Meanwhile, the West German women struggled with anchoring women's emancipation as a core topic of the solidarity movement. Paradoxically, while the electoral defeat disenchanting large parts of the West German solidarity movement, the transatlantic connections between women grew even stronger. Inspired by the exchange with their Nicaraguan project partners and the joint work in the last decade, West German women continued the processes of self-reflection that had already begun in the 1980s. For the first time, existing inequalities were negotiated with Nicaraguan women without immediately attempting to compare or discursively converge the women's positions.

To sum up, through their transnational exchange during the 1980s, West German women questioned their assumptions about shared experiences and common structures of oppression with Nicaraguan women and, more generally speaking, with women from the global south. Instead, they came to acknowledge differences between women and worked on finding a new basis for their cooperation and solidarity with their Nicaraguan counterparts.

## Bibliography

### Secondary Literature/ Published Sources

- Apelt, F. (In print). Globale Schwesternschaft? Die bundesdeutsche Nicaragua-Solidaritätsbewegung aus geschlechtergeschichtlicher Perspektive, 1977-1992. Vandenhoeck & Ruprecht: Köln.
- Apelt, F. (2015). Between Solidarity and Emancipation? Female Solidarity and Nicaraguan Revolutionary Feminism. In J. Hansen, C. Helm & F. Reichherzer (Eds.), *Making Sense of the Americas: How Protest Related to America in the 1980s and Beyond* (pp. 1975-196). Campus: Frankfurt am Main.
- Blandón, M. T. (1992). Wirklicher Feminismus in Nicaragua. In G. Küppers (Ed.), *Feministamente. Frauenbewegung in Lateinamerika*, (pp. 141-147). Hammer Verlag: Wuppertal.
- Booth, J. A., Wade, C. J. & Walker, T. W. (2015). *Understanding Central America: Global Forces, Rebellion, and Change* (6th ed.). Westview Press: Berkeley.
- Brigade „Todos Juntos Venceremos“. (1984). „Die Arbeit liegt allemal bei den Frauen.“ In Informationsbüro Nicaragua e.V., Teilnehmer der Brigade „Todos Juntos Venceremos“ (Eds.), *Gemeinsam werden wir siegen! Arbeitsbrigaden in Nicaragua*, pp. 37-41.
- Burckhardt, G. (1982). Auch in Nicaragua tragen die Frauen mehr als die Hälfte des Himmels. *ila-info*, 7(2), pp. 12.
- Bührmann, A. (2009). Intersectionality - ein Forschungsfeld auf dem Weg zum Paradigma? Tendenzen, Herausforderungen und Perspektiven der Forschung über Intersektionalität. *GENDER - Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, 1(2), pp. 28-44.
- Chase, M. (2015). *Revolution Within the Revolution: Women and Gender Politics in Cuba, 1952-1962*. The University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Criquillon, A. (1995). The Nicaraguan Women's Movement: Feminist Reflections from Within. In M. Sinclair (Ed.), *The New Politics of Survival: Grassroots Movements in Central America* (pp. 210-237). Monthly review Press: New York.



- FDCL (1982). Die FDCL-Frauengruppe stellt sich vor. *Lateinamerika Nachrichten* 9 (105), p. 73.
- Ferree, M. M. (2018). *Feminismen: Die deutsche Frauenbewegung in globaler Perspektive*. (With the assistance of C. Buchholtz & B. Seifried). Campus Verlag: Frankfurt am Main.
- Frente Estudiantil Revolucionario. (1972). *Programa Histórico del FSLN*.
- Gauger, R. (1981). Die Frauen in Nicaragua wollen gerne mit uns reden. *blätter des iz3w*, (92), pp. 20-24.
- Gerhard, U. (2008). Frauenbewegung. In R. Roth (Ed.), *Die sozialen Bewegungen in Deutschland seit 1945: Ein Handbuch* (pp. 187–217). Campus-Verlag: Frankfurt am Main.
- González-Rivera, V. (2011). *Before the Revolution: Women's Rights and Right-Wing Politics in Nicaragua, 1821-1979*. Pennsylvania State University Press: University Park, Pennsylvania.
- Hamilton, C. (2012). *Sexual Revolutions in Cuba: Passion, Politics, and Memory. Envisioning Cuba*. University of North Carolina Press: Chapel Hill.
- Hinderer, I. & Dilg, C. (1981). Interview mit Silvia. *taz-Journal* No. 2, pp. 28-32.
- Helm, C. (2018a). Reisen für die Revolution, Solidaritätsbrigaden als Praktik transnationaler Solidarität zwischen der Bundesrepublik und dem sandinistischen Nicaragua. In F. Bösch *et al.* (Eds.), *Internationale Solidarität. Globales Engagement in der Bundesrepublik und der DDR* (pp. 35-63). Wallstein Verlag: Göttingen.
- Helm, C. (2018b). *Botschafter der Revolution. Das transnationale Kommunikationsnetzwerk zwischen der Frente Sandinista de Liberación Nacional und der bundesdeutschen Nicaragua-Solidarität 1977 – 1990*. De Gruyter: Berlin.
- Heß, K. (1998). 20 Jahre Informationsbüro Nicaragua. 20 Jahre Solidaritätsbewegung. In Informationsbüro Nicaragua e.V. (Ed.), *Zwischen Revolution und Quark.: 20 Jahre Informationsbüro Nicaragua*, pp. 7–9.
- Informationsbüro Nicaragua e.V., (1990, December). *Frauen – Grenzüberschreitungen: Rundschreiben*, pp. 10-18.
- Informationsbüro Nicaragua e.V. (1990, November). *Auf der Grenze – Im Zwiespalt, Schwerpunkt 500 Jahre Frauenwiderstand: Rundschreiben*, pp. 18-20.

- Informationsbüro Nicaragua e.V. (1990, July). *Wie weiter mit der Projektarbeit?: Rundschreiben*, pp. 27-31.
- Janssen-Jurreit, M. (1984, 15 May). "Wir pflücken schon mehr als die Nicas," Marielouise Janssen-Jurreit über den Revolutions-Tourismus deutscher Linker nach Mittelamerika. *Der Spiegel*, pp. 113-116.
- Kampwirth, K. (2008). Abortion, Antifeminism, and the Return of Daniel Ortega: *Latin American Perspectives* 35(6), pp. 122-136.
- Kampwirth, K. (2004). *Feminism and the Legacy of Revolution: Nicaragua, El Salvador, Chiapas*. Ohio University Press: Athens.
- Kirsch, C. (1980, September 9). „Nicht nur Frauen, auch die Männer sind Opfer.“ Interview der Neuen mit Nicaraguas Frauenorganisation. *Die Neue*, p. 3.
- Knapp, G.-A. (2008). „Intersectionality“ – ein neues Paradigma der Geschlechterforschung? In R. Casale (Ed.), *Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft der feministischen Theoriebildung* (pp. 33-53). Transcript-Verlag: Bielefeld.
- Kolling, A. (1983, December 17). Ein Rechtshilfebüro für die nicaraguanischen Frauen. *taz*.
- Kontaktstelle Frauen und Dritte Welt. (1981). Kontaktstelle Frauen und Dritte Welt. *ila-info*, 6 (43).
- Molyneux, M. (1985). Mobilization Without Emancipation? Women's Interests, the State, and Revolution in Nicaragua. *Feminist Studies*, 11 (2), pp. 227–254.
- Montenegro, S. (1992). Die Zukunft aus weiblicher Sicht. In G. Küppers (Ed.), *Feministamente. Frauenbewegung in Lateinamerika* (pp. 247-252). Hammer Verlag: Wuppertal.
- N.N. (1984, 2 February). Arbeitsbrigaden berichten. Sechs Wochen in der Kaffee-Ernte Nicaraguas. *Taz*, p. 3.
- N.N. (1982a). "Wir sind die Ameisen der Bewegung," Bericht von der Frauentagung vom 29.10. bis 1.11.1982 in Dortmund. *ila-info*, 7(61), pp. 18-19.
- N.N. (1982b). Revolution in Nicaragua - auch für Frauen? *Lateinamerika Nachrichten*, 10(109/110), pp. 29-45.
- N.N. (1979a). Die zweite Etappe der Solidarität. *Lateinamerika aktuell*, 2, p. 3.
- N.N. (1979b). Zur Frage Der Frau. In Informationsbüro Nicaragua e.V. (Ed.), *Nicaragua. Die Freiheit beginnt*, pp. 42–45.

- Oettler, A. (2009). *Gewalt Und Soziale Ordnung in Nicaragua*. Nomos-Verlag-Gesellschaft: Baden-Baden.
- Potthast, B. (2003). *Von Müttern und Machos, Eine Geschichte der Frauen Lateinamerikas*. Hammer Verlag: Wuppertal.
- Randall, M. (1994). *Sandino's Daughters Revisited: Feminism in Nicaragua*. Rutgers University Press: New Brunswick.
- Scheub, U. (1988, 8 December). Feministisch-sandinistische Annäherung. *Taz*, p. 10.

## Primary Sources

### Archive IBN

- Folder "Faltblätter + alte Broschüren des Informationsbüro Nicaragua," Arbeitsbrigaden für das befreite Nicaragua, Wuppertal.
- Folder "Frauen Projektbeschreibung, Finanzanträge und Korrespondenz," Frauengruppe Lateinamerika Kassel (1983). Brief an das Informationsbüro Nicaragua.
- Folder "Projekte 1-...", Nicaragua-Projekte.
- Folder "Infobüro intern, Brigaden, Protokolle 82,83," R., Gurlis, G. Hellwig (1985), Diskussionsprotokoll, 23.3.85 Samstagvormittag.
- Folder "Infobüro intern, Brigaden, Protokolle 82,83," Ruth, Gigi, Magda (1985, March 24), Protokoll zum Sonntag, 24.3.1985/Marl.
- Folder "Reiseberichte," A. Erenz-Stiens (1984), Bericht über meine Reise nach Nicaragua vom 31.6. bis 8.8.84 Reisetagebuch.
- Folder "Rundbriefe des Informationsbüros Nicaragua 1988-1990," LAZ-Frauenplenum (1989). Brief des LAZ-Frauen-Plenum Berlin: Rundbrief 10/89, p. 13.
- Folder "Rundbriefe des Informationsbüros Nicaragua 1988-1990," N.N., (1990). Frauenschwerpunkt: Rundbrief 9/90, p. 3.
- Folder "Rundbriefe des Informationsbüros Nicaragua 1991-1993," Colectivo de Mujeres de Matagalpa (1991): Rundbrief 8/91, pp. 21-24.
- Folder "Rundbriefe des Informationsbüros Nicaragua 1991-1993," Nicaragua Frauenarbeitsgruppe Hamburg (1991). Feministische Soli-/Internationalismusarbeit - wie – wieso – mit wem?: Rundbrief 8/91, p. 39.

- Folder “♀♀ Aktivitäten des Infobüros, Korrespondenz, Flugies, etc., 1985, 1986, 1987, 1988,” [Overview Dates Tour].
- Folder “♀♀ Aktivitäten des Infobüros, Korrespondenz, Flugies, etc., 1985, 1986, 1987, 1988,” Protokoll des bundesweiten Treffens zur der Rundreise von María Lourdes, Leiterin des Frauenrechtshilfebüros und Vilma, Psychologin und Mitarbeiterin des Büros.- am 13/14.01.1985 in Göttingen.
- Folder “♀♀ Aktivitäten des Infobüros, Korrespondenz, Flugies, etc., 1985, 1986, 1987, 1988,” Cárcamo, I. (1985). Queridas compañeras.

### Archive IISH

- Bro 1849/18 fol, Asociación de Mujeres Nicaragüenses “Luisa Amanda Espinoza” (1983), AMNLAE Up Date, Managua.
- CIN (Collection Informationsbüro Nicaragua), Folder “Frau,” J. Brüssel, J. Kepper. Eigenvorschlag für ein Frauenforschungsprojekt in Nicaragua. Biographieforschung.
- CIN (Collection Informationsbüro Nicaragua), Folder “Frauen in Lateinamerika, in der 3. Welt theoretische Beiträge I,” AG 14 auf dem Kongress gegen die Intervention in Zentralamerika, Kongress gegen die Intervention in Zentralamerika, Münster 18.-21. März 1982. Resolution der AG 14 “Frauen im Befreiungskampf.”

### Archive iz3w

- Folder “F Frauen B 1984-87,” Mittelamerika-Frauengruppe Kassel, Frauen in Nicaragua. Der Hoffnung einen Namen suchen, Kassel, 1984, S. 9
- Folder “Nica 84-88”s, Auswertung der Arbeitsbrigadenkampagne (1986, May 26), in Rundbrief 5/86.

### Interviews

- Interview A: authors interview with Gloria Carrion, 10.03.2016, Managua, Nicaragua.
- Interview B: authors interview with Maria Lourdes Bolaños, 02.02.2016, Managua, Nicaragua.

## Acerca de las editoras y las personas autoras

### *About the Editors and Authors*

**Anja Bandau**, Literaturas románicas, Leibniz Universität Hannover, Alemania

<https://www.romanistik.uni-hannover.de/de/anja-bandau>

<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>

**Friederike Apelt**, Doctoranda en Historia de América Latina y el Caribe, Leibniz Universität Hannover, Alemania

<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>

ORCID ID: 0000-0001-9311-4143

**Karla Araya**, Doctoranda en Literaturas Románicas, Leibniz Universität Hannover, Alemania

<https://www.romanistik.uni-hannover.de/de/forschung/literatur-kulturwissenschaft/das-team/>

<https://ucr.academia.edu/KARLAARAYA>

**Lidia Becker**, Lingüística Románica, Leibniz Universität Hannover, Alemania

<https://www.romanistik.uni-hannover.de/de/lidia-becker/>

<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>

**Wolf Behnsen**, Doctorando en Historia de América Latina y el Caribe, Leibniz Universität Hannover, Alemania  
<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>

**Christine Hatzky**, Historia de América Latina y el Caribe, Leibniz Universität Hannover, Alemania  
<https://www.hist.uni-hannover.de/de/hatzky>  
<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>

**Werner Mackenbach**, Escuela de Historia, Universidad de Costa Rica  
<https://cihac.fcs.ucr.ac.cr/investigadores/werner-mackenbach/>

**Vanessa Ohlraun**, Doctoranda en Historia de América Latina y el Caribe, Leibniz Universität Hannover, Alemania  
<https://www.hist.uni-hannover.de/en/ohlraun/>  
<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>

**Natascha Rempel**, Doctoranda en Literaturas Románicas, Leibniz Universität Hannover, Alemania  
<https://www.romanistik.uni-hannover.de/de/natascha-rempel>

**Ulrike Schmieder**, Historia de América Latina y el Caribe, Leibniz Universität Hannover, Alemania  
<https://www.hist.uni-hannover.de/de/schmieder/publikationen>  
<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>

**Alexia Ugalde Quesada**, Doctoranda en Historia de América Latina y el Caribe, Leibniz Universität Hannover, Alemania  
<https://www.ceags.uni-hannover.de/de/>  
Correo: alexia.ugalde.quesada@stud.uni-hannover.de

**María Yaksic**, Doctorada en Estudios Latinoamericanos, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile  
<https://cecla.uchile.cl/>  
<https://uchile.academia.edu/Mar%C3%ADaYaksic>

ISBN: 978-9930-9815-0-4



9 789930 981504