

MARXISMO ECOLÓGICO NEGRO¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n28.5>

YILSON J. BELTRÁN-BARRERA²

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6271-4445

*Universidad Nacional de Colombia*³

yjbeltranb@unal.edu.co

Cómo citar este artículo: Beltrán-Barrera, Y.J. (2018). Marxismo ecológico negro.
Tabula Rasa, (28), 107-122.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n28.5>

Recibido: 22 de noviembre de 2017

Aceptado: 24 de enero de 2018

Resumen:

Mediante el análisis de una obra histórica y una novela de los afrocolombianos Rogerio Velásquez y Manuel Zapata Olivella respectivamente, me propongo rescatar el marxismo ecológico negro de dichos autores. El objetivo es mostrar la interseccionalidad de la dominación racial, de clase, de género y de la madre-tierra, a través de la experiencia de la dominación racial del negro. Esto lo hago mediante la identificación de la estrecha interrelación existente entre esas dimensiones (raza, clase, género y madre-tierra) que aparecen en la cosmovisión del ser negro, encontrada en los autores mencionados. El propósito, comprender que la lucha contra aquella dominación interseccional, pasa primero por recordar (no olvidar) los orígenes del ser negro.

Palabras claves: interseccionalidad, marxismo ecológico, racismo ambiental, marxismo negro.

Green Black Marxism

Abstract:

Through the analysis of a historic work and a novel by Afro-Colombians Rogerio Velásquez and Manuel Zapata Olivella, respectively, the aim is to rescue green black marxism in those authors. We intend to show the intersections of racial, class, gender, and Mother Earth rules, through the experience of racial domination endured by black people. This will be carried out by pointing out at the close relationship between those dimensions (race, class, gender, and Mother Earth), which can be seen in the cosmovision of being Black, as we see it in the abovementioned authors. We intend to realize the fight against that intersectional domination first passes for remembering (rather than forgetting) the origins of being Black.

Keywords: intersectionality, green Marxism, environmental racism, black Marxism.

¹ El presente artículo es producto del Proyecto de Investigación Posdoctoral denominado *La biocolonialidad de la biodiversidad en América Latina*.

² Dr. en Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana-C, México. Becario Posdoctoral de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS).

³ Profesor de la Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.



Édimbourg - 2018
Johanna Orduz

Marxismo ecológico negro

Resumo:

Mediante a análise de uma obra histórica e de um romance, dos afrocolombianos Rogerio Velásquez e Manuel Zapata Olivella, respectivamente, propõe-se resgatar o marxismo ecológico negro desses autores. O objetivo é mostrar a interseccionalidade da dominação racial, de classe, de gênero e da mãe-terra por meio da experiência da dominação racial do negro. A análise é feita mediante a identificação da estreita inter-relação existente entre essas dimensões (raça, classe, gênero e mãe-terra) que aparecem na cosmovisão do ser negro presente nos autores mencionados. O propósito é compreender que a luta contra essa dominação interseccional passa primeiramente por recordar as origens do ser negro.

Palavras-chave: interseccionalidade, marxismo ecológico, racismo ambiental, marxismo negro.

Introducción

Hablar de marxismos negros no significa hablar de marxistas de color de piel negra sino de marxismos pensados desde la experiencia de la dominación racial (Grosfoguel, 2018). Hablar de marxismo ecológico negro significa pensar la dominación por las naturalezas desde la experiencia de la dominación racial. En sentido estrictamente epistemológico, no existe un marxismo ecológico negro. Existe un marxismo ecológico (Altvater, 2006); un racismo ambiental (Bullard, 1990, 2002) y apuestas desde la justicia ambiental, la ecología política, el feminismo ecológico, la colonialidad de la naturaleza y/o biocolonialidad (Beltrán, 2016) que señalan el vínculo entre la dominación por las naturalezas y el racismo. Pero como lo afirma Pacheco (2007), por un lado, la tendencia de quienes trabajan desde el marxismo el tema ecológico, en particular desde la justicia ambiental, es de considerar superfluo el racismo en la dominación ambiental. Y, por otro lado, desde un gran sector de los Movimientos Negros, en particular en Brasil, se considera que adjetivar el racismo con lo «ambiental», restringe el contenido más amplio de la dominación de las prácticas racistas.

Ahora bien, es necesario partir de la premisa de que la dominación de las naturalezas está irresolublemente ligada a la dominación de las culturas, esto es, que la primera es constitutiva y no derivativa del patrón de dominación colonial de la segunda (Beltrán, 2016). Por esa razón, desde la biocolonialidad se propone pensar la dominación de las naturalezas junto con y de manera enredada con las demás colonialidades, a saber; la colonialidad del poder, del saber, del ser y del género, en tanto estas también son constitutivas y no derivativas del patrón de poder colonial. De esta manera, se pretende superar las dificultades analíticas mencionadas por Pacheco desde el marxismo ecológico negro.

Es quizá Claborn (2009) el primero que intenta pensar los problemas raciales y ecológicos rescatando el marxismo negro y ecológico del escritor afroamericano William Attaway. A partir de la novela *Blood on the Forge* de Attaway (1941). Claborn hace un análisis que va del marxismo negro a lo que denomina como ecosistema industrial. La novela muestra la destrucción ecológica y el hambre que experimentaron los afroamericanos en su Gran Migración del sur rural hacia el norte urbano de los Estados Unidos, iniciada aproximadamente en 1916 en medio del mito del sueño americano y que viviera la propia familia de Attaway. Claborn rescata sentencias de Smothers, un personaje de la novela, con el fin de mostrar la perspectiva ecológica que Attaway introduce a las relaciones éticas y ontológicas entre el trabajador negro, la máquina y la tierra: «It's wrong to tear up the ground and melt it up in the furnace. Ground don't like it. It's the hell-and-devil kind of work» (Attaway, 1941, pp. 52-53 citado por Claborn, 2009).

De esa manera Smothers no solamente se convierte en el portavoz profético del dolor y/o sentimientos de la tierra como afirma Claborn, subjetivándola, sino que se hace evidente el rompimiento trágico de una relación ontológica de equilibrio entre el ser humano y la tierra, invisible e insensible para la sociedad industrial. En su tesis doctoral (2012) y su reciente libro (2018), Claborn habla de la intersección entre raza, trabajo (clase), capitalismo industrial y ecología, partiendo del análisis literario de obras afroamericanas como la ya citada. Inspirado en W. E. B. Du Bois, quien consideró que el problema del siglo XX es el problema de la línea de color, Claborn se propone explorar cómo la línea de color y lo que él denomina como línea ecológica (la línea que recorre entre los humanos y el ambiente) se intersectan, convirtiéndose éste en el problema del siglo XXI⁴.

Ahora bien, a partir del rescate del marxismo ecológico negro de los afrocolombianos

⁴ “In the Forethought to *The Souls of Black Folk*, W. E. B. Du Bois prophesied that the ‘problem of the twentieth century is the problem of the colour line.’ A hundred years later, ecological crises join racial crises as perhaps the emergent problems of the twenty-first century. In Du Boisian spirit, my project explores how the color line and what I call the ecological line –the line that runs between humans and their environment–intersect”. (Claborn, 2012, p. ii)

Rogelio Velásquez y Manuel Zapata Olivella, podemos observar aquella intersección desde la experiencia de la dominación racial del negro, junto con y de manera enredada con las demás colonialidades. De manera que, si Rogelio Velásquez es considerado como uno de los pioneros en los

estudios afroamericanistas y el primer etnólogo-antropólogo negro colombiano que estudió las culturas y sociedades afrocolombianas en Colombia (Valderrama, 2016), también es posible considerarlo como el primer marxista ecológico negro en Colombia, particularmente por el trabajo histórico que hace en *El Chocó en la independencia de Colombia*, texto objeto del presente análisis en el que la intersección entre raza, clase y ecología se hace patente. Por su parte, Manuel Zapata-Olivella quien construyó lazos de amistad con Aimé Césaire y Franz Fanon

entre otros poetas, intelectuales y líderes políticos y sociales afrodescendientes del mundo, reivindica el ser de los africanos en el nuevo continente desde sus cosmovisiones. Por esa razón *Changó el gran putas*, texto que también es objeto del presente análisis y que es un «paciente esfuerzo de toda la vida por historiar y poetizar quinientos años de sudor y sangre de negros, zambos y mulatos en la configuración del Nuevo Mundo» (Henaó, 2010, p. 25), es una novela que también permite comprender la intersección entre raza, clase y ecología desde la experiencia de la dominación racial del negro prisionero⁵ y rebelde. La reivindicación que hace Zapata-Olivella del ser negro, la hace mediante una relación trinitaria subjetivada entre seres humanos; madre-naturaleza (entendida como la tierra, los ríos y en general seres vivos e inertes); y los ancestros, espíritus y/o los muertos.

Sin embargo, antes presentaré un breve antecedente de los ecologismos y/o ambientalismos, concluyendo con la propuesta del marxismo ecológico.

Breves antecedentes de los ecologismos y/o ambientalismos

La escuela clásica de la economía del siglo XIX reconoce que la reproducción del

⁵ «No soy un esclavo, sino un prisionero africano» (Zapata-Olivella, 1983, p. 175), le dice Bouckman a un inglés que deseaba comprarlo en una subasta en Kingston. Bouckman es el nombre que le da Ngafúa, mensajero de Changó, dios del rayo y la guerra en la epopeya de *Changó el gran putas*, a uno de los más importantes líderes de la revolución haitiana, François Dominique Toussaint-Louverture, y que en la historia de Changó «Por diez años mi protegido (dice Ngafúa) esconderá su rebeldía bajo el disfraz del cochero sumiso. Para los blancos y mulatos Bouckman solo era el obediente cochero de Mr. Turpin».

capital obtiene su mayor logro a través de la transformación mecánica de los materiales inertes. Esto presenta para ellos una importante ventaja sobre los procesos biológicos propios del sector primario de la economía. Esto significa que los procesos artificiales de la economía se alejan de la biosfera. Luego, la escuela neoclásica en el mismo siglo aumenta esa distancia entre economía y naturaleza,

cuando afirma que lo que crea valor a los bienes es el intercambio (ya no la tierra, ya no el trabajo). Sin embargo, el golpe de gracia que da la doctrina neoclásica para expulsar definitivamente a la naturaleza de las dinámicas económicas es cuando asume, a mediados del siglo XX que: para que la producción con seres vivos se ajuste a los procesos económicos dominantes, se deben sustituir los ciclos naturales de la biosfera por ciclos artificiales que se ajusten a las dinámicas más adecuadas de la economía (Gómez & Posada, 2003, p. 187-188).

Ahora bien, esa escuela neoclásica que es fundamento teórico del actual neoliberalismo, se da cuenta de los límites de su objeto de estudio. Límites que se presentan por la inclinación hacia la matematización, en aras de robustecerse científicamente. Por ello, reconoce los límites físicos y la finitud de los recursos naturales (como la energía), así como la capacidad limitada de los sumideros que albergan los desechos (como las fuentes hídricas), hasta ese momento ignorado por la ciencia económica. De allí que surja, dentro de la misma teoría neoclásica

la famosa economía ambiental. Lo que hace fundamentalmente esa economía ambiental es internalizar en sus modelos y análisis económicos, las externalidades ambientales, pero partiendo de los mismos principios de la teoría neoclásica de la escasez y la utilidad (Gómez & Posada, 2003).

Casi paralelamente a la economía ambiental surge la economía ecológica. Esta última considera que la actividad económica no actúa desfavorablemente sobre el medio ambiente, sino sobre las interacciones que constituyen la biosfera, uno de cuyos subsistemas es la sociedad humana⁶. En síntesis, la economía ambiental parte de la economía, esforzándose por establecer normas económicas y/o legales para el uso de los recursos naturales, mientras la economía ecológica parte de la ecología, y se esfuerza por reformular el proceso económico en función del proceso de los biosistemas (Gómez & Posada, 2003).

También podemos encontrar otras corrientes que abordan la relación entre seres humanos y naturalezas como conflictos socioambientales. Así, Aledo (2001), desde la sociología ambiental realiza una exhaustiva revisión de lo que denomina como ecoutopías. Entre ellas se encuentran: la ecología profunda (Naess, 1973)⁷; el desarrollo sostenible (Brundtland, 1987)⁸ y el ecodesarrollo (Riechmann, 1995)⁹; el ecosocialismo (Ryle, 1988)¹⁰; la ecología social (Bookchin, 1980)¹¹; el movimiento indigenista-ecologista o “ecological ethnicities” (Parajuli, 1998)¹²; los conservacionistas; los ecofascismos y el ecofeminismo (Merchan, 1992)¹³.

Por su parte, en tanto de interés particular en el presente ensayo, es preciso decir que el marxismo ecológico nace en 1987 con Ben Agger, quien acuña por primera vez el término «marxismo ecológico» en el texto *Western Marxism: An Introduction: Classical and Contemporary Sources*.

⁶ Para ver una definición más amplia; orígenes y desarrollos, consultar Common y Stagl (2008). Aunque es pertinente resaltar el enfoque del metabolismo social desarrollado desde los años 70 como el más fuerte, dentro de los que se encuentra Nicholas Georgescu-Roegen, Herman Daly, Max Neef, Víctor Toledo, José Manuel Naredo entre otros (Martínez, 2008).

⁷ «Postula que la solución de los problemas ambientales pasa, fundamentalmente, por un cambio cultural que resitúe al ser humano dentro del ecosistema global en un plano de igualdad con respecto al resto de componentes del ecosistema (posición conocida como *igualitarismo ecológico*)».

⁸ Plantea «satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones».

⁹ Propone «un desarrollo caracterizado por la definición de objetivos sociales y la aceptación voluntaria de límites ecológicos basados en los principios de solidaridad diacrónica -con las futuras generaciones- y sincrónica -entre los seres humanos, pero también con el resto de elementos de los ecosistemas».

¹⁰ Afirma que «la política ecológica no puede dejar de admitir que somos animales sociopolíticos, tanto como habitantes de una biosfera orgánica».

¹¹ Afirma que «mientras la jerarquía persista, mientras la dominación organice la humanidad alrededor de un sistema de elites, el proyecto de dominación de la naturaleza continuará existiendo e inevitablemente conducirá nuestro planeta a la extinción ecológica».

¹² Se comprende como «aquellos pueblos que han desarrollado un uso respetuoso de los recursos naturales y, consecuentemente, un objetivo de crear y preservar una tecnología que interactúa de forma sostenible con los ecosistemas locales».

¹³ Considera que «en la raíz de la identificación de la mujer y el reino animal con una forma inferior de vida descansa la división entre naturaleza y cultura».

Una de las primeras tareas del marxismo ecológico fue rescatar el ecologismo de Marx. O'Connor (1998) por ejemplo, intenta construir una teoría sobre el marxismo ecológico a partir de las interpretaciones del ecologismo que se encuentran explícitos o implícitos (mayoritariamente estos últimos, pues es evidente que la ecología no fue un objeto de estudio de la teoría científica de Marx) en toda su obra.

Por ello, es seminal señalar que Marx (1973), siguiendo a William Petty afirma que «el trabajo es el padre de la riqueza y la tierra la madre» (1973, p. 10). También en *Los Manuscritos filosóficos y económicos*, Marx afirma que el hombre vive de la naturaleza, y eso «...significa que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe mantener un proceso constante para no morir. Decir que la vida física e intelectual del hombre está indisolublemente ligada a la naturaleza no significa nada más que la naturaleza está indisolublemente ligada a sí misma, porque el hombre es una parte de la naturaleza» (Bellamy Foster, 1998, p. 519-520).

Lo anterior, para recordarle a muchos críticos ambientalistas¹⁴ que Marx sí considera

¹⁴ Ted Benton por ejemplo critica la «visión de la historia productivista, Prometéica» de Marx. Así como Reiner Grundman o John Clark, quien afirma que «el hombre» prometeico de Marx... es un ser que no siente que la naturaleza sea su casa...» (Bellamy Foster, 1998, p. 516).

a la naturaleza como importante en la creación de valor, aunque no solamente en ello como se puede deducir de la cita anterior. Dichos ambientalistas afirman que la teoría del valor-trabajo de Marx, designa a la fuerza de trabajo como la

fuerza única de todo valor, negando de esa manera el valor intrínseco que provee la naturaleza en el proceso de producción.

A partir de dichas críticas, O'Connor (1998) plantea que el punto de partida de la teoría «marxista ecológica» es la contradicción entre las relaciones de producción capitalistas y las fuerzas productivas y lo que él denomina como las condiciones de producción capitalista.

Por su parte, Jhon Bellamy Foster, luego de hacer un juicioso y detallado trabajo por rescatar al Marx ecológico, en donde muestra la preocupación de éste por el desgaste del suelo con la agricultura capitalista; en relación con los estudios que hizo Marx de la obra del químico agrario Justus Von Liebig, la preocupación por la gran cantidad de desechos arrojados al mar por la ciudad de Londres, así como la preocupación por proteger al planeta tierra para las futuras generaciones, entre otras, concluye que: a pesar de ser inusuales esas preocupaciones en el siglo XIX, «derivan del temprano reconocimiento de Marx y Engels del punto esencial de que en cualquier sociedad futura la sostenibilidad debe estar ligada al núcleo de la relación humana con la naturaleza» (Bellamy Foster, 1998, p. 523).

A pesar de las importantes críticas que Rosa Luxemburgo hace al modelo analítico de Marx, en el que muestra como éste último no incorpora a la subordinación colonial de pueblos y de naturalezas como condición necesaria para la reproducción

ampliada del modo de producción capitalista¹⁵, es preciso decir que por primera vez, y desde el siglo XIX, se plantea lo que hoy conocemos como los problemas y/o conflictos socioambientales, entendidos desde ese momento por Marx como una indisoluble relación entre el ser humano y la naturaleza (Beltrán, 2013).

El marxismo ecológico negro de Rogerio Velásquez y Manuel Zapata-Olivella

En *El Chocó en la independencia de Colombia*, Rogerio Velásquez (1965[2010]) inicia con una *estampa breve de la tierra* chocoana. Esa región, actualmente

¹⁵ «El otro aspecto de la acumulación de capital se realiza entre el capital y las formas de producción no capitalistas. Este proceso se desarrolla en la escena mundial. Aquí reinan, como métodos, la política colonial, el sistema de empréstitos internacionales, la política de intereses privados, la guerra. Aparecen aquí, sin disimulo, la violencia, el engaño, la opresión, la rapiña». (Luxemburgo, 1967, p. 351, Citado por Alimonda, 2011, p. 28)

denominada geoestratégicamente como chocó biogeográfico, va desde el Darién al este de Panamá, hasta el noroeste del Ecuador y termina en el extremo norte del Perú, de norte a sur y, de oeste a este, desde la costa pacífica hasta la cordillera occidental, comprendiendo en Colombia los departamentos del Chocó

al que se refiere Velásquez, así como el Valle del Cauca, Cauca y Nariño y el Urabá antioqueño (Botero, 2010). Esa región, considerada científicamente como una de las más pluviosas del mundo (Zea, 2002) o mejor descrita por los afrocolombianos de Lloró en el Chocó como el lugar en donde «en verano llueve todos los días y en invierno todo el día» (Botero, 2010), fue colonizada a través del agua; ríos y mares -afirma Velásquez-, abriendo así los secretos de la comarca.

Desde el año 1500 esa región comenzó a construirse en informes y libros del imperio español, como objeto agreste e inculto que había que dominar. En las desembocaduras conocidas por Pizarro, Almagro y Andagoya del recién nombrado río San Juan por Melchor Velásquez en 1575, aparecen los indios chirambiras, Baudó, Catre entre otros, en la historia reportada por Cristóbal Quintero y Arias de Silva, quienes recorren el río hasta Nóvita, en 1593 (Ortega, 1921, citado por Velásquez, 1965). Junto con dichos pueblos indígenas aparecen descritas «las riquezas mineras de Cucurupí y de Yarrama», al lado de «los insectos que llenaban el aire, las víboras y los osos perseguidores» y «las tempestades siniestras que sacuden la naturaleza». Gracias a Cartógrafos y geógrafos que describieron los océanos, midieron las hondonadas y citaron los ríos («diez mil ríos»), de a poco encontraron el punto de unión de los océanos que buscó Colón, Vespucio y Hernán Cortés, entre otros, subiendo el río Atrato. Así, entre mapas hidrográficos y descripciones del ambiente, se exaltan las ventajas comerciales que obtendría el imperio español de esas tierras.

Desde la primera parte del texto de Velásquez aparece el cruce entre la dominación de clase, raza y ecológica. Luego de una descripción de las condiciones climáticas particulares de la región chocoana para mostrar lo difícil que es hacer allí

agricultura, afirma que el hambre y la pobreza económica de sus habitantes, en su mayoría negros e indígenas, aparecen no por las condiciones climáticas que hicieron difícil el dominio de la tierra a través de la agricultura, sino por la política imperial. Esto, porque «...la tierra, *obedeciendo* la política de los reyes, habrían podido mejorar los niveles de vida de los habitantes»¹⁶, creando así «...las tensiones internas entre clases regionales».

Dichas clases las divide Velásquez en la nobleza; los terratenientes; el sacerdocio; el indio; el negro; y lo que denominó como «la masa flotante». Esta última, conformada por «negros e indios que buscaban, al calor de las contradicciones económicas, políticas y sociales, evadirse del gobierno que emanaba de España», o en palabras del Arzobispo-*virrey* de la época, aquellos «escapados de la sociedad, por (querer) vivir sin ley ni religión (imperial)»¹⁷.

Hasta aquí se observa claramente cómo Velásquez convierte en sujeto a la tierra, en tanto ésta obedece las políticas de los reyes. Sin embargo, el lugar que le da es de subordinación ya que, si fueran otras las políticas imperiales, la tierra podría obedecer de modo tal que las desigualdades no condujeran a las tensiones entre las clases que describe.

Por su parte, Manuel Zapata Olivella en la segunda parte de *Changó el gran putas* denominada «El Muntu americano», a través de la voz de su personaje Pupo Mocholo, canta sin callar o negar todo lo que este sentía a los inquisidores en Cartagena de Indias cuando le preguntaron quiénes fueron sus padres y maestros. A la pregunta, Pupo Mocholo cantó la gloria de sus Orichas:

Mi stirpe es más vieja que la vuestra. Cuando los Hebreos y Romanos vinieron a disputarse la Tierra Santa mis antepasados ya la habían recorrido, arado con bueyes, haciéndola parir espigas y granos que se repartían sin avaricia entre todos los necesitados. Entonces, sin que alguien lo predicara, nadie quería el mal para el prójimo (...) por mi voz hablan los Ancestros de ocho grandes tribus africanas; la experiencia de los hombres anida mi memoria porque todos mis abuelos fueron narradores sagrados que memorizan las hazañas de nuestros grandes reyes, de sus músicos y cantores. (Zapata, 1983, p. 147-148)

Al igual que Velásquez, Zapata-Olivella le da el lugar de sujeto a la tierra, sujeto-mujer en tanto la hacen parir hijos granos e hijas espigas. Pero a diferencia de Velásquez, la madre tierra no está subordinada, sino que implica un vínculo entre el padre y la madre. El padre es el trabajo, quien la engendra, arándola (preparándola, amándola) y sembrar así sus semillas en ella, la madre-tierra. Pero a diferencia de Marx que también afirma que el padre es el trabajo y la tierra la madre (de la riqueza), la referencia de Zapata-

¹⁶ La cursiva es mía.

¹⁷ Los paréntesis son míos.

Olivella en la que le da el lugar de sujeto a la tierra-madre no es semántica como en Marx sino ontológica, es decir que epistemológicamente da cuenta de los orígenes del ser negro, y como afirma Varela (1988), toda epistemología es ontológica.

Además, como explícitamente lo dicen los Ancestros de las ocho grandes tribus africanas en voz de Pupo Mocholo, la cosecha se repartía sin avaricia entre todos los necesitados sin que hubiera necesidad de una prédica que moralmente los obligara a distribuirla, en tanto que la avaricia no era un valor social¹⁸ y por tanto, la desigualdad no era causa de tensión al interior de esas diversas organizaciones sociales africanas. Por esa razón, los inquisidores que asombrados anotaban en sus libros las confesiones de Pupo Mocholo, eran para ellos «mayores herejías que las que [ellos mismos]¹⁹ inventaron en sus cautelas».

En la cuarta parte de la obra de Zapata-Olivella denominada «Las sangres encontradas» aparece de nuevo la naturaleza subjetivada. Pero esta vez es el río Orinoco el sujeto. Además, en este apartado queda mucho más clara una relación

¹⁸ Eugenia Grandet, novela de Balzac (2003) a través del padre de Eugenia, se observa cómo se crea la avaricia como uno de los nuevos valores de la sociedad capitalista-industrial del siglo XIX en Europa.

¹⁹ Paréntesis mío.

ontológica, trinitaria, entre tres sujetos que ya aparecen en las palabras de Pupo Mocholo: seres humanos; madre-naturaleza (entendida como la tierra, los ríos y en general seres vivos e inertes); y

Ancestros, espíritus y/o los muertos. *La voz lenta y rumorosa del viejo Orinoco* es quien le habla a Simón Bolívar dormido-despierto: «quiero que recuerdes tus olvidos». Ngafúa, mensajero de Changó, antes río Orinoco y ahora mitad monstruo, mitad manatí, mitad caimán, mitad hombre, después de la ancha travesía camina en dos pies hacia Simón y tienen la siguiente conversación:

Siempre has creído que tus enemigos te acechan desde afuera. ¿Quién eres que puedes desnudar mis pensamientos? (pregunta Simón) (...) Igual te serviría saber si soy o no soy Canaima, el vigilante espíritu de la selva (...) Lo cierto, Simón, es que soy Ngafúa, mensajero de Changó, tu protector en la guerra. Tomo mil formas, he estado contigo desde antes de nacer. Tu maestro compañero en el monte Aventino; tus delirios en el Chimborazo y en San Pedro Alejandrino seré Hipólita para cerrar tus ojos. Vengo a prevenirte contra aquéllos que escondidos en tu propia sangre buscan tu fracaso. Sus ojos se disolvieron en las cenizas de la corriente. ¡No te alejes, Nana Taita, sombra de mis Ancestros! Me gritaste. (Zapata Olivella, 1983, p. 232)

En el lecho de muerte de don Vicente, el padre de Simón, entrando ya en el mundo de los bazimu alcanza a besar los labios de Simón para entregarle el aliento de la abuela Josefa que le venía quemando su sangre mulata. Luego, Ngafúa le lleva del cuarto donde yace el cuerpo de su padre hacia afuera en donde están los naranjos, para mostrarle una estrella que bajaba del cielo y, al instante le dice: «Es

el alma de tu abuela negra (Josefa), renacida en ti, más viva, más fuerte porque los difuntos se enriquecen con las experiencias de los vivos» (...) Nana Taita, a ti te debo la memoria de mi olvido (Zapata Olivella, 1983, p. 237). Tras esa rememoración que Ngáfúa hizo al niño Simón, luego, el tribunal de los Ancestros condena al viejo Simón Bolívar por su gran olvido:

Simón, se te acusa de haber dejado a tus palabras lo que pudiste defender con el filo de tu espada: ¡la libertad de los ekobios (negros) (...) Asustado (Simón) busco tu puñado de humo, Nana Taita y sin que cambie tu cara, encontré en ella el rostro de mi abuela Josefa, oculta, disminuida entre la indiada y la esclavatura que heredé del Procurador y Comisario Regio, fundador de Caracas. Así, esclava y concubina te me pierdes entre los recolectores de cacao del Yare y los mineros de Aroa. Protegido dos veces por Petión en Haití, general victorioso, temblé al dar el golpe sobre las cadenas que oprimen a mis ekobios. ¡Nana Taita, a ti debo la memoria de mi olvido! ¡Retírate antes de que despierte Changó y te escupa con su ira! (le dice Ngáfúa a Simón) Serás el encargado de recoger la sangre de los ekobios Piar y José Prudencio, fusilados por ti para que puedan cerrarse sus heridas. (Zapata Olivella, 1983, p. 239)

Así las cosas, el olvido de Simón Bolívar en su proyecto libertario no es solo un olvido por la libertad de los negros, sino lo que eso representa, a saber; la posibilidad de que la cosmovisión trinitaria del ser negro hiciera parte del proyecto bolivariano, así como la posibilidad de que las cosmovisiones de la diversidad indígena, dicho sea de paso, también fuera parte de su proyecto. Luego las cadenas de la dominación sobre los esclavos-prisioneros negros e indígenas están puestas no solo sobre sus cuerpos, en tanto fuerza de trabajo, conformado una clase, sino sobre sus espíritus (ancestros, dioses, orichas, creencias) y sobre la madre-tierra, en tanto ésta es vista sólo como parte de la función de producción-explotación (al igual que el trabajo, objeto). Ese fue el olvido de Simón Bolívar y lo que significa políticamente el juicio poético que le hace Zapata-Olivella a través del Tribunal de los Ancestros que los dos comparten.

Ahora, si bien aquella cosmovisión trinitaria del ser negro de Zapata-Olivella no aparece en el texto histórico de Velásquez, este sí continúa mostrando referencias que dan cuenta de la dominación ecológica (o de la madre-tierra), desde la experiencia de la dominación racial y en términos de clase: «Los yacimientos de plata y cobre, la pesca en grande escala, la búsqueda de raíces y de palos tintóreos, no florecieron por las antipatías de las castas dominantes» (Velásquez, 1965, p. 48-49). Esto lo afirma Velásquez, luego de mostrar que «Los africanos (...) sin habituarse a su posición (de clase)», llevaron a cabo una demanda al Gobierno central del Virreinato en 1802, con el fin de obtener escuelas primarias en su Provincia. Pero «Los días coloniales chocoanos transcurrieron sin luces en minería y agricultura (para los negros)», porque el «...negro, para los grupos encumbrados,

carecía de inteligencia (...) cuando no aparecía como desmoralizante y peligroso en medio de la sociedad. No convenía, pues, alfabetizar a los mineros que se habían traído como cimientó del orden económico». Aunque en el siguiente pasaje, Velásquez se acerca a la interpretación trinitaria de Zapata-Olivella:

Pero la vitalidad de los caídos estaba en su hermetismo, en su frugalidad, en los segmentos que integraban su mundo. Las viejas esencias de la libertad estaban en el temple de los ríos, en los indios, en los moldes del payanés que creía en la rebelión, en la contumacia de las botas libres, en la individualidad del africano. El pasto espiritual que faltaba en el pueblo (...) empujaba a los bárbaros a ver el mundo con sus propios ojos, y a aceptar, contra el Estado, que los había degradado, vendido, jugado y traicionado, la acción punitiva de la violencia que se sentía llegar de cien puntos diversos. (Velásquez, 1965, p. 49)

Continuando con la cosmovisión trinitaria del ser negro de Zapata-Olivella, a través de Don Petro que nos narra la gran hazaña del Muntu y sus generales negros en la liberación de Haití, se puede observar nuevamente la intersección entre raza, ecología y clase a través de la lucha que libraron en la isla por la vida, la tierra y la libertad que son el alimento del Muntu:

Para cortar las garras a la Loba Blanca, quemarle el rabo y expulsarla de Haití, se necesitó la alianza de los Ancestros y sus descendientes, que los ríos cambiaran de rumbo, que los árboles quemados y los que retoñan se unieran a las piedras, al viento y a las aguas de Yemayá. Al caer la tarde se oía el caracol del cacique Caonabó despertando a sus muertos. Renacen de las huellas dejadas en la playa, saltaban desnudos desprendiéndose de la figura de la piedra y con sus flechas y macanas, entran a la guerra danzando, recién nacidos, aún abiertas las heridas por las espadas de Colombo y sus capitanes. Jaguares, máscaras con colmillos despedazan los cañones y se tragaban las balas. Así fue la lucha por la vida, la tierra y la libertad que son el alimento del Muntu (...) unidos por el canto, sentíamos que somos nosotros y no los franceses los hijos de la libertad. (Zapata-Olivella, 1983, p. 206-218)

Finalmente, en Zapata-Olivella se observa no solo la intersección entre raza, clase y ecología, sino también con el género, mostrando el papel importante que tiene la mujer en la cosmovisión del ser negro, al tiempo que describe la forma en que fueron violentadas y dominadas.

Maire-Jeanne, mulata, nacida esclava en Haití y quien recuerda cuando vendieron a su madre a otros esclavistas, debe vivir de pequeña con su abuela negra y asumir el trabajo duro. Desde esa condición, sabe de sus orígenes. Por parte de su abuela negra, sabe que proviene de una aldea de Calabar en África. Del lado de su abuela

blanca sabe que llegó de Europa en un barco entre otras prostitutas, ladronas y enfermas. De adolescente, su amo-padre la lleva a casa para que atienda a los desnudos huéspedes recién llegados de París. Su amo-padre, que no quería que su sangre diera un salto atrás con uno de sus propios esclavos, la entrega a un llegado de Burdeos. Hasta ese momento, su vida estaba llevando los pasos de su abuela blanca. Pero a pesar de saber sus orígenes y de llevar la vida que llevaba, no había tomado conciencia de cuál era su lugar en el mundo. En la iglesia, vestida con su mejor traje, las señoras a su lado parecían esclavas. Al salir, los hombres blancos que tenían un ojo en el altar y otro en el cuerpo de Maire-Jeanne la azotan fuertemente y le dicen: «No intentarás, mulata bastarda, venir otro día a misa con traje solo permitido a nuestras damas». Debido a que su única herencia había sido el trabajo duro y la humillación, en ese momento Maire-Jeanne toma conciencia de que su lugar estaba al lado de los Vodús rebeldes y no en los templos cristianos (Zapata Olivella, 1983, p. 173-174).

Es en voz de esa mujer, Maire-Jeanne, que Zapata-Olivella reivindica a la mujer negra y mulata que ha tomado conciencia de su lugar en el mundo. Es ella quien juzga al General Dessalines: «Soy mujer y sin la envidia de los vivos que desean suplantarlo, puedo juzgar a mi General Dessalines» (Zapata-Olivella, 1983, p. 221). Narra Maire-Jeanne que a pesar de que el General comenzó la destrucción de las castas en la Haití liberta, en tanto quiere un Haití bronceado donde mulatos y negros se fundan hasta igualar sus sangres y derechos, muere asesinado por olvidar a sus Vodús, por no recordar que era hijo de la madre Yemayá y él un simple grano de sal, en otras palabras, por rechazar sus orígenes. Orígenes que no se comprenden, como se ha señalado en la cosmovisión trinitaria del ser negro, sino en la relación entre vivos y muertos:

La mañana del crimen, mientras desayunaba, su edecán Léger percibe el olor a carroña que inundaba los caminos. Temeroso de que su General considere que son patrañas del Vodú, calla y cuando se atrevió a prevenirle, los conspiradores ya lo rodean. (Zapata Olivella, 1983, p. 223)

De manera que es a través de Maire-Jeanne que Zapata-Olivella expresa que la liberación del negro no tiene sentido si se olvidan los orígenes. No es suficiente la liberación de la dominación de clase si no hay un proceso de liberación de la dominación racial. De modo que la lucha por la eliminación de las clases debe ir acompañada de una rememoración de los orígenes. Por esa vía se comprende que luchar contra el racismo, significa también luchar contra la dominación de la mujer, la clase y la madre-tierra mediante un proceso de rememoración de los orígenes.

Por lo tanto, es preciso rememorar «...que, para los abuelos africanos, (la madre) Yemayá es el origen de todas las aguas, asiento de todas las mareas, y que los hombres, los animales, las plantas y el polvo de los huesos, granos son de sal» (Zapata-Olivella, 1983, p. 246). Que fue la madre Sosa Illamba la que dio a luz

al Muntu americano en las bodegas de un barco negrero, destinado a liberar a los hijos de Changó en estas tierras. Que «allí (en aquel barco negrero) nació nuestra esperanza y aquí debemos iniciar nuestra rebelión» (Zapata-Olivella, 1983, p. 85). Que el Muntu americano fue amamantado por las mujeres indias que lo esperaban en las Antillas y, por tanto:

Aliados los Ancestros Xemes y Vodús

El indio y el negro

Por la sangre unidos

Por la muerte inmortales

La tierra y sus hijos vengarán

(Zapata Olivella, 1983, p.187).

No olvidar los orígenes. Ese es todo el propósito de Zapata-Olivella con su gran epopeya de *Changó el gran putas* y la clave para comprender la compleja interrelación trinitaria de la cosmovisión del ser negro, la cual es necesario rememorar para luchar interseccionalmente contra la dominación de la raza, la clase, el género y la madre-tierra.

Referencias

Aledo, A. (2001). *Problemas socioambientales II: las ecoutopías*. En: Aledo, A. y Domínguez, J. *Sociología ambiental*. Alicante: Grupo Editorial Universitario, Universidad de Alicante.

Alimonda, H. (2011). La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana. En: Alimonda, H. (coordinador), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Ediciones CICCUS. Pp. 21-58.

Altvater, E. (2006). ¿Existe un marxismo ecológico? *Teoría Marxista Hoy*, (pp. 341-363). Buenos Aires: CLACSO.

Balzac, H. (2003). *Eugenia Grandet: los avaros de provincias*. Biblioteca virtual Universal.

Bellamy Foster, J. (1998). Marx y el medio ambiente. En: Vega, R. (editor). *Marx y el siglo XXI: Hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*. Bogotá: Ediciones Antropos.

Beltrán-Barrera, Y. J. (2016). La biocolonialidad en las relaciones entre investigadores de la biodiversidad y las comunidades en Colombia. *Tabula Rasa*, (24), 213-240.

Beltrán-Barrera, Y. J. (2013). Lo socioambiental de la bioprospección en Colombia: un análisis en torno a sus conflictos, sus determinantes, sus tendencias y la ética. En: Toro, C. y Melgarejo L. (eds). *Determinantes científicas, económicas y socioambientales de la bioprospección en Colombia 2002-2012*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

- Bullard, R. (2002). Confrontando el racismo ambiental en el siglo XXI. *Diálogo Mundial*, Vol.4(1).
- Bullard, R. (1990). *Dumping en Dixie: la raza, la clase y la calidad del medio ambiente*. Boulder: Westview Press.
- Claborn, J. (2009). From black marxism to industrial ecosystem: racial and ecological crisis in William Attaway's *blood on the forge*. *Modern Fiction Studies* 55(3), 566-595.
- Claborn, J. (2012). Ecology of the color line: race and nature in American literature, 1895-1941. Dissertation, Submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy in English in the Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign.
- Claborn, J. (2018). *Civil rights and the environment in African-American literature, 1895-1941*. New York: Bloomsbury Academic Press.
- Common, M. & Stagl, S. (2008). *Introducción a la economía ecológica*. Barcelona: Editorial Reverté, S.A.
- Daly, H & Cobb, J. (1997). *Para el bien común: reorientando la economía hacia la comunidad, el ambiente y un futuro sostenible*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez, L. & Posada, L. (2003). *Cambios en las relaciones economía-naturaleza (Desde la Grecia antigua hasta nuestros días)*. Medellín: Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia.
- Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial. *Tabula Rasa*, (28), 11-22.
- Henaó, D. (2010). Los hijos de Changó, la epopeya de la negritud en América. En: Prólogo. Zapata, M. (Ed.) (2010) *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Martínez A., J. (2008). Conflictos ecológicos y justicia ambiental. *Revista Papeles*, 103, 11-27.
- Marx, K. (1973). *El capital. Vol., I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Merchant, C. (1992). *Radical ecology*. Londres: Routledge.
- Naredo, J. (1996). Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible. En: *La construcción de la ciudad sostenible*, Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente, Madrid. Recuperado en: <http://habitat.aq.upm.es/cs/>.
- O'Connor, J. (1998). Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica. En: Vega, R. (editor). *Marx y el siglo XXI: Hacia un marxismo ecológico y crítico del progreso*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Pacheco, T. (2007). Desigualdad, injusticia ambiental y racismo: una lucha que trasciende el color de la piel. *Polis Revista Latinoamericana*, 16, 1-17.
- Parajuli, P. (1998). How can four trees make a forest. *Terra Nova*, 3, 315-331.

- Riechmann, J. (1995). *De la economía a la ecología*. Madrid: Trotta.
- Ryle, M. (1988). *Ecology and socialism*. Londres: Radius.
- Varela, F. (1988). *Conocer*. Barcelona: Gedisa.
- Velásquez, R. (Ed.) (2010). El Chocó en la independencia de Colombia. En: *Ensayos escogidos*. pp. 41-133. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Walter, M. (2009). Conflictos ambientales, socioambientales, ecológico distributivos, de contenido ambiental... Reflexionando sobre enfoques y definiciones. *Revista ECOS*, 6, 2-9.
- Zapata-Olivella, M. (1983). *Changó, el gran putas*. Bogotá: Editorial Oveja Negra.