

Juan Montaña Escobar y su escritura de la (re)existencia

Juan Montaña Escobar and His Writing of (Re)existence

Michael Handelsman¹

University of Tennessee

Resumen

En este ensayo analizo *Currulao de amores cimarrones*, una obra todavía inédita del ecuatoriano Juan Montaña (1955), y la medida en que él recurre a la escritura creativa para resignificar un momento histórico del Ecuador que los analistas más reconocidos del país han interpretado sin tomar en cuenta el verdadero protagonismo desempeñado por lxs afroesmeraldeñxs. Mientras la historia nacional ha celebrado la llamada Revolución de Carlos Concha (1913-16) como una lucha entre liberales después del asesinato del Presidente Eloy Alfaro (1912), Juan Montaña vuelve a escribir esa historia según la memoria colectiva afro de la provincia de Esmeraldas, el centro geográfico de dicha revolución.

Palabras clave

Cimarronaje, negritud, Esmeraldas, resistencia, (re)existencia

Abstract

In this essay I analyze *Currulao de amores cimarrones*, an unpublished work by the Ecuadorian writer Juan Montaña Escobar (1955), and the degree to which he utilizes creative writing to re-signify an historical moment in Ecuador's past that most renowned historians have interpreted while ignoring the full extent of the central role played by Afro-Esmeraldans of the period. While national history has celebrated the so-called Carlos Concha Revolution (1913-16) as a struggle among liberals shortly after the assassination of President Eloy Alfaro (1912), Juan Montaña rewrites that history according to the Afro collective memory of Esmeraldas province, the geographical center of that revolution.

¹ Estadounidense. Profesor Emérito de la Universidad de Tennessee. Entre sus libros publicados están *Amazonas y artistas: un estudio de la prosa de la mujer ecuatoriana* (1978), *El modernismo en las revistas literarias del Ecuador: 1895-1930* (1981), *En torno al verdadero Benjamín Carrión* (1989), *Lo afro y la plurinacionalidad: el caso ecuatoriano visto desde su literatura* (1999), *Culture and Customs of Ecuador* (2000), *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo: identidad y resistencias en el Ecuador* (2005), *Género, raza y nación en la literatura ecuatoriana. Hacia una lectura decolonial* (2011), *Guayaquil y sus autores. Un homenaje a algunos clásicos que no se van* (2017), *Representaciones de lo afro y su recepción en el Ecuador. Encuentros y desencuentros en tensión* (2019). Es Miembro Correspondiente Extranjero de La Academia Ecuatoriana de la Lengua.

Keywords

Cimarronaje, Blackness, Esmeraldas, resistance, (re)existence

“Lift every voice and sing” (Negro National Anthem)²

Para iniciar un ensayo sobre la obra creativa del escritor Juan Montaña Escobar (1955; Esmeraldas), referirme al Himno Nacional de los Negros me parece pertinente porque no solo capta el sentido trascendente y colectivo de la escritura de Montaña, sino también de gran parte de la literatura afro a través de toda la diáspora, tanto del pasado como del presente. Hacer (re)sonar todas las voces y cantar constituye un mandato ancestral precisamente porque, como expresa Montaña, “la palabra es el sonido de toda libertad” (2021b: 1). En efecto, tomar la palabra representa un acto de resistencia de larga duración, de un proceso continuo y permanentemente humanizante y antirracista siempre en camino hacia la liberación, sea esta corporal, epistémica, cultural, económica o geopolítica.

No hay manera de separar la estética de la ética cuando se lee a Montaña. Ni tampoco se encontrarán distancias entre lo ancestral y la actualidad. De hecho, según puntualiza Montaña: “Nadie escapa a unos mandatos de la raza (en el sentido cultural [. . .]). Nadie escapa a su destino, si es sincero con su memoria y con sus ancestros” (2002: 6). Más adelante, él sigue reflexionando: “escribir desde la negritud es atender a un llamado de parientes ancestrales y es hacer justicia con nosotros [. . .] los afroecuatorianos, pero también los afroamericanos. En igual dimensión y valoración” (2002: 6). De manera que, para Montaña, la negritud es una de esas palabras cuyo sonido es “de toda libertad”, la misma que hemos de comprender orgánicamente como la

² “Alzad la voz de todxs y cantad”: El Himno Nacional de los Negros fue escrito en 1900 por James Weldon Johnson (1871-1938); la música fue compuesta por su hermano, John Rosamond Johnson (1873-1954).

descolonización y la plena humanización, no solo de lxs afrodescendientes, sino de todxs. De ahí la resonancia de “volver a ser donde no habíamos sido”, como enseñaba/cantaba el Abuelo Zenón.³

“Las representaciones constituyen [. . .] el mundo en el cual vivimos”⁴

Escuchemos una vez más a Montaña:

Escribir desde la negritud es volver los ojos propios y los ajenos a nuestras imágenes, a nuestra presencia múltiple, a las razones intelectuales de nuestra existencia y a unos conceptos filosóficos concentrados en la palabra negritud. (2002: 6)

Relacionar la escritura desde la negritud con el imperativo de “volver a los ojos propios y ajenos” a un *nuestro negro* marca el contexto al cual se dirige Montaña:

Decenio (de los afrodescendientes). ¿Reconocimiento? ¿Justicia? ¿Desarrollo? En el caso del Ecuador, 169 años después todavía las comunidades negras reclaman por aquello y no basta una migaja de tiempo. Bob Marley tiene razón: *uprising!* (2021b: 4)

No estará de más recordar que Juan García Salazar declaraba que “la palabra está suelta” (Montaña 2021b: 1), y Juan Montaña la ha recogido cimarronamente como arma de resistencia y (re)existencia. Concretamente, y con el afán de “afrobetizarnos” a todxs, Montaña ha explicado que “*Cimarronismo*: [. . .] Es nuestra Historia convertida en proceso político emancipador” (2021b: 3).

Para los propósitos de mi lectura de *Currulao de amores cimarrones*, un libro todavía inédito de Juan Montaña, entiendo aquel proceso de emancipación como parte integral de una pedagogía de la (re)existencia destinada a desarmar, cuando no a descolonizar, las representaciones que el antropólogo Jean Rahier identifica en términos

³ Es uno de los mayores guardianes de los saberes ancestrales de la Comarca del Afropacífico; fue el abuelo materno de Juan García Salazar (1944-2017) del Ecuador.

⁴ Cita de una presentación que Jean Rahier hizo durante un seminario sobre racismo organizado por FLACSO de Quito, Ecuador en 1998.

del “mundo en el cual vivimos”.⁵ Aunque en primera instancia se puede relacionar aquel “vivimos” con un público afro, no se nos han de escapar sus resonancias incluyentes, especialmente en vista de la ya citada afirmación de Montaña de que escribir desde la negritud pretende llegar a ojos propios y ajenos para, así, reconstituir la plena humanidad de lo negro, tanto para lxs negrxs como para lxs no negrxs. En efecto, “Escribir desde la negritud es [. . .] el camino para llegar como cultura diversa a todas las culturas diversas” (Montaña 2002: 8).

La escritura que Montaña conceptualiza y practica cimarronamente como una ética y estética que es simultáneamente una pedagogía de resistencia y (re)existencia, abre la posibilidad de encaminarnos hacia representaciones otras y, así, “volver a ser donde no habíamos sido”, según el mandato ancestral ya citado. Por eso, yo como no afro, pretendo acompañar a Montaña complementando su escritura desde la negritud con mi lectura hacia la posibilidad de desaprender para volver a aprender y, así, “reconocernos liberados de los esquemas, de las síntesis culturales asesinas y de los prejuicios del resto de la sociedad. Escribir [y leer] desde la negritud es derrotar en la cotidianidad filosófica la persistencia ideológica del racismo” (Montaña 2002: 6-7).

¿Será posible pensar afro sin ser afro? Juan Montaña ha comentado al respecto: “También, el lector, cualquier lector sin dudas, puede asumir, aunque de manera momentánea, la negritud” (2002: 7). Lógicamente, asumir la negritud no ha de confundirse con asumir poses de *blackface* u otras representaciones racistas estratégicamente armadas para perennizar las estructuras de la colonialidad del poder-ser-saber y de la naturaleza. La negritud planteada por Montaña y la que pretendo retomar

⁵ *Currulao de amores cimarrones* consiste de dos secciones, una que incluye seis cuentos de ficción y la otra que se titula “Cuatro negros pelagatos (Breves capítulos de la Revolución de Esmeraldas)” que ofrece una historia otra de la guerra que hubo en Esmeraldas entre 1913 y 1916.

como algo mío apunta a un proceso decolonial que reclama gramáticas otras de pensar y accionar, gramáticas que posibiliten estrategias otras de leer y escuchar fuera de las academias e instituciones canónicas que, con muy pocas excepciones, han constituido espacios notables por la ausencia de voces afros protagónicas. Así entiende Montaña aquellas representaciones en que lxs afrodescendientes viven en Ecuador:

En las casas oficiales de la cultura ecuatoriana no hay sitio para la creatividad afroecuatoriana, esa es la pura verdad. [. . .] No hay cabida en sus publicaciones, no hay cabida en la integración de sus áreas de investigación, no hay cabida en sus imprentas, no hay cabida en sus planes y proyectos. (2002: 10)

Aunque Montaña escribió este diagnóstico hace veinte años casi, el progreso que sí ha habido resulta dolorosamente relativo dentro y fuera del Ecuador. Por eso, Michele Bachelet, expresidenta de Chile y actual Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, poco después del asesinato de George Floyd, Jr. en mayo del 2020, convocó a todos los Estados a dejar de negar el racismo sistémico y a comenzar a desmantelarlo mientras escucháramos las voces de lxs afrodescendientes y confrontáramos nuestros legados coloniales. No hubo excepciones a su llamado a la acción y transformación (Keaten: 8A).

Reconozco que la voz de Bachelet es una de muchas de un coro solidario y bien intencionado que data desde hace muchos años y que sigue sonando dentro y fuera de las ya nombradas academias e instituciones. De hecho, durante las últimas décadas han emergido importantes pensadores que han desafiado lo colonial en general con un lenguaje posmoderno-posestructuralista-poscolonial y un largo etcétera. Categorías aparte, su mensaje colectivo ha sido constante: deconstruir las grandes narrativas y liberar el pensamiento de la hegemonía de dichas narrativas y abrir espacio para otras caracterizadas por la diferencia, la heterogeneidad y la multiplicidad (Ghasemi: 2).

Vale recordar aquí a Edward Said que escribió en 1985 que el Occidente recién se había dado cuenta de que sus representaciones de la historia y de las culturas de las poblaciones subordinadas eran objetos de la resistencia de estas mismas poblaciones que hace poco se encontraban “incorporadas” con sus culturas, territorios e historias dentro de los grandes imperios de Occidente y sus discursos disciplinares (195). Sin duda alguna, esa misma resistencia, con sus múltiples formas de expresión y acción, permea toda la historia de América Latina y del Ecuador en particular. El activismo de Juan Montaña también ejemplifica en la actualidad dicha resistencia dentro y fuera de las letras (trans)nacionales. Insisto que la obra creativa de Montaña trasciende y transgrede categorías y fronteras y, aunque su pensamiento coincide con mucho de lo que se lee en los escritos de importantes posmodernistas y poscolonialistas como Said, por ejemplo, la resistencia en Montaña es una apuesta por “maneras diferentes de conocer, saber y vivir” desde la negritud y siempre con miras hacia “un máximo estado de sacudimiento del espíritu, con repercusiones planetarias, más allá de las obras y acciones de los afro, que aún no se ha valorado lo suficiente [. . .]” (Arboleda: 61).

“Para los mayores, la historia arranca en el momento en que empezamos a ser personas”⁶

Siempre atento a los saberes ancestrales, Juan Montaña vuelve cimarronamente a la Historia con sus múltiples y entrelazadas historiografías construidas desde un poder ubicuo precisamente porque este ha borrado de sus registros una significativa presencia protagónica de lxs afrodescendientes a lo largo y ancho de las Américas. Ya cité en líneas anteriores la denuncia que Montaña ha hecho respecto a la “no cabida” de lo afro dentro

⁶ Estas palabras son de Juan García Salazar y fueron citadas en Padilla y Montaña (33).

de los imaginarios culturales del Ecuador, una realidad sentida y vivida a través de toda la diáspora afroamericana. Se comprenderá que esa ausencia conlleva una profunda herida colonial que sigue poniendo en jaque la existencia misma. Por eso, Sonia Viveros que es otra representante de las comunidades afro en el Ecuador, también ha puntualizado: “Habíamos vivido muchos años con una crónica que no era nuestra y esa era la razón de nuestra despartenencia” (Padilla y Montaña 2018: 33).

Sin archivos o fuentes oficiales de información incluyentes a consultar en general, Montaña se ha visto obligado a recorrer otros repositorios de información, espacios *palenqueros* si se quiere, donde lxs afrodescendientes sí existen integralmente y donde *Black Lives Matter* siempre. De ahí emerge la importancia de la oralidad y, sobre todo, de los y las mayores; Montaña ha constatado que “cada abuelo y abuela fueron (aún lo son) la biblioteca que los Estados olvidaron destruir [...]” (2018: 104). Así es el caso del Abuelo Zenón que enseña: “En estos tiempos donde se nos habla mucho de lo que no somos y poco de lo que somos, resulta vital mantener viva la palabra de los mayores, como referente de lo que fuimos, como guía para reflexionar lo que somos ahora y como apoyo para construir lo que necesitamos ser mañana” (Ortiz Prado 2018: 54).

Recurrir a esa biblioteca ancestral constituye un aspecto fundamental del proyecto pedagógico de Montaña como escritor de la (re)existencia. Huelga resaltar que dicho proyecto pertenece a una larga tradición de resistencia desde el lenguaje, el mismo que representa un sitio de lucha decolonial y de plena humanización para lxs afrodescendientes. Juan García Salazar, Maestro y Bambero Mayor, ha señalado que “transmitir lo aprendido por medio de la palabra es parte de nuestra tradición cultural de nuestro pueblo, así lo ordenan los mandatos ancestrales” (García Salazar y Walsh 2017: 24). Es en este sentido que el investigador Javier Pabón se ha referido a Montaña quien

“recupera las voces de los protagonistas de la historia y las actualiza con una nueva voz propia” (122).

No exagero al argumentar que esa pedagogía entendida como mandato ancestral es precisamente lo que diferencia a Montaña de aquellxs figuras reconocidas dentro de la Academia como Edward Said o Hayden White, por ejemplo. Pese a las coincidencias y complementariedades de criterios y objetivos ante las narrativas de poder que atraviesan todas las historias coloniales de Occidente, Montaña escribe y piensa fuera de la Academia. Sus intervenciones como escritor, columnista, conferencista y activista están ombligadas en las comunidades mismas de los pueblos afrodescendientes. Sin preocuparse por elaborar un pensamiento supuestamente objetivo o científico según las expectativas de la Academia occidental, Montaña se alimenta de los mandatos ancestrales de la (re)existencia, como ya he anotado varias veces. Por lo tanto, toda su obra se desprende de cualquier análisis caracterizado por una que otra iniciativa individualista. La voz de Montaña, pues, es siempre colectiva porque viene acompañada de las resonancias de lxs mayores que potencializan permanentemente diálogos entre los saberes del pasado, presente y futuro. Es así que la voz de Juan García Salazar sigue resonando: “Nuestra tradición enseña que todo hombre o mujer que aprende de la palabra de los y las mayores, recibe al mismo tiempo, el encargo de compartir lo aprendido con las nuevas generaciones” (García Salazar y Walsh: 24).

Resonancias de *Currulao de amores cimarrones*

¿Cuál será, entonces, el contexto en el cual hemos de leer *Currulao de amores cimarrones* de Juan Montaña? Como siempre, la voz de Juan García Salazar nos despierta de los silencios de ciertas historias todavía no contadas. Según ha puntualizado el Maestro Juan: “El absoluto desconocimiento que la historia oficial muestra sobre los negros y las negras ecuatorianas/os sumada a la negación de su papel en la historia nacional [. . .] ha hecho

de los propios negros/as o afroecuatorianos/as elementos extraños a ellos mismos y ellas mismas” (2020: 30). Frente a ese desconocimiento, el pensamiento de un Hayden White, por ejemplo, no estará sin sus méritos ya que en toda su obra como investigador e historiador él ha insistido en la necesidad de haber múltiples narrativas acompañadas de múltiples interpretaciones y lecturas. En efecto, White interrumpe la supuesta autoridad de lxs autores sobre sus textos y empodera a lxs lectores a construir sus verdades y narrativas (Ghasemi: 2). Sin embargo, la propuesta posmoderna de descentralización de White, junto a la de otrxs pensadores afines, no cuadra enteramente con el proyecto pedagógico de Juan Montaño. Si bien se adhiere al desmantelamiento de un solo canon de pensar y de concebir la historia, en lo que se refiere a la existencia de lxs afrodescendientes y su protagonismo en todas las historias que atraviesan las Américas, habrá una sola verdad que Montaño comprende siempre desde la raza o, si se prefiere, desde la negritud.⁷

Es precisamente esa verdad la que motiva a Juan Montaño a escribir *Currulao de amores cimarrones*. Para evitar cualquier malentendido, lo que acabo de comentar no ha de leerse como una apuesta por un nuevo absolutismo. De hecho, toda la obra de Montaño se presta a múltiples lecturas e interpretaciones ya que “la palabra está suelta”. Pero la existencia y plena humanidad de lxs afrodescendientes constan como un imperativo, como aquel mandato ancestral de “volver a ser donde no habíamos sido”.

Para poner en práctica su escritura de la (re)existencia, en *Currulao de amores cimarrones* Montaño vuelve a escribir la historia de la llamada Revolución de Carlos

⁷ No estará de más recordar que según Montaño, “*Negritud* [. . .] es color político, cultura emancipatoria y conciencia filosófica, o también color emancipatorio, cultura filosófica y conciencia política. O color filosófico, cultura política y conciencia emancipatoria. Todo ello en el andar y caminar antirracista de las comunidades negras americanas y de la diáspora africana” (2021b: sin pág).

Concha (1913-1916) según la memoria colectiva afro de la provincia de Esmeraldas, el centro geográfico de dicha revolución. Paul Ricoeur ha comentado que el único recurso que tenemos para acceder al pasado es la memoria, y no hay nada mejor para indicar que algo ha acontecido antes de declarar que lo recordamos (21). En el caso concreto de la situación de lxs afrodescendientes del Ecuador, Juana Francis Bone ha observado:

Lamentablemente, seguimos aferrándonos a memorias dolorosas, pero también debemos desafiarlos a tener memorias que sanen, que nos permitan construir. Además, creo que en la actualidad el acto de apropiarnos de nuestra historia es la única manera de trazar un mejor futuro. Siempre se nos ha negado nuestra historia, y creo que contarla es resignificarla para hacernos lxs narradores y protagonistas de nuestra propia historia. (Francis, Boudewijn, *et al.*: 270-271; traducción mía)

Apropiarse de la historia no ha de confundirse con distorsionarla arbitrariamente y escribirla sin criterios sustentados en fuentes que corresponden a las vivencias de cada comunidad. De hecho, el mismo Hayden White, historiador y teórico de la literatura, en su *The Burden of History. History and Theory (La carga de la historia. Historia y Teoría)* argumentó por la transformación de los estudios historiográficos para, así, liberar el presente de la carga de la historia y asegurar que dichos estudios respondieran a los intereses de los pueblos mismos (Ghasemi: 6). En el caso de Montaña y su escritura de la historia, dicha transformación nace de siglos de resistencia emancipatoria y, por lo tanto, para los afrodescendientes “liberar el presente de la carga de la historia” es una apuesta por la liberación de aquel “absoluto desconocimiento” denunciado por Juan García Salazar y citado anteriormente.

De manera que la historia como tal constituye un sitio de lucha por la existencia, y en lo que respecta a la guerra de Esmeraldas de 1913-1916, Montaña no deja lugar a dudas:

Las voces decían sus dichos políticos y los oídos de esa otra historia padecieron sordera. O ningún periódico de la época se preocupó de publicar esos descontentos, aunque es muy posible que estén archivados en alguna casa de historia estatal o particular. La institución de la oralidad sostiene que la guerra tenía propósitos diferentes a los que se escribieron en montones de libros, al menos para la mayoría de los combatientes. (*Currulao de amores cimarrones*: 79-80)⁸

Para romper la sordera de “los oídos de esa otra historia”, Montaña afirma contundentemente: “Debe saberse que entre 1913 y 1916, nuestros abuelos hicieron la guerra a este Estado para liberarse de la esclavitud y esas hazañas militares son ocultas bajo esa pendejada de falsa epopeya llamada ‘guerra de Concha’.”⁹ El sociólogo Jhon Antón Sánchez, uno de los lectores de Montaña, se refiere a ese protagonismo negado y comenta: “Y este es el punto invisible de la historia, pues aun las narraciones no dan cuenta de la importancia de estos grupos subalternos en la historia ecuatoriana” (14).

En “Cuatro negros pelagatos (Breves capítulos de la Revolución de Esmeraldas)”, la sección de *Currulao de amores cimarrones* en que Montaña desarma las versiones oficiales de la llamada “Revolución de Carlos Concha”, él retoma la frase despectiva de “cuatro negros pelagatos” que el presidente de aquel entonces, Leonidas Plaza, había empleado para descalificar la participación de lxs negrxs esmeraldeñxs como verdaderxs revolucionarixs, reduciéndolxs a un insignificante bando de negrxs salvajes que fácilmente serían vencidxs. Ni Plaza ni Carlos Concha entendieron que aquellxs negrxs venían de generaciones de cimarrones que siempre habían priorizado su liberación definitiva sobre cualquier otra causa disfrazada de democracia y justicia social.

⁸ La paginación citada corresponde al manuscrito todavía inédito.

⁹ Esta cita de Montaña aparece como epígrafe en un ensayo del sociólogo Jhon Antón Sánchez, “El liberalismo, la revolución liberal y los afroecuatorianos” (11) que leí como PDF y cuyos detalles constan en mi bibliografía. Sánchez tomó la cita de un artículo que Montaña había escrito el 5 de agosto de 2005 en *Diario Hoy* de Quito.

Conscientes del sinnúmero de promesas incumplidas que atraviesan toda la historia afro a lo largo y ancho de la diáspora, “los cuatro negros pelagatos” amanecieron aquel 24 de septiembre de 1913, fecha del inicio de la guerra supuestamente entre liberales placistas y alfaristas, determinados a hacer realidad un imperioso encargo ancestral: Tierra y Libertad.

Lejos de ser una rancia consigna política, la frase expresa(ba) una voluntad inquebrantable de “volver a ser”, la misma que todavía constituye una suerte de *sine qua non* para las comunidades afro a lo largo y ancho de la diáspora. Para los sectores de poder del Ecuador de 1913, sin embargo, otros intereses los motivaban. Según cuenta Montaña, “Ninguno de los escritores estuvo para testimoniar otra cosa que no fuera el destino social y político de los coroneles hacendados, peleando [. . .] por cuotas de privilegios a más de los que ya tenían y disfrutaban” (*Currulao*: 81). Para contrarrestar tanto la sordera como la ceguera prevalecientes de la época, Montaña ha entrado en aquella biblioteca de lxs mayores en busca de otros testimonios. De ahí (re)suena la voz de Hilario Carabalí que “murió casi centenario” y que “contó que su padre fue ayudante de la comandancia de Federico Lastra” y “a una interrogante el antiguo montonero respondió sin tanto misterio o elocuencia apologista: ‘ellos luchaban por tierra y libertad, eso me dijo mi padre’” (*Currulao*: 82). Montaña sigue relatando su experiencia de archivista al puntualizar: “El cachimbeo comenzado en septiembre/13 fue un materialismo histórico neto: tierra y libertad. Ambas darían inicio al estar-bien-colectivo de las comunidades. Las coincidencias estaban repartidas; algo parecido refería un sobrino nieto del comandante” (*Currulao*: 82).

Las distancias que separan los testimonios referidos arriba conducen a ciertas profundidades de sentido que rara vez se encuentran en los registros oficiales de la historia de la guerra de Esmeraldas. Por eso Montaña inicia “Cuatro negros pelagatos (Breves

capítulos de la Revolución de Esmeraldas)” con una especie de invocación que desentierra contenidos espirituales, los mismos que ponen de relieve el lugar central y reverente que esa revolución ocupa dentro de la memoria colectiva afro. Al titular el primer capítulo de su crónica histórica “Entre Nuestra Señora de las Mercedes y Obatalá”, Montaña sitúa los años de 1913-1916 en un contexto mayor, comenzando con el 24 de septiembre que “no fue fecha del azar de la historia, de coroneles descontentos o liberales irritados por la desocupación” (*Currulao*: 55). De acuerdo con la memoria colectiva afro, pues, en esa fecha se removían las bases institucionales terrestres impuestas desde el siglo XVI junto a las espirituales que el pueblo afro mismo había hecho realidad suya. Es decir, en ese día de septiembre de 1913, hasta Nuestra Señora de las Mercedes y Obatalá rompieron sus nexos sincréticos de coexistencia popular, marcando lo que se esperaba que fuera la culminación de una permanente resistencia cimarrona por la liberación definitiva.¹⁰

Aquel mismo 24, pero ya del año 1860, después de la Batalla de Guayaquil, fue cuando García Moreno reconoció a la santa católica como protectora y, luego en 1861 en la Constitución declaró que “La Religión de la República es la Católica, Apostólica, Romana, con exclusión de cualquier otra. Los poderes políticos están obligados a protegerla y hacerla respetar” (*Currulao*: 53-54). Como consecuencia inmediata de aquel acto político, Montaña escribe:

Se quebró la fraternidad panteónica entre Obatalá y Nuestra Señora de las Mercedes. La primera se fue a las casas del fondo de las haciendas y la segunda tenía latidos aristocráticos en las catedrales de oro y piedra. Sin embargo, los tambores no sabían de esos conflictos raciales y sociales. (*Currulao*: 53-54)

¹⁰ Montaña explica que “la Virgen de las Mercedes es Obatalá, pero también al revés. Un ancho sincretismo, por el orisha es dueño de los pensamientos y los sueños; por la santa católica es la solidaridad y el amor. En esos sentimientos se unen sus caminos éticos” (*Currulao*: 53).

Hemos de entender que estos mismos tambores que siempre han marcado el pulso de los pueblos afro nunca callaron su tam-tam colectivo de resistencia, (re)existencia y “volver a ser”. Sin embargo, los poderes de siempre, con sus políticas de subyugación ejemplificados por García Moreno, no lograron doblar a lxs afrodescendientes precisamente porque aquellos no comprendieron nunca la omnipresencia de Obatalá y demás orishas del panteón afrolatinoamericano. Tampoco comprendieron que, para lxs afrodescendientes, a pesar de los pronunciamientos políticos, no se quebrantaría del todo el ya mencionado sincretismo entre la Virgen de las Mercedes y Obatalá. Por eso Montaña comenta:

No tienen ni tendrán crepúsculos las divinidades afincadas en procesos y leyes de la Madre Naturaleza; sus personalizaciones se acomodan al tuntuneo rítmico del corazón popular porque sus puertas carecen de hermetismos y dogmatismos [. . .]. (*Currulao*: 53)

En efecto, las resonancias de ese tuntuneo se hacían escuchar con toda claridad en la mañana del 24 de septiembre de 1913: “el total de justicia reparadora” (*Currulao*: 55).

Aunque habrá aquellxs que quisieran refutar ciertos detalles destacados por Montaña, vuelvo a repetir que las fuentes utilizadas por él pertenecen tanto a las más reconocidas bibliotecas institucionales como a las bibliotecas otras de los y las mayores de los pueblos afro. Su propósito está claro: rescatar en las crónicas contadas las voces mismas de lxs afrodescendientes, protagonistas silenciadx e invisibilizadx de la historia, la misma que les fue apropiada por intereses colonialmente contrarios. De ahí el imperativo del mandato ancestral de “volver a ser donde no habíamos sido”.

Así que *Currulao de amores cimarrones* y, más concretamente, “Cuatro negros pelagatos” constituye un acto de insurgencia ante los dueños de la palabra y su ocupación de espacios como las narrativas históricas y otros lugares de representación. Con

resonancias de Marcus Garvey, Montaña se adhiere a la idea de que la historia de un movimiento, de una nación o de una raza señala el camino hacia el destino de ese movimiento, de esa nación, de esa raza (Amy Jacques-Garvey: 1). De modo que es necesario tomar en cuenta que la escritura de la negritud que practica Montaña atraviesa ese mismo camino. Por lo tanto, más que una narración de eventos, fechas y nombres, “Cuatro negros pelagatos” nos convoca a todxs a repensar la historia como un acto de reparación epistémica o, si se prefiere, como una pedagogía de la (re)existencia.

Recordemos que Edward Said puntualizó en su *Culture and Imperialism* que una de las primeras prioridades de la cultura de resistencia ha sido “reclamar, renombrar y volver a ocupar la tierra” (226; traducción mía). Además, Said ha insistido que la (re)ocupación de la tierra posibilita construir y cultivar una identidad propia ya libre de las historias coloniales de negación (226; traducción mía). Así que historia y tierra se piensan como un todo cuyos significados siempre estarán en disputa mientras que no haya reconocimiento, justicia y desarrollo para las comunidades afro, entre otros grupos todavía deshumanizados.¹¹

Consciente de que los historiadores en general no son totalmente objetivos y que nadie puede liberarse de sus preferencias, ni tampoco de las limitaciones, intereses y prejuicios que siempre afectan cualquiera de sus narrativas (Ghasemi: 1-2), Montaña como escritor e historiador no aspira a una falsa objetividad, ni tampoco pretende “(re)escribir la historia, sino escribirla como debería ser, con todas y todos sus actores”.¹²

¹¹ Montaña ha sido enfático al señalar que “sin territorio [. . .] no hay paz ni libertad” (*El Telégrafo* 2021: sin pág): <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/15/el-mayor-y-su-herida-iii>.

¹² Citado de una entrevista con Lindberg Valencia en el programa radial “Canoíta Afro de Esmeraldas” (27 mayo 2021).

Su propuesta de escritura está clara: “desaprender para volver a aprender”, según enseñaba el Maestro Juan García Salazar.¹³

Indudablemente, “escribir la historia como debería ser” implica pensarla e imaginarla desde estrategias de lectura que no sean idénticas a las más establecidas por la Academia (Henry Louis Gates, Jr. 1988: 29-30). No es que Montaña desconozca o rechace del todo lo establecido, ni mucho menos. Su proyecto de escritura más bien evoca lo que Zora Neale Hurston, la gran novelista de Estados Unidos, había identificado como originalidad. Según su propuesta, la originalidad ha de entenderse como una revisión ejemplar porque es “la modificación de ideas” que posibilita la (re)interpretación. Todo gran artista, hasta el mismo Shakespeare, insistía Hurston, (re)interpreta y, por eso, no es posible conocer una supuesta y definitiva primera fuente. Más bien, todas las expresiones de las artes modernas se caracterizan por préstamos, resonancias y revisiones, y en “ese arte nuevo” es donde se encuentra lo verdaderamente original (Henry Louis Gates, Jr.: 118).

En el caso concreto de Juan Montaña, su originalidad no se desprende de un proyecto colectivo de reparación. Por eso, él recurre a “esa modificación de ideas” para crear un “nuevo arte” que, en primera instancia, lo leo como un acto de “volver a ser” mientras procuro pensarlo siempre al compás de los tambores que acompañan a generaciones de voces que siguen reclamando que se las escuche de veras.

Son estas mismas voces que Montaña recupera del silencio al contemplar una foto en el *Diario El Tiempo* de aproximadamente 1914 y que fue identificada como “Grupo de macheteros presididos por los hermanos Federico y Ercilio Lastra” (*Currulao*: 59).

¹³ No estará de más recordar aquí a la novelista Brit Bennett que había escrito que los conquistadores, como todo colonizador, convirtieron sus ficciones en realidad y transformaron sus mitos en historia (*The Vanishing Half*: 133).

Como explica Montaña: “De ellos el de la fama fue Federico casi ningún historiador le dedica una línea de valor admisible y sí demasiadas páginas de descrédito” (*Currulao*: 59).

Se recordará que Federico Lastra formó parte del contingente esmeraldeño que contribuyó al triunfo del liberalismo durante la Revolución dirigida en 1895 por el General Eloy Alfaro. Sin embargo, las crónicas de la historia nacional no han sido muy favorables para con Lastra y sus compañeros. Por eso, Montaña responde a esa injusticia al reclamar:

Aquellos descendientes de los llamados “mandingas azabaches” o gente del “puro color y tipo etiópico”, sea por elogio o por las urgencias de alguna comparación elocuente, avanzaron cordillera arriba por Azuay, Chimborazo hasta entrar a Quito. Varios lustros después, Federico Lastra y los demás apenas tenían amistad de los coroneles liberales, muy escasos renglones en las abundantes y elogiosas crónicas al grupo de próceres hacendados. (*Currulao*: 59)

Más que celebrar la fama bien ganada, pues, la prensa condenó a Lastra a una suerte de infamia: “Las perniciosas crónicas periodísticas leídas con temblorosa voz alta y las informaciones sobre pequeñas y grandes derrotas agrandaron el mito colectivo en un solo nombre: Federico Lastra. La mala fama se impondría a sus méritos” (*Currulao*: 79).

Volviendo al imperativo de (re)ocupar la historia con narrativas propias, Montaña emplea la escritura como un arma de resistencia contra la desmemoria que, demasiadas veces, ha sido naturalizada por lxs mismxs afrodescendientes. De manera que la recuperación de Federico Lastra como héroe, tanto en el plano histórico como mítico, ejemplifica todo un proceso pedagógico que evoca en parte las enseñanzas de Marcus Garvey que apuntaban a la (re)organización del mundo en base a los saberes, habilidades

y genio de lxs afrodescendientes. Para Garvey, no hubo otra alternativa de acción debido a la eterna falta de respeto y reconocimiento inherente a un mundo sistémicamente racista (Amy Jacques-Garvey: 58).¹⁴

No creo exagerar al sugerir, entonces, que la recuperación de Federico Lastra constituye una temprana manifestación de *Black Lives Matter*. En el fondo, el proyecto de reconstrucción de un héroe afro encuentra su sentido en la necesidad de afirmar una identidad que, según Stuart Hall, está arraigada en “aquellas personas e historias que aún permanecen sin ser escritas” (429). Por su parte, Manuel Zapata Olivella también ha puesto de relieve la absoluta necesidad de “volver a la palabra viva, recrear el lenguaje, el pensamiento y la rebeldía para rescatar valores perdidos y espirituales” (Carmen Cariño *et al.*: 529).

De modo que, Montañó entiende muy bien lo que está de por medio cuando resalta el protagonismo de Lastra y sus compañeros de armas. Saber quiénes eran de verdad le obligaba a defender su memoria, la misma que él asume como una memoria colectiva que no deja de reclamar la plena humanización de todxs lxs afrodescendientes, sean de donde sean. Una vez más emerge la urgencia de apropiarse de aquellas representaciones que definen el mundo en que vivimos:

A las diez de la mañana del lunes 15 de diciembre de 1913 Federico

Lastra montado en un simbólico caballo blanco, entró en la ciudad de Esmeraldas. Las leyendas terribles se inventaron en cantidad proporcional al miedo y el desprecio a la negritud alzada en armas. Miedo al desquite por concertaje bestial, miedo a ser gobernados ya no por *cuatro negros pelagatos*, sino por unos antropófagos. (*Currulao*: 61)

¹⁴ Aunque Montañó no propone volver a África en el sentido del movimiento panafricanista de Garvey, las resonancias de este permea su pensamiento y obra. Seguiré elaborando este tema más adelante. Entretanto, agradezco al investigador Edizon León por haberme señalado este importante aspecto en la obra de Montañó.

Montaño aclara:

Los cuatro negros pelagatos de Federico Lastra no saquearon ninguna casa, ni siquiera aquellas que quedaron a medio cerrar o abiertas por las prisas del escape. En los primeros días de marzo de 1914, se retiraron estratégicamente. Tampoco nadie fue comido ni mutilado para aprovechar alguna porción de carne. La noticia no fue publicada por *El Comercio*. ¿A quién interesaba? (*Currulao*: 63)

“El silencio es cualquier cosa menos la ausencia de significado” (Ojeda: 246)

Debe ser evidente que, en vez de narrarnos una historia, la verdadera intención de Montaño ha sido la de ser una historia.¹⁵ En efecto, la historia de Federico Lastra y la guerra antiesclavista esmeraldeña son historia, una historia que poco importa en Ecuador, por lo menos en lo que se refiere a la poca atención que ha recibido en las crónicas oficiales del país. Sin embargo, lo paradójico es que esa misma historia es simultáneamente nacional y transnacional. Por eso, Montaño la sitúa en un contexto panafricanista al recordar las coincidencias entre dicha guerra de 1913-16 y la emergencia internacional del jamaíquino Marcus Garvey, fundador de la *Universal Negro Improvement Association and African Communities League* en julio de 1914. También es de notar que el Comandante Federico Lastra entró a Esmeraldas en diciembre del 1913 “con cincuenta montoneros, entre ellos algunos jamaíquinos (no se sabe si algún descendiente de haitianos)”, y con el claro propósito de romper definitivamente “el yugo de la esclavitud” (*Currulao*: 100).

¹⁵ He adaptado esa idea de una frase escrita por Mónica Ojeda en su novela *La desfiguración Silva* (248)

Al recordar el mensaje del movimiento de Garvey de “Un Dios, Un Propósito y Un Destino”, Montaña deja con sus lectores varias preguntas al mismo tiempo que nos sugiere varias explicaciones:

¿Quién trajo el *pre-garveyismo* panafricanista a Esmeraldas? ¿Llegó con los jamaquinos o fue traído por alguna migración posterior?¹⁶ ¿Qué tanta profundidad alcanzó la raíz del pensamiento panafricanista sembrado en estos territorios? [. . .] Los marineros debieron comentar sobre negros agitadores en Estados Unidos de América, Costa Rica o Cuba. De alguien llamado Marcus Garvey, por ejemplo. De una agrupación política enfocada en la verdadera independencia de los “de color” de Cuba y exterminados sus miembros, en 1912. Las comunidades negras tenían oídos y escuchaban más de aquello que querían escuchar y querían saber más de aquello que hasta entonces sabían. Algunos *yumeicas* tenían este amén en la boca: *juprising!* (*Currulao*: 84)

La propuesta panafricanista-esmeraldeña de Montaña revela mucho más que una intuición sin fundamentos confiables. Al tomar en cuenta que el movimiento de Garvey abordaba toda la diáspora y que él asumió todas las luchas emancipatorias como una sola, es lógico que Montaña haya concluido que “Marcus Garvey debió conocer de la guerra civil en Esmeraldas, no tanto por correos de brujas o brujos, más bien por diferentes mensajes y mensajeros” como, por ejemplo, “periódicos, habladurías de marineros, jamaquinos retornados por la guerra, emigrantes de otras nacionalidades [. . .] y el bombardeo a la ciudad de Esmeraldas contrariando la opinión de las representaciones comerciales extranjeras” (*Currulao*: 86).

¹⁶ Un importante contingente de jamaquinos llegó al Ecuador durante la época alfarista de fines del siglo XIX y principios del XX para trabajar en la construcción del ferrocarril destinado a unir la costa con la sierra. Muchos de aquellos inmigrantes de Jamaica se quedaron en el país.

Además de estas razones, Montaña también ha argumentado que Garvey debería haber conocido la situación de lxs afrodescendientes en el Ecuador porque “manifestó su interés en viajar a Ecuador” (*Currulao*: 86). Especulaciones aparte, la verdad es que Garvey sí llegó al país alrededor de 1912. Amy Jacques-Garvey ha escrito en *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey* (1982) que Garvey viajó a Costa Rica en 1910 para trabajar en una plantación bananera, y durante los próximos dos años trabajó o visitó siete países de Centroamérica y Sudamérica, incluyendo al Ecuador (1982: vii).

No confundamos estas experiencias de Garvey con una suerte de turismo o de un viaje aventurero. De hecho, al ser testigo de la explotación sufrida por lxs obrerxs negrxs, muchxs de ellxs de Jamaica originalmente, él se horrorizó. Garvey no pudo quedarse indiferente y se dedicó a mejorar las condiciones laborales estableciendo organizaciones a favor de lxs obrerxs y presentando conferencias y artículos de prensa (Amy Jacques-Garvey: vii).

Así que frente a una excesiva indiferencia acerca del lugar que la Revolución de Esmeraldas ha de ocupar dentro de la historia nacional, toda la escritura de (re)existencia de Montaña confirma la idea de que “el silencio es cualquier cosa menos la ausencia de significado” (Ojeda: 246). De hecho, *Currulao de amores cimarrones* consta como un entretejido de cuentos, historias, experiencias y saberes que potencializa una pluralidad de significados, muchos de los cuales todavía esperan a sus narradores. Sin duda, Juan Montaña es uno de ellxs.

En este sentido, y como punto de comparación, no estará de más recordar aquí a Alan Moore que enseñó que todas las artes son como magia, “la ciencia de manipular símbolos, palabras o imágenes para realizar cambios de conciencia. Echar un hechizo es simplemente hechizar, manipular las palabras para concientizar a la gente y, por eso, creo

que lxs artistas o escritores son lxs que más se parecen a los chamanes en el mundo contemporáneo” (traducción mía).¹⁷

Claro, en el caso de Montaña, su arte no es mágico, sino ancestral; y lo que Moore entiende como manipulación de palabras, Montaña la vive como recuperación de palabras silenciadas que paradójicamente nunca dejaron de resonar entre lxs afrodescendientes atentxs a las voces de los y las mayores. Comprender esta diferencia de propuestas es fundamental para leer a Montaña y sentipensar plenamente su escritura de “volver a ser donde no habíamos sido”.

Federico Lastra sin fronteras

Así Montaña nos invita a escuchar la voz de Federico Lastra que retumba con fuerza cada 24 de septiembre de 1913, junto con todas las demás voces cimarronas de antes y de después:

[. . .] era el 24 de septiembre [. . .], prealba esperada hacía un siglo (o más) por sucesivos cimarronismos. O quizás no contaban en siglos ni años, porque las cuentas de los troncos familiares son en generaciones y en muertos que jamás alcanzarían descanso infinito mientras los días, de claro en claro, sean obligatorios por voces ajenas, razones impropias y opresivas sin fin. (*Currulao*: 52)

Nombrar a Federico Lastra, entonces, como a otrxs ancestrxs, es invocar la memoria colectiva afro cuyo permanente tam-tam a través de las generaciones y fronteras asegura la (re)existencia. Lamentablemente, en cuanto a lo que significa aquel 24 de septiembre de 1913 para las comunidades no afro, poco ha cambiado desde ese entonces:

La escribanía liberal ocupada en sus disquisiciones panegíricas (el sagrado relato de sus afectos y desafectos) no entendía o nunca quiso

¹⁷ La cita viene de un documental que apareció en YouTube, el 15 de diciembre de 2015; <https://www.youtube.com/watch?v=k1qACd0wHd0>.

entender a esa humanidad que repetía, con dejos de amargura, los
“vivas” a la libertad” (*Currulao*: 87)

En efecto, Juan Montaña escribe su *Currulao de amores cimarrones* para que escuchemos a esa humanidad compuesta de un incansable coro de voces. Con un mismo grito que es uno y muchos a la vez, Federico Lastra rompe todos los silencios habidos y por haber con su “Tierra y Libertad”. Al mismo tiempo y, a manera de acompañamiento, otras voces cimarronas (re)suenan como las de Bob Marley (“¡Uprising!”), Martin Luther King (“I have a dream!”), Sojourner Truth (“Ain’t I a Woman?”), Malcolm X (“A man who stands for nothing will fall for anything”), Angela Davis (“We have to talk about liberating minds as well as liberating society”), Marcus Garvey (“Un Dios! Un Propósito! Un Destino!”). Y por encima de todas, escuchamos al Abuelo Zenón: “Volver a ser donde no habíamos sido”.

Indudablemente, Juan Montaña escucha a este coro mientras canta su currulao de la Revolución antiesclavista de Esmeraldas, Ecuador (1913-16). Aunque poca gente fuera de las comunidades afro percibirá el tam-tam pluriversal de la historia cuando llegue el próximo 24 de septiembre, seguirá sonando. Así lo cuenta y canta Juan Montaña; así lo leo y escucho yo; así lo mandan lxs ancestrxs: “*Lift every voice and sing*”... “Tierra y Libertad”... *Black Lives Matter*.

Bibliografía

Arboleda, Santiago (2011). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: Suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Tesis doctoral. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Bennett, Brit (2020). *The Vanishing Half*. New York: Riverhead Books.

Cariño, Carmen, Aura Cumes, Ochy Curiel, María Teresa Garzón, Bienvenida Mendoza, Karina Ochoa y

Alejandra Londoño (2017). “Pensar, sentir y hacer pedagogías feministas descoloniales. Diálogos y puntadas”. En *Pedagogías descoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, tomo 2. Edit. Catherine Walsh. Quito: Editorial Abya Yala. 509-536.

Francis, Hilary, Inge Boudewijn, Antonia Carcelén-Estrada, Juana-Francis Bone, Katy Jenkins y Sofía Zaragocín (2021). “Decolonising Oral History: A Conversation”. *History (The Journal of the Historical Association)*. 265-281.

García Salazar, Juan y Walsh, Catherine (2017). *Pensar sembrando/sembrar pensando con el abuelo Zenón*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Gates, Jr., Henry Louis (1988). *The Signifying Monkey. A Theory of Afro-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press.

Ghasemi, Mehdi (2014). “Revisiting History in Hayden White’s Philosophy”. *SAGE Open* (July-September). 1-7.

Hall, Stuart (2013). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Comps. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich. Quito: Corporación Editorial Nacional.

Jacques-Garvey, Amy. Ed. (1982). *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey*. Vols. 1 and 2. New York: Atheneum.

Keaten, Jamey (2021). “Transformative Approach Needed to Address Racism’s Impact”. *Knoxville News Sentinel* (June 30). 8A.

Montaño Escobar, Juan (inédito). *Currulao de amores cimarrones*.

------(2021a). “El Mayor y su herida”. *El Telégrafo* (10 septiembre): <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/columnistas/15/el-mayor-y-su-herida-iii>.

------(2021b). “Breve afrobetización cimarrona para desaprender y reaprender (I)”. *Rebelión-Opiniones y Noticias Rebeldes Sobre El Mundo* (2 junio): <https://www.revolución.org>.

------(2002). “Esencias de guaguancó”. *Letras del Ecuador*, 184 (agosto). 6-13.

Moore, Alan (2015). “Art and Magic”:
<https://www.youtube.com/watch?v=k1qACd0wHd0>.

Ojeda Franco, Mónica (2017)[2014]. *La desfiguración Silva*. Guayaquil: Cadáver Exquisito Ediciones.

Pabón, Javier Eduardo (inédito). *A tres voces: poesía, tradición oral y pensamiento crítico de la diáspora*

en el Ecuador. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Rahier, Jean (2013). “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: Representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991. PDF. 73-109: <https://www.flacso.org.ec/docs/sfracrahier.pdf>.

Ricoeur, Paul (2004). *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press.

Said, Edward W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.

Sánchez, Jhon Antón (2002). “El liberalismo, la revolución liberal y los afroecuatorianos”. PDF. 11-27: <https://estudiosafricanos.cea.unc.edu.ar/files/02-Sanchez-N%C2%B09.pdf>

Villa, Wilmer (2013). “Memoria y pedagogización del mal-decir: una aproximación a los recorridos literarios que inventan mundos”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 34, 108. 79-107.

White, Hayden V. (1966). “The Burden of History.” *History and Theory*, vol. 5, n°. 2. <https://doi.org/10.2307/2504510>.