



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**SECTORES POPULARES AFROCARIBEÑOS
Y MESTIZAJE TRIÉTNICO EN
*CHANGÓ, EL GRAN PUTAS***

TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

ROXANA PONCE ARRIETA

DIRECTOR DE TESIS:

DR. GUILLERMO JOSÉ FERNÁNDEZ AMPIÉ



CIUDAD DE MÉXICO, JUNIO DE 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

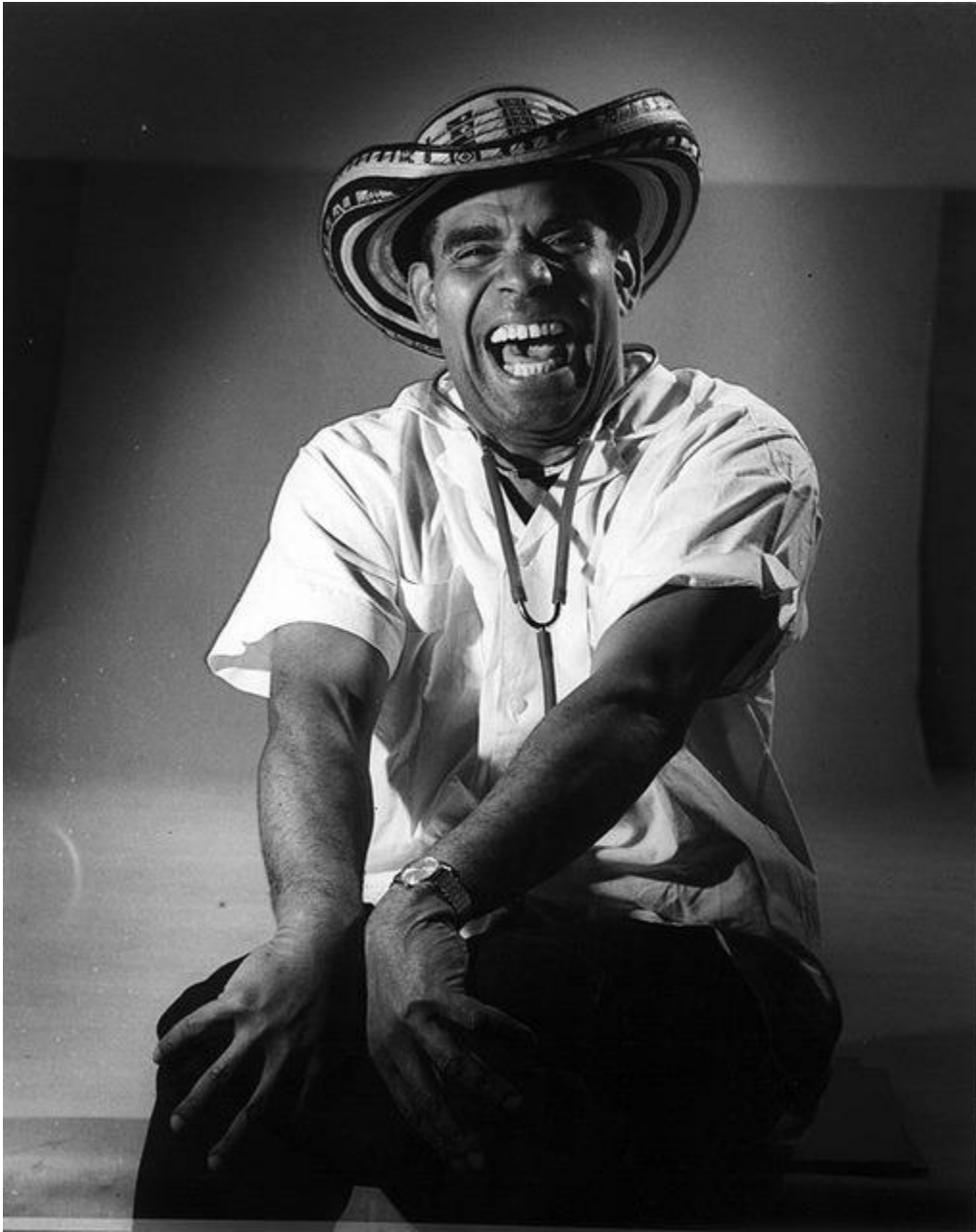


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



¿Híbrido o nuevo hombre? ¿Soy realmente un traidor a mi raza? ¿Un zambo escurridizo? ¿Un mulato entreguista? O sencillamente un mestizo americano que busca defender la identidad de sus sangres oprimidas.

MANUEL ZAPATA OLIVELLA,
¡Levántate mulato! ¡Por mi raza hablará mi espíritu!, 1987.

INDÍCE

DEDICATORIA / 4

AGRADECIMIENTOS / 5

INTRODUCCIÓN / 8

CAPÍTULO I. CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS / 17

1.1 Tendencias en los estudios literarios sobre la obra / 17

1.2 Enfoques y discusiones sobre la novela histórica latinoamericana de fines del siglo XX / 29

1.2.1 El estudio de las poéticas de las novelas históricas / 41

1.3 Los sectores populares en la independencia de Cartagena a través de la historiografía colombiana / 43

CAPÍTULO II. HACIA UNA HISTORIA INTELECTUAL DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA / 86

2.1 Vagabundeando en Nuestra América / 86

2.2 De vuelta a Colombia: entre la literatura y el folclor (1947-1964) / 97

2.3 Reconociendo la nación: *Letras Nacionales* (1965-1985) / 104

2.4 Políticas afrodescendientes y africanidad en *Changó, el gran putas* / 111

CAPÍTULO III. LA POÉTICA MÍTICA-HISTÓRICA DE *CHANGÓ, EL GRAN PUTAS* / 127

3.1 Suficiencias íntimas religiosas y resistencias afrodescendientes / 133

3.2 La narración ancestral: una propuesta desde el Muntu / 193

3.3 Una interpretación histórica: afrodescendientes e independencia de Cartagena / 253

3.4 Una interpretación cultural: mestizaje triétnico y diferencias etnoculturales / 272

CONCLUSIONES / 293

BIBLIOGRAFÍA / 306

DEDICATORIA

A mis abuel@s, Tomasa, Isidro, Serafín y Genito, las sombras de mis mayores, por darme su fuerza vital para poder existir.

A mis padres, Rodolfo Alonso Ponce Hernández y Minerva Arrieta Méndez, quienes fueron mi mayor sostén en los momentos más difíciles de la investigación. Gracias infinitas por todos sus esfuerzos para que yo pudiera concluir este ciclo, pero sobre todo por su amor, su paciencia y su comprensión. Ustedes son lo más importante que tengo.

A mis herman@s, Rodolfo, Ramiro, Linda y Dianita, quienes siempre creyeron en mí. Muchas gracias por sus abrazos, sus palabras y todas sus muestras de cariño. Quiero que este modesto logro sea una motivación para que terminen sus estudios y todo lo que se propongan.

A mis sobrinas, Andrea, Renata, Regina, Miranda, Karen y Heidi, quienes son mi mayor motor para ser una mejor persona. Gracias por sus palabras, su ternura y sus sonrisas.

A mis primas, María Judith y Carito, quienes son un ejemplo para mí de perseverancia, pensamiento crítico y compromiso social.

Y, finalmente, a Manuel Zapata Olivella, el abridor de caminos, por llevarme por los senderos de sus ancestros y por enseñarme que las herencias son irrenunciables.

AGRADECIMIENTOS

Quiero hacer mención a las personas e instituciones que contribuyeron de múltiples formas en la realización de mi investigación. En primer lugar a mi *alma mater*, la Universidad Nacional Autónoma de México, por brindarme una educación gratuita, crítica y comprometida con las realidades del país y de los países latinoamericanos, así como a l@s estudiantes de la huelga de 1999-2000 quienes lograron mantener la gratuidad de nuestra casa de estudios para las futuras generaciones. Agradezco al PAPIIT IN-402610 “*Estudios afroamericanos. Aportes africanos a las culturas de Nuestra América*”, por la beca otorgada para realizar esta investigación.

En este proyecto siempre conté con el apoyo incondicional de mi maestro y director de tesis, el Dr. Guillermo José Fernández Ampié, a quien le tengo una gratitud infinita por haberme acompañado de distintas formas en este viaje tan complejo. Agradezco que haya creído en este proyecto desde sus inicios sin conocerme, pero sobre todo por su cariño y su amistad que tanto aprecio.

También tengo un especial agradecimiento a mi maestro y amigo, el Dr. Jesús María Serna Moreno, “El tal Chucho”, a quien le vivo agradecida por todas las enseñanzas compartidas en las aulas, en las prácticas de campo, en los seminarios, en las poesías y en los bailes. Muchas gracias por su fraternal amistad y por confiar siempre en mí.

Gracias, también, a mis lectores por sus valiosas sugerencias para mejorar este trabajo: Francisco Amezcua, Jezreel Salazar y Gabriela Iturralde. Igualmente agradezco a tod@s l@s maestr@s de la Facultad de Filosofía y Letras, en especial al Dr. Sergio Ugalde por sus memorables clases y el apoyo en los trámites de titulación y al Dr. Mario Roger Barbosa por sus inolvidables enseñanzas sobre la historia de Colombia.

La obtención de la bibliografía fue posible gracias a la ayuda de vari@s coleg@s, a quienes agradezco infinitamente su apoyo: a Natalia, Claudia, Luis Daniel, Dra. Cándida Ferreira, Fernando Cruz y María Camila. En especial, a Lina del Mar, quien tiene un lugar especial en esta tesis, por haberme conseguido la novela de *Changó, el gran putas* y por todo su apoyo en el viaje a Colombia ¡Gracias por todo! A Tlalli López, por su inmenso cariño y amistad y por compartir conmigo su pasión por Colombia, gracias por los ánimos y la bibliografía para terminar la tesis.

Uno de los momentos más significativos en la investigación fue el viaje a Colombia, donde pude participar en el Homenaje Internacional a Manuel Zapata Olivella, cuyo intercambio académico amplió y enriqueció mi perspectiva sobre la trayectoria intelectual del escritor. En este viaje tuve la fortuna de contar con el apoyo de mucha gente, a ellos va con mucho amor y cariño mi más profundo agradecimiento: a Irene Sánchez por toda su generosidad y su amistad, así como a la Sra. Vilma y a Juliana por todas sus atenciones. Gracias infinitas a mis amig@s de Cali, en especial a Jhon Henry Arboleda, quien fue pieza fundamental por haberme facilitado todos los contactos y por darme la oportunidad de conocer a su familia. A la querida Belinda por abrirme las puertas de su casa y brindarme su amistad, a Mariam por su inmenso cariño y a la Sra. María Leoncia por esos cafés y panes de bonos que siempre recuerdo. A mi amiga Isabel por haber hecho más divertida mi estancia en Cali y por compartirme a su bella familia, a la Sra. Fanny y al Sr. Guillermo por su cariño y sus atenciones. A l@s amig@s de Popayán, en especial a Keyla y la familia Flórez Hinstroza, por preocuparse por mí y por recibirme con mucho cariño en su casa. Asimismo, quiero agradecer a mis amigos: Sergio, Juan Pablo y Pedro Luis, por compartir sus conocimientos sobre la obra del “ekobio mayor”. A mi parcerero Cristhian Heyler, gracias por las caminatas y charlas hacia “La barra”. También, agradezco al Dr. Jaime Arocha y el Dr. Darío Henao Restrepo por las entrevistas sobre la obra de Zapata Olivella.

Finalmente, quiero agradecer a mis amigas: a Lizbeth por estar siempre en los momentos más difíciles y más bonitos de la tesis, también por escuchar mis delirios y frustraciones; a mi querida Dalia por su amistad y por estar de muchos maneras en la etapa final de este proceso; a la incondicional Zwany por darme siempre ánimos para todo y a la increíble Lilian por acompañarme en el final de este viaje. También, agradezco a mis amigos: a Víctor por aparecer en mi vida y por creer siempre en mí; a Matías por brindarme su apoyo siempre que lo necesitaba y por su inmenso cariño; a Miguel Ángel por la fortuna de conocerte e impulsarme a cerrar este ciclo. Mi agradecimiento especial a mis compañer@s y coleg@s de la Facultad, del Colectivo Mackandal, los Estudios Afroamericanos y la UNISUR, en especial a: Viviana, Liu, Julieta, Rosalba, Gabriela, Noemí, Saúl, Juan Pablo, Hugo, Mónica, Mitl, Rodrigo Moreno, Guadalupe, Koko, Jonás, Gerardo, Karime, Juan y a tod@s mis estudiantes de “Cuaji” y “el Rincón”.



Para el 11 de Noviembre el recinto amurallado engalanaba con luces sus balcones y monumentos públicos. Pero el fervor era más vivo en los barrios populares. En el Getsemaní, donde vivía mi familia, la alegría se evidencia desde los primeros días de octubre. Sus vecinos negros y mulatos tenían fundadas razones para celebrar las fiestas patrióticas. Antiguo reducto de esclavos, fue aquí donde irrumpió el grito de independencia.

En aquella mañana, según lo acordado por los líderes de la revuelta, el mulato Pedro Romero, jefe de las maestranzas, convocó a los habitantes del barrio al son de su tambor...

Un siglo después, otras manos fuertes y callosas baten los mismos tambores, ya olvidados de sus dioses africanos. Pero en ello hay algo más que simples evocaciones: la persistencia del propio pueblo negro.

MANUEL ZAPATA OLIVELLA,
¡Levántate mulato! ¡Por mi raza hablará mi espíritu!, 1987.

INTRODUCCIÓN

El médico, escritor, periodista, vagabundo, antropólogo, dramaturgo, diplomático, gestor cultural y activista político, Manuel Zapata Olivella (Lorica 1920-Bogotá 2004), es considerado uno de los intelectuales más representativos y destacados del pensamiento afrodiaspórico, que se expresó en el ámbito de la literatura, la política y las ciencias sociales en Colombia, a lo largo del siglo XX. José Carlos Caicedo Ortiz define a esta tradición de la siguiente manera:

...el pensamiento diaspórico es la manera de nombrar la tradición intelectual de negros y afroamericanos, quienes se apropiaron la escritura alfabética como un medio para narrar sus biografías autoafirmadas en la condición étnica y racial de la afrodescendencia, y para contar la historia del destierro africano del cual se sienten parte a pesar del peso de los siglos, definición que abarca a intelectuales inmersos en el ámbito de la literatura, la política y las ciencias sociales.¹

Por el tipo de reivindicaciones de cada uno de estos ámbitos de producción escrita, Caicedo Ortiz sugiere tres tendencias: la de los humanistas, los parlamentarios y los científicos sociales.²

Este conjunto de pensadores diaspóricos conformó una generación que nació a principios del siglo XX, la cual continuó la batalla en el campo epistémico y político contra el olvido, la discriminación racial y la marginación de las poblaciones afrodescendientes, que inició la generación intelectual negra de la segunda mitad del siglo XIX, cuyos personajes más conocidos son el poeta momposino Candelario Obeso³, el chocono Manuel

¹ Una de mis críticas a este concepto es que los dos elementos que definen al pensamiento diaspórico pueden llegar a omitir otras identificaciones sociales de estos intelectuales, como las mediaciones de género, clase, política, entre otras más, que también influyeron en su posicionamiento político e intelectual. Con ello, quiero aclarar que la vida y obra de Zapata Olivella puede considerarse no sólo como parte del pensamiento diaspórico sino también puede ser analizado desde otras categorías clasificatorias de análisis, por sus contribuciones teóricas al tema del mestizaje triétnico y la afrocolombianidad. Ver José Antonio Caicedo Ortiz. *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán, Colombia, SentiPensar Editores, 2013, p. 36.

² Para cada tendencia se sugiere el capítulo 4 “La intelectualidad política de la diáspora. Los parlamentarios negros en Colombia”, el capítulo 5 “El humanismo diaspórico: poetas y escritores del río y la mar”, y el capítulo 6 “La intelectualidad académica. Etnología y ‘sociología diaspórica’”, del libro de Caicedo Ortiz.

³ Candelario Obeso (Mompox 1849-Bogotá 1884) fue poeta, traductor, educador, político y cónsul. En 1877 publicó su obra más representativa *Cantos populares de mi tierra*, en la que recreó el lenguaje de los bogas del río Magdalena y valoró su mundo material y espiritual. Sobre esta obra Javier Ortiz Cassiani comenta: “se

Saturio Valencia⁴ y Luis Antonio Robles⁵. Los intelectuales afrodiáspóricos recuperaron el legado político, artístico e intelectual de estas tres figuras, a quienes convirtieron en símbolos de la lucha contra el racismo, ya sea por haber desafiado las estructuras raciales de sus regiones, como fue el caso de Saturio Valencia, o por la inclusión y revalorización de las culturas populares en sus obras, como sucedió con Candelario Obeso.

Asimismo, la tradición intelectual afrodiáspórica, de la que formó parte Zapata Olivella, precedió al movimiento social afrocolombiano de la década de los ochentas y noventas, cuya mayor conquista fue la Ley 70 de 1993, con la que se reconoció por primera vez los derechos étnico-territoriales de las comunidades negras en Colombia.

Pese a las trayectorias específicas de cada uno de estos intelectuales diáspóricos en su toma de conciencia identitaria y en las formas de reivindicar la historia de la diáspora en los distintos ámbitos de producción escrita, tienen un elemento en común: establecieron relaciones con otros intelectuales africanos y afrodescendientes de América. Por lo anterior, considero que la saga titulada *Changó, el gran putas* del escritor afrocolombiano Manuel Zapata Olivella⁶, es una de las obras más emblemáticas de este pensamiento diáspórico afrocolombiano, y es resultado de su activismo político e intelectual en el campo político

ubica en la transición del proyecto liberal radical y el proyecto regeneracionista. En el poemario está la influencia de la literatura de mediados de siglo, cuyo mayor dinamizador era la tertulia *El mosaico* con sus cuadros de costumbres, en donde el boga y la marginalidad aparecían retratadas. Pero también retoma elementos del proyecto regenerador con su carga de dramáticos y filólogos interesados en el lenguaje y en darle sentido, y explicaciones teóricas a las formas del habla.” Ver en Candelario Obeso. *Cantos populares de mi tierra*. Prólogo y edición por Javier Ortiz Cassiani, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Secretaría de Educación del Distrito, 2009, p. 8.

⁴ Manuel Saturio Valencia (Quibdó 1867-1907) fue un intelectual y abogado chocono, cuyo legado ha sido recuperado por algunos intelectuales y artistas afrocolombianos del s. XX y XXI, quienes lo han reivindicado como símbolo de lucha en contra del racismo de las élites “blancas-mestizas” en varias novelas, entre las que destacan: *La palizada* de M. Ángel Caicedo (1952), *Memorias del odio* de Rogerio Velásquez (1953), *Mi cristo negro* de María Cristina Martínez de Varela (1983) y *El fusilamiento del diablo* de Manuel Zapata Olivella (1986). Este personaje también ha sido abordado desde el ensayo, como en el libro de Peter Wade titulado *Héroes y políticos: Quibdó desde 1900* (1997), o en *El drama del fusilamiento de Manuel Saturio Valencia* (2007) de Rafael Perea Chalá.

⁵ Luis Antonio Robles (Guajira 1849-Bogotá 1899) fue un importante abogado, político liberal, diputado y presidente del Estado Soberano del Magdalena, Secretario del Tesoro del gabinete de Aquileo Parra, director general del liberalismo en 1896 y cofundador de la Universidad Republicana, hoy Universidad Libre.

⁶ Manuel Zapata Olivella. *Changó, el gran putas*. Bogotá, Oveja Negra, 1983.

afrodescendiente. De allí que pretendo abordarla desde una doble perspectiva: a partir del estudio de su campo de producción y desde el análisis de su poética mítica-histórica; con esta aproximación busco ofrecer una nueva interpretación sobre ella que articule lo literario con lo antropológico, lo histórico y lo político, y aportar nuevos elementos para profundizar en su estudio.

En esta investigación analizaré la poética mítica-histórica de *Changó, el gran putas* a partir de dos temas: el papel de los sectores populares afrocartageneros en la independencia de Cartagena y la definición del mestizaje triétnico y el lugar que tienen las diferencias étnicas-culturales, los cuales se derivan de la estructura argumentativa de los dos capítulos “Simón Bolívar: Memorias del olvido” y “José Prudencio Padilla: Guerras ajenas que parecen nuestras”, de la cuarta novela de la saga titulada *Las sangres encontradas*. Me interesa examinar la organización de los discursos, lenguajes y saberes en la obra, la concepción del escritor sobre éstos y los sujetos que los portan, el diálogo que establece a partir de ellos con la historiografía tradicional, los discursos hegemónicos sobre el mestizaje y los estudios afroamericanos “neocoloniales”, y definir la propuesta estética, ética, pedagógica y política, es decir anotar las razones y los cometidos por los que escribe esta saga.

Para el marco teórico-metodológico me basé en la propuesta de análisis de Begoña Pulido Herráez para el estudio de las poéticas de las novelas históricas de fines del siglo XX, que desarrolla en *Poéticas de la novela histórica contemporánea: El general en su laberinto, La Campaña y El mundo alucinante*, donde ofrece, siguiendo a Françoise Perus que a se basa en los planteamientos teóricos de Mijail M. Bajtin, una definición de poética:

Organización específica de lenguajes y saberes diversos y conjuntamente, como propuesta, desde la enunciación, de una relación específica tanto con estos lenguajes y estos saberes como con los sujetos portadores de ellos, incluida la configuración –estable o no– de las relaciones entre el “yo” y el “otro”, o los “otros”. Con todo, cabe insistir también en el hecho de que esta propuesta de relación entre lenguajes, saberes y sujetos no carece de dimensiones espaciales y temporales.⁷

⁷ Begoña Pulido Herráez. *Poéticas de la novela histórica contemporánea: El general en su laberinto, La campaña y El mundo alucinante*. México, UNAM, CCyDEL, 2006, p. 20.

En oposición a los enfoques literarios que clasifican o encasillan a las obras literarias en listas de características genéricas, la importancia del estudio de la poética radica en que resalta y afirma la particularidad de los proyectos o propuestas estéticas de cada obra y estudia la relación de éstas con su tradición literaria y las críticas a otros discursos como la historiografía, la antropología, la filosofía o las ciencias sociales.

A continuación menciono algunas salvedades metodológicas que explican mi elección de analizar sólo dos temas de dos capítulos de una novela de la saga, a pesar de que sólo me enfoco en ellos mi intención no es fragmentar la obra en pequeños focos de análisis, sino sugerir una lectura en clave mítica-histórica que abarque su totalidad. La ruta metodológica que sugiero pretende servir como punto de partida para futuras investigaciones que profundicen en los demás temas históricos y culturales que se recrean en sus cinco novelas.

En primera, me di a la tarea de identificar los discursos, lenguajes y saberes que constituyen su arquitectura discursiva, después de reconocer que el discurso religioso e histórico son los dos grandes pilares de su poética, me pregunté cómo se articulaban y cómo se expresaban en sus aspectos formales y narrativos. Mi primer hipótesis general es que el discurso religioso se entrecruza con el histórico en algunos aspectos formales o técnicas narrativas, los cuales cumplen dos funciones dentro de la saga: 1) A partir de ellos se establece un diálogo crítico con la historiografía tradicional, los discursos hegemónicos del mestizaje y los estudios afroamericanos “neocoloniales”. 2) Por otra parte, elaboran una nueva representación literaria sobre un conjunto de acontecimientos y personajes históricos, y de algunos fenómenos culturales. De acuerdo con lo anterior, intentaré responder las siguientes interrogantes particulares sobre los dos temas a explorar: ¿Cuáles son las técnicas narrativas o aspectos formales con los que reformuló la historiografía tradicional y cuestionó los discursos dominantes del mestizaje y, a su vez, elaboró una nueva representación literaria sobre los sectores populares en la independencia de Cartagena y el mestizaje triétnico?

En segunda, me percaté de que, si bien los capítulos “Simón Bolívar: memorias del olvido” y “José Prudencio Padilla: guerras ajenas que parecen nuestras” siguen una línea temática con los otros dos capítulos de la novela titulada *Las sangres encontradas*, “El

Alejaidinho: donde quiera que tus manos sin dedos dejen la huella de tu espíritu” y “José María Morelos: el llamado de los ancestros Olmecas”, se distancian de éstos últimos por su estructura argumentativa,⁸ de la que se derivan un abanico de temas históricos en torno a la figura de Bolívar y Padilla, entre los cuales seleccioné los dos temas a estudiar.

Después de seleccionar los temas realicé un balance historiográfico sobre los sectores populares en la independencia de Cartagena y una arqueología del concepto del mestizaje en los discursos de los intelectuales criollos y colombianos del siglo XIX. Esta revisión bibliográfica tuvo dos propósitos centrales: 1) Identificar cuáles son las interpretaciones de la historiografía patria y cartagenera sobre los sectores populares en la independencia de esta ciudad caribeña que el escritor cuestionó en su novela. Con respecto al mestizaje, intento responder cuáles son las críticas del escritor a los discursos intelectuales criollos y colombianos sobre el mestizaje. 2) Señalar cuáles son los elementos interpretativos que constituyen su representación literaria sobre los sectores populares afrocartageneros y el mestizaje. Por lo tanto, este balance historiográfico me permitió reconstruir el diálogo que establece la propuesta estética del escritor, o su poética mítica-histórica, con otros discursos que no pertenecen a su tradición literaria, en especial con la historiografía patria y cartagenera, con los discursos elitistas criollos y colombianos sobre el mestizaje del siglo XIX y XX y con los estudios afroamericanos “neocoloniales”.

En lo que respecta a las razones y los propósitos estéticos, éticos, pedagógicos y políticos de su propuesta estética, es necesario complementar el análisis interno de la obra con el estudio de su campo de producción intelectual, política y artística. Mi segunda hipótesis general es que en la escritura de *Changó, el gran putas* no sólo influyeron una serie de referentes del terreno político africano y afrodescendiente nacional, continental y africano, sino que también se nutrió de las discusiones teóricas y políticas de los artistas, intelectuales y políticos congregados en una serie de encuentros, principalmente el Coloquio de la Negritud y América Latina de Dakar (Senegal, 1974) y en los Congresos de

⁸ El hilo argumentativo que une los cuatro capítulos que conforman la novela *Las sangres encontradas* es el tema de la participación afrodescendiente en las guerras de independencia, la abolición de la esclavitud, los conflictos entre criollos y mulatos y la cuestión del mestizaje triétnico, este último relacionado con el mismo título de esta parte, que alude a los conflictos y tensiones que trae consigo el mestizaje y la reivindicación de una identidad mestiza triétnica.

Culturas Negras de América (el primero realizado en Cali, 1977; el segundo en Panamá, 1980; y el tercero en São Paulo, 1983). Por lo tanto, esta saga condensa los debates de estos espacios organizativos que se dieron a nivel nacional, continental e internacional, y a su vez, sus propósitos estéticos, políticos y éticos responden a las resoluciones emitidas en ellos, como es el papel del arte y la cultura en los procesos de descolonización intelectual y su compromiso para revertir los rezagos del colonialismo y la esclavitud.

Para reconstruir este campo de producción desde un análisis multiescalar e histórico retomé la propuesta metodológica del sociólogo Agustín Lao Montes para el estudio de los movimientos sociales afrodescendientes, que consiste en estudiar:

...Sus bases históricas y en relación con las tendencias nacionales, regionales y globales... En resumen, la relación entre el pasado y el presente, junto con un análisis multiescalar (local, regional, nacional, global).⁹

Así pues, intentaré responder las siguientes cuestiones: 1) ¿Cuáles son los referentes políticos, ideológicos y artísticos que influyeron en el escritor para identificarse en su saga con un repertorio de luchas históricas de los afrodescendiente en América? 2) ¿Cuáles son las articulaciones políticas, artísticas e intelectuales que estableció el escritor con sus pares africanos y afrodescendientes, y las discusiones teóricas y políticas que nutrieron y se condensaron en la obra? 3) ¿Cómo se vinculan los propósitos estéticos, políticos y éticos de la obra con las resoluciones y propuestas teóricas de los Coloquios y Congresos africanos y afrodescendientes donde participó activamente el escritor? La pertinencia de estas interrogantes radica en que se ha estudiado muy poco sobre el campo de producción de la obra.

De acuerdo con las anteriores hipótesis e interrogantes, la tesis se estructura en tres capítulos. El primer capítulo titulado “Consideraciones teóricas y metodológicas” se divide en tres partes, en la primera advierto algunas tendencias temáticas en los estudios literarios sobre la saga, la primera se enfoca en estudiar los aspectos religiosos, filosóficos y culturales, la segunda en los referentes históricos e historiográficos y la tercera se interesa en analizar el entrecruzamiento de lo histórico y lo religioso. Este estado de la cuestión tiene como objetivo señalar los inconvenientes de las dos primeras tendencias que se

⁹ Agustín Lao-Montes. *Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina*. Universidad de Massachusetts at Amherst, Usa, 2009, p. 211. Artículo proporcionado por el autor.

dedican a estudiar sólo algunos temas sin preocuparse por abordar la obra desde una perspectiva integral, con lo que pretendo subrayar la importancia del enfoque teórico metodológico de Begoña Pulido Herráez para el estudio de la poética, que sugiere estudiar la arquitectura discursiva de una obra, su propuesta estética y el diálogo que establece con su tradición literaria y otros discursos.

A pesar de que mi estudio lo ubicó en la tercer tendencia, debo confesar que en los primeros años de la investigación me orienté en estudiar sólo los referentes historiográficos, sin embargo gracias a las sugerencias del Dr. Guillermo Fernández Ampié, del Dr. Darío Henao Restrepo y el intercambio académico realizado en el Homenaje Internacional a Manuel Zapata Olivella¹⁰, pude advertir las limitaciones de estudiar la obra desde sus referentes históricos e historiográficos, por lo que reformulé mi investigación para incluir el análisis del aspecto religioso de la obra y su entrecruzamiento con el histórico.

También resalto que existen pocas investigaciones sobre el campo de producción de la obra, la narración ancestral basada en la filosofía del Muntu¹¹ y sobre el lugar de las diferencias en la concepción zapatiana del mestizaje triétnico, enfatizaré que no existe ninguna investigación acerca de la representación literaria de los sectores populares afrocartageneros en la independencia de esta ciudad y el diálogo que establece su propuesta estética con la historiografía patriótica y cartagenera y con los discursos sobre el mestizaje de los intelectuales criollos y colombianos del siglo XIX y XX.

En la segunda parte ofrezco un panorama de las discusiones y propuestas teóricas para el estudio de la novela histórica de fines del siglo XX de América Latina, donde resalto los principales temas y tendencias de estudio. Este ejercicio me permitió conocer las distintas aproximaciones teóricas y ofrecer un marco para situar la propuesta de estudio sobre las poéticas que desarrolla Pulido Herráez, que describiré en un pequeño subcapítulo.

¹⁰ Homenaje realizado los días 19, 20 y 21 de noviembre del 2014, en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

¹¹ Se le llama bantú al complejo lingüístico-cultural conformado por 400 grupos étnicos, con una diversidad de lenguas y subgrupos lingüísticos, que se extienden por casi toda el África subsahariana, de Camerún hasta Somalia. Asimismo, bantú es el plural de muntu, una de las cuatro categorías filosóficas de las lenguas bantús, más adelante explicaré qué significan estas categorías.

En la tercera parte realizo un balance historiográfico sobre los sectores populares en la independencia de Cartagena a través de la historiografía patriótica y cartagenera a partir de las investigaciones y los ensayos históricos de Alfonso Múnera y Adelaida Sourdis, donde resalto que existe en estas dos historiografías una interpretación elitista sobre la participación de estos actores durante este período, enumero las características, las causas y las consecuencias de esta interpretación histórica.

En el segundo capítulo, titulado “Hacia una historia intelectual de Manuel Zapata Olivella”, ofrezco una aproximación a la historia intelectual del escritor. A partir de una perspectiva multiescalar e histórica reconstruyo su trayectoria como médico, escritor, periodista, vagabundo, gestor cultural, antropólogo, diplomático y activista político; enfatizo las relaciones y articulaciones que estableció con otros artistas, intelectuales y políticos africanos, afrodescendientes y latinoamericanos. Cabe señalar que esta reconstrucción histórica no pretende ser exhaustiva sino que busca ofrecer un panorama general de la trayectoria de este intelectual y artista afrocolombiano, debido a que en mi investigación me percaté de que para entender la escritura de *Changó, el gran putas* era necesario incluir una breve historia intelectual que permitiera situar su proceso creativo.

Este capítulo se divide en cuatro partes, la primera se enfoca en la infancia y juventud del escritor, su viaje por Centroamérica, México y Estados Unidos, y en sus primeras novelas y relatos de viajes; la segunda abarca sus investigaciones sobre las tradiciones dancísticas y musicales en el Caribe y Pacífico colombiano, que le sirvieron para crear sus grupos folclóricos con su hermana Delia Zapata Olivella, con los que emprendieron distintas giras nacionales e internacionales. Asimismo, hago mención de su producción literaria durante este periodo; la tercera parte se dedica a su revista *Letras Nacionales* y a su trabajo antropológico; finalmente, en la cuarta, reconstruyo el campo de producción intelectual, artístico y político de *Changó, el gran putas*.

El último capítulo titulado, “La poética mítica-histórica de *Changó, el gran putas*”, se trata del análisis de la poética de la saga y lo divido en cuatro partes. En la primera, analizo las razones y los propósitos de la propuesta estética del escritor desde una doble perspectiva: a partir de su campo de producción y a través de un análisis de la obra; la segunda se enfoca en describir la estructura argumentativa de los dos capítulos de *Las*

sangres encontradas y los temas históricos que se derivan de ella, también analizo la propuesta narrativa ancestral basada en la filosofía del Muntu; en la tercera parte examino cómo a partir de esta narración ancestral se cuestiona a la historiografía tradicional y se elabora una nueva representación e interpretación sobre las políticas e ideologías de los sectores populares afrocartageneros; finalmente, en la última parte, analizo el concepto del mestizaje triétnico y el lugar que tienen las diferencias en este discurso, donde realizo una arqueología del concepto en los discursos criollos y colombianos del siglo XIX y XX, que me permitió tener un marco de referencia sobre las críticas del escritor a estos discursos y los elementos que constituyen su definición.

CAPÍTULO I. CONSIDERACIONES TEÓRICAS Y METODOLÓGICAS

1.1 Tendencias en los estudios literarios sobre la obra

El presente subcapítulo tiene como objetivo central destacar la importancia del análisis de la poética mítica-histórica de la novela y el estudio de su campo de producción. En el argumento que esta doble perspectiva teórico-metodológica permite identificar tanto los discursos y lenguajes y estudiar cómo se articula su propuesta estética con su tradición literaria y se distancia críticamente frente a otros discursos, como el contexto sociocultural y político en el que se produjo la obra.

Para esto, inicio con una descripción de las tendencias en los estudios sobre *Changó, el gran putas*, donde destaco los temas y los aspectos literarios que se han analizado; hago hincapié en los aportes y los alcances de algunos estudios que fragmentan la obra en pequeños focos de análisis. A partir de una revisión crítica sobre los estudios literarios sobre la obra logré identificar tres tendencias temáticas que han contribuido, desde distintas perspectivas teóricas y metodológicas, a conocer su complejidad filosófica, histórica, religiosa, ética y literaria. Con esta clasificación provisional no pretendo encasillar este corpus de conocimiento, sino que busco ofrecer un panorama sobre los temas más concurridos por la crítica literaria con el propósito de establecer la pertinencia de mi propuesta teórico-metodológica y señalar los aportes de mi investigación.

La primera tendencia se enfoca en los aspectos religiosos y sagrados de la novela. A partir de distintos enfoques metodológicos y conceptuales se abordan los referentes religiosos; entre los que predominan los estudios de los elementos de origen yoruba sobre los otros de origen bantú, como la filosofía del Muntu, el vudú y el culto a los ancestros.

Entre los primeros, destaca el estudio de Elisabeth Marín Betia titulado “Mito y ritual en la novela *Changó, el gran putas*”¹², a partir de una aproximación metodológica basada en el afrocentrismo que definió como el respeto a la experiencia social y religiosa y el reconocimiento del poder emancipador de la religión yoruba, examina el papel del mito y

¹² Elisabeth Marín Betia, “Mito y ritual en la novela *Changó, el gran putas*”, en William Mina Aragón (compilador). *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2015, pp. 285-293.

los rituales en la instauración del tiempo mítico en la novela, con el que el escritor buscó desafiar el tiempo cronológico de los vivos y abrir otro plano de acción supra humana: el de los dioses y ancestros.

Para conceptualizar este tiempo mítico, Marín Betia retoma los conceptos de Jerome Branche, Mercia Eliade y Henri Hubert. Basada en ellos, ofrece un conjunto de ejemplos donde se puede observar las características de esta narración mítica, entre las que destacan la influencia de los orichas en las acciones de los vivos, acontecimientos que ocurren en distintos planos y que siguen la lógica del tiempo mítico. Además del estudio de las conexiones entre mito, rito y literatura, la autora aborda las funciones de la palabra sagrada de la novela que la llevan a considerarla como una novela-mito, donde el escritor tiene la función de recrear el mito y officiar los rituales para los lectores; quienes, por medio de la lectura, entran a un espacio de comunión y conocimiento con los principios éticos y religiosos que, por su sentido emancipatorio, pueden transformarlo.

Por tal razón, la autora sugiere leer la saga en clave mítico-poética y analizarla desde su “propio” código de representación, es decir desde su dimensión sagrada y no histórica. Sobre esto cuestiona: “¿Por qué entonces reducirla a una lectura coincidente con la historia, referencial, quizá biográfica, como suele suceder con la mayoría de las obras canónicas?”¹³

En esta misma línea se encuentra el artículo de Elizabeth Santafé Valcárcel titulado “El imaginario religioso yoruba en *Changó, el gran putas*”¹⁴, a partir de un enfoque filosófico explora el papel que tiene este imaginario religioso para estructurar su universo literario, como es la importancia que tienen los mitos cosmogónicos y teogónicos yorubas y la recuperación de sus dioses. Para ello, expone algunas consideraciones filosóficas y éticas de este sistema religioso, donde destaca que uno de los propósitos del escritor al recuperar esta filosofía fue desarrollar un planteamiento filosófico de la libertad frente a las pretensiones de algunos filósofos occidentales que niegan la existencia de una filosofía africana o afroamericana, debido a las ideas racistas y eurocéntricas que aún predominan en

¹³ Ibídem, p. 286.

¹⁴ Elizabeth Santafé Valcárcel titulado “El imaginario religioso yoruba en *Changó, el gran putas*, en William Mina Aragón, *óp. cit.*, pp. 275-283.

el campo académico. A diferencia de Betia, Santafé plantea a la religión yoruba como enriquecedora y no transformadora, en tanto que los lectores pueden acceder a través de la saga al conocimiento de los principios filosóficos y éticos yorubas; asimismo, examina el simbolismo de los orichas en la obra, desde Olodumare, Changó hasta Elegua, y resalta su representación en las cinco novelas que componen la saga.

Finalmente, esta investigadora plantea que la dimensión histórica de la obra sirve exclusivamente para afianzar la dimensión religiosa de la obra, sobre esto comenta: “Se vale de hechos históricos para afianzar sus convicciones filosóficas, ideológicas y sociales, con las cuales condena la exclusión a que ha sido convertido el pueblo africano desde la colonización europea.”¹⁵ Al enfocarse en el imaginario religioso yoruba dejó a un lado los referentes de origen bantú, del vudú y el culto a los ancestros.

Desde su experiencia como santero, Antonio Prada Fortul en su artículo “Changó: mito e imaginario religioso”¹⁶ resalta la presencia de expresiones religiosas, eventos teofánicos o posesiones, las Tablas de Ifá, los pataquís, las grafías religiosas, los cantos, las danzas y las ofrendas en la novela. Sobre la santería explica el significado filosófico y ético de estos elementos religiosos y plantea que esta religión tiene un carácter emancipador, reivindicativo y libertario, que se enriqueció con la apropiación de elementos culturales de la población indígena, asiática y española. A diferencia de las otras autoras, Prada Fortul reconoce la presencia de los elementos bantús y del vudú, y en especial considera al culto de los ancestros como el eje filosófico y cultural de la novela, sobre esta importancia cita algunos ejemplos donde los vivos y muertos conversan, y cómo estos últimos guían, aconsejan, reclaman y enjuician a los primeros; asimismo la influencia de este culto en la escritura de la saga se evidencia en el momento en que Zapata Olivella tuvo un encuentro con sus ancestros en la isla de Goré, en donde paso una noche en una ex factoría de esclavizados y sintió la presencia de sus ancestros, para Prada Fortul esta experiencia marcó el proceso de iniciación del escritor en los conocimientos de los códigos éticos, filosóficos y culturales de la santería, a través de los cuales asumió el principio existencialista de varias

¹⁵ *Ibidem*, p. 277.

¹⁶ Antonio Prada Fortul, “Changó: mito e imaginario religioso”, en William Mina Aragón, *óp. cit.*, pp. 267-274.

religiones africanas y afroamericanas: el enriquecimiento de los vivos con la tradición de sus ancestros.

Sobre los aspectos religiosos bantús se encuentra el artículo de Lázaro Valdelamar Sarabia titulado “La cuestión del mestizaje y la categoría epistémica-existencial del Muntu en *La rebelión de los genes* y *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”¹⁷, donde analiza desde un enfoque teórico decolonial tres conceptos que considera claves en el pensamiento de este escritor: el mestizaje, el afrocentrismo y el Muntu.

Según el autor, para el escritor el mestizaje fue una estrategia decolonial que emplearon los colonizados para desafiar y rechazar las pretensiones de pureza biológica de los colonizadores, proceso que concibió como un proceso atravesado por la violencia de la racialización, la esclavitud, la diáspora y las luchas por la construcción de un “pensamiento propio” bajo la modernidad capitalista. Sobre la filosofía del Muntu comenta que el escritor recuperó la filosofía del Muntu como una respuesta al eurocentrismo y para afirmar la humanidad y la validez de las filosofías y religiones de los afrodescendientes. La concepción del Muntu sobre los seres humanos, su relación con la familia, sus ancestros y la naturaleza fueron elementos de este pensamiento que permitieron a los africanos provenientes de las culturas bantús sobreponerse a las brutales condiciones de la trata y la esclavitud.

A diferencia de los críticos ya citados, Valdelamar Sarabia planteó que el Muntu, y no el mito de Changó, es el elemento estructurador de la diégesis de la novela, con la que el escritor se enraizó en una tradición filosófica y epistémica africana, y no europea, a la que pertenecieron un gran número de africanos que llegaron a América, y que subyace en algunas filosofías y prácticas culturales afrodescendientes en nuestro continente. Este afrocentrismo que subyace en la concepción literaria del escritor se manifestó en sus técnicas narrativas, por ejemplo en la polifonía narrativa de la obra, en la indiferenciación espacial y temporal, y en la función política de la memoria ancestral. Al respecto el autor comenta que:

¹⁷ Lázaro Valdelamar Sarabia, "La cuestión del mestizaje y la categoría epistémica- existencial del Muntu en *La rebelión de los genes* y *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella", en *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, Colombia, Ediciones Universidad Del Atlántico, v.5, fasc.9, 2009, pp. 218 – 229.

En efecto, es bastante posible sostener que, más que la mera asimilación de las técnicas de la fragmentación y del flujo de conciencia de la novela europea del siglo XX, precisamente la particularidad temporal del Muntú es la que actúa como categoría estética unificadora de la narración en *Changó el gran putas*. Pues la multiplicidad de voces, personajes, tiempos históricos y tiempos verbales que caracterizan “formalmente” esta novela tiene dos intenciones... Por un lado, escapar a la tajante división occidental total entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Esto es así en la novela porque, desde el complejo filosófica-existencial del Muntú, el mundo invisible (el de los ancestros) y el visible (el actual de los vivos) son uno y el mismo mundo...¹⁸

Por otra parte, la segunda tendencia se orienta a estudiar los referentes históricos e historiográficos desde distintos enfoques teóricos y metodológicos, entre los que destaca el estudio de Álvaro Pineda Botero en su artículo “La novela heroica en Colombia ante los quinientos años del descubrimiento”¹⁹, donde define a la saga como *novela heroica* y no como epopeya, debido a que, según el autor, éste último género no fue desarrollado en América Latina, sino que se desarrolla un nuevo género en la región, que define de la siguiente manera:

Busca dentro del universo sin dioses de la modernidad, una visión totalizante a partir de una nueva fabulación de los orígenes... Novela heroica sería pues aquella que siguiendo los paradigmas de la épica, pretende cumplir su función en el mundo moderno. Se orienta hacia un pasado remoto para reflejar una mitología de carácter religioso...²⁰

Cabe señalar que la interpretación de Pineda Botero sobre la modernidad consiste en que la concibió como un proyecto hegemónico triunfante, que subsumió y desplazó a otras concepciones de la historia distintas a la visión lineal del desarrollo y del progreso de la modernidad “eurocéntrica”. Por consiguiente, afirma que existe un desplazamiento en la mentalidad de los personajes que va del mito a un pensamiento ilustrado, con el que se recrea la transición de una concepción divina a una concepción humanista de la historia que representó el proyecto de la modernidad en Occidente, proceso de secularización de la vida

¹⁸ *Ibidem*, p. 213.

¹⁹ Álvaro Pineda Botero, “La novela heroica en Colombia ante los quinientos años del descubrimiento”, en *Literatura colombiana hoy: imaginación y barbarie*. Karl Kohut (editor), Frankfurt, Vervuert, 1994, pp. 73-83.

²⁰ *Ibidem*, pp. 73-74.

y de la esfera política que comenzó durante el siglo XVI. De allí que generalice que los afrodescendientes asumieron una postura de apropiación del sentido emancipatorio de la modernidad europea, postura que representó para una parte de Occidente una transición de un pensamiento religioso a uno moderno, en este sentido afirma que:

Para sobrevivir, la raza negra, vista en su totalidad como “Muntu”, ha debido de adoptar concepciones de los blancos, y acomodarse al avance de la modernidad. Del espacio cerrado y del tiempo circular de los orígenes, el negro fue trasladado en un espacio en expansión, y obligado a asumir una concepción lineal del tiempo. La libertad de los esclavos se logra, no tanto con base en creencias negras, sino principalmente con las ideas de la Ilustración europea. Tal como lo indica la novela misma, el negro, al comienzo del tráfico, se explicó a sí mismo la esclavitud como producto de la voluntad de sus dioses.²¹

En vista de esta interpretación, considero que Pineda-Botero tiene una visión acrítrica del proyecto civilizatorio de la modernidad que se implantó en América Latina, y de las respuestas y las distintas formas de integración de los sujetos subalternos latinoamericanos a dicho proyecto. Además, no cuestiona la pretensión de los distintos sujetos, de América Latina y Europa, que buscaron imponer a la modernidad como la única concepción de la experiencia histórica, por lo tanto no pone en discusión la desvalorización y la negación de otras maneras de concebir la realidad histórica, tampoco concibe la coexistencia de éstas bajo la modernidad capitalista.

En cuanto a su análisis literario, Pineda Botero explora los efectos de sentido utilizados para crear un efecto épico en la novela. A partir de la definición de los elementos épicos de Oscar Gerardo Ramos, Álvaro Pineda Botero analiza cada uno de estos elementos en la saga, entre los que destacan: la *amplitud del espacio*, la *vastedad del tiempo*, la *oralidad*, la *granditud* o *supraperspectiva del narrador*. Según este autor, estos elementos presentan otras funciones distintas al género epopeya. Por ejemplo, con respecto a la *amplitud del espacio*, en *Changó* “no se logra una totalidad ecuménica, porque se trasciende lo mítico para narrar la época moderna. En la modernidad, el concepto de espacio está en expansión, o es fragmentario, y al describirlo se desarticula la sensación de totalidad épica”²²; sobre la *vastedad del tiempo* dice “no se logra una visión épica, porque

²¹ Ibídem, p. 78.

²² Ibídem, p. 77.

no se trata de una acción ya concluida, sino que se deja abierta a nuevos desarrollos. Hay vastedad en el tiempo, pero no tiempo total”²³; sobre la supraperspectiva señala que los narradores “son múltiples y buscan crear la sensación de supraperspectiva y grandiosidad. Sin embargo, en sentido estricto, *Changó* no es una epopeya.”²⁴ Finalmente, concluye que si bien el escritor utilizó estos elementos para provocar efectos de sentido semejantes a la epopeya, en la novela están presentes rasgos de la modernidad literaria del género, como la cuestión de la transformación de los personajes, el carácter abierto del tiempo, y termina afirmando que “Zapata Olivella insiste hasta el final en la visión épica, desatendiendo las posibilidades de la novela y produciendo una novela abierta.”²⁵

En esta misma tendencia se encuentra el análisis de la crítica literaria Lucía Ortiz desarrollado en su artículo “La desarticulación del discurso histórico americano: *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”²⁶, quien plantea que una de las finalidades de la saga fue desarticular el discurso histórico oficial colombiano a través de una serie de técnicas y estrategias narrativas y lingüísticas.

Según Ortiz, la historia oficial colombiana y americana tenía un papel centralizador y homogeneizador, debido a que estaba escrita desde una visión occidental y representó al hombre “blanco” como el único sujeto. Aunque no comparto la visión dicotómica de su análisis, considero que examina atinadamente algunos elementos estructurales, lingüísticos y temáticos que el escritor usó para desarticular el discurso histórico hegemónico, entre los que se encuentran: el uso del mito como recurso estructurador primario y creador de nuevas estructuras lingüísticas y neologismos que subvierten las reglas gramaticales y las coordenadas de tiempo y de espacio lineal; el empleo de distintos géneros narrativos que posibilitan la descentralización del discurso narrativo y genera una visión colectiva por medio de distintas voces narrativas; así como otros recursos literarios como la repetición, el

²³ *Ibidem*, p. 77.

²⁴ *Ibidem*, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 83.

²⁶ En Lucía Ortiz. *La novela colombiana hacia finales del siglo veinte: una nueva aproximación a la historia*. New York, P. Lang, 1997, pp. 49-85.

ritmo, la onomatopeya, la jitanjáfora y la sinestesia que buscan crear el efecto de que la historia está narrada desde una perspectiva africana y afroamericana.

Al igual que Pineda Botero, Ortiz señaló la pretensión totalizante de la historia de los afrodescendientes de la obra y plantea que a partir de estas técnicas y aspectos literarios se establece un diálogo cuestionador con la historia oficial, sobre esto comenta que “esta doble preocupación hace que se lleve un enfrentamiento con la historia para establecer una reflexión abierta, ya que se trata de la reescritura de la historia de todo un continente con el protagonismo de la raza negra, tradicionalmente alienada en la literatura oficial.”²⁷

La autora hace mención de tres elementos que ilustran esta subversión de la historia oficial colombiana: la creación de neologismos que expresan la concepción circular del universo, como: “nochesdías” o “luzsombra”; la sinestesia que trastoca el orden lógico del castellano, en frases como “estos ojos escuchan, estos oídos vieron la voz terrible del gran inquisidor”; la ruptura de las reglas gramaticales que buscan trastocar la concepción lineal del tiempo occidental, la cual se refleja en la presencia de tiempos verbales diferentes en una misma frase, como la siguiente: “Dos días después de mis pisadas removían el silencio que cubre las esculturas de piedra y, olvidada de los vivos creceré entre rebaños de cabras.”

Para Ortiz, esta búsqueda de una expresión literaria que manifestara una concepción del mundo no occidental, no significó una afirmación africanista en la novela, sino una reivindicación del África de América, en otras palabras la reafirmación de la presencia africana en América, que se trasmutó en distintos procesos culturales y que dio lugar a nuevas expresiones culturales. En este sentido, afirma que el escritor “acude a estos juegos narrativos para crear nuevas formas de expresión. El resultado es un lenguaje que al fusionarse con la cultura dominante se convierte en un discurso “mestizo” que intenta reafirmar su contenido negro.”²⁸

En la tercera tendencia encontramos estudios que analizan tanto el discurso histórico como el religioso desde distintas aproximaciones teóricas, dentro de la cual identifico dos inclinaciones, por un lado está el estudio de Claudia P. Acosta que examina por separado

²⁷ *Ibidem*, p. 52.

²⁸ *Ibidem*, p. 61.

estos discursos, y por el otro está el estudio de Juan Pablo Angarita que analiza el entrecruzamiento de ambos discursos a partir de la música religiosa.

El estudio de Acosta se titula “Aparición del discurso histórico y del discurso mítico religioso en *Chango el gran putas*”²⁹, donde define la estructura de la saga como rizomática, concepto que retoma de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

A partir de esta definición, Acosta sugiere que la saga no se puede entender sin su relación con otras narrativas o discursos, como el mítico, el histórico, el antropológico y el religioso, e identifica al discurso religioso e histórico como los dos ejes que constituyen su diégesis, los cuales se encuentran estrechamente ligados. A pesar de ello, la autora no examinó sus conexiones sino que los estudió por separado, principalmente se enfocó en examinar las técnicas o aspectos literarios que se derivan de cada discurso: el discurso histórico ofreció las historias, los personajes y los espacios históricos, y el discurso mítico-religioso inspiró el espacio mítico, el tiempo mítico, los personajes míticos y la narración múltiple.

En el capítulo de su tesis titulado “El discurso histórico en *Changó*”, plantea que la novela ofrece una nueva versión de la historia de la diáspora que subvirtió las historias dominantes sobre la trata y la esclavitud, las cuales fijaron a los afrodescendientes a ciertos periodos y los anclaron a la condición de la esclavitud, ante estas imágenes dominantes el escritor creó una saga para exaltar la lucha por la libertad de los africanos, sobre esto la autora comenta que:

La historia en *Changó* es reinterpretada en la medida en que el mundo que ha sido colocado estratégicamente en un plano marginal por la raza dominada, subvierte los planos tradicionales, y presenta a su opresor desde la mirada que este le ha concedido por siglos. De igual forma ésta se recrea cuando deja de ser una historia de la esclavitud, para convertirse en la historia de la liberación de la raza afro-americana.³⁰

²⁹ Claudia Acosta. *Aparición del discurso histórico y del discurso mítico-religioso en Changó, el Gran putas*, Tesis de Master, Morgantown, Universidad de Virginia Occidental, 2000. Consultada el 15-08-2013, disponible en internet: http://wvuscholar.wvu.edu:8881/exlibris/dtl/d3_1/apache_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZS81MDcz.pdf

³⁰ *Ibidem*, p. 31.

Sin embargo, la autora no se interesó en analizar el diálogo que establece la saga con las fuentes históricas y la historiografía tradicional colombiana, por lo que se queda en generalizaciones sobre los propósitos del escritor al incluir el discurso histórico en su obra. Sin embargo, me parece conveniente rescatar la sugerencia de Acosta sobre el pacto de lectura que establece la saga, el cual consiste en leerla como novela histórica y no como un discurso que pretende construir conocimiento histórico, sino que pretende ser verosímil, ya que su propósito no es suplir las funciones de la Historia sino subvertir sus mecanismos de representación, sugiriendo otra visión y versión sobre determinados actores y acontecimientos históricos.

Sobre los tres elementos que se derivan del discurso histórico comenta lo siguiente: las historias tiene dos lógicas; la primera, tiene que ver con la explicación a través del mito de Changó que realizaron los afrodescendientes sobre las causas de la esclavitud y la trata de esclavos, y la segunda se rige por la dialéctica opresión-liberación que se desprende de este discurso religioso. Por lo tanto, para la autora el discurso histórico está subordinado al discurso mítico-religioso, en tanto que el escritor da una nueva explicación de los acontecimientos históricos a partir del mito, y comenta que “...el discurso histórico logra tener una nueva voz, una voz que se hace negra al estar acompañada del discurso mítico-religioso afro-americano.”³¹

En el segundo capítulo de su tesis “La religión en Chango”, Acosta analizó cómo el discurso mítico-religioso influyó en el uso de determinadas técnicas literarias, como el tiempo, el espacio, los personajes y los narradores, para ello recupera algunos planteamientos antropológicos del escritor sobre las religiones afroamericanas y señala que una de las funciones de este discurso de la novela es el papel de las creencias religiosas en la novela, planteamiento que retoma de Yvonne Captain-Hidalgo, una de las estudiosas afronorteamericanas más importantes de la obra de Zapata Olivella. Sobre esta función de la creencia religiosa en la obra señala que se da en dos niveles: como vivencia de los creyentes de los sistemas religiosos que se recrean en la novela, y como materialización de la influencia de los ancestros y orichas en las acciones de sus creyentes, las cuales establecen un pacto de lectura determinado que consiste en:

³¹ *Ibidem*, p. 26.

Debido a que desde el momento en que éste (el lector) se encuentra con la primera línea del libro, se ve sumergido en un sistema mítico-religioso al que debe conectarse si quiere acceder al plano literario. Esto implica... acceder a un proceso de deconstrucción de la “lógica binaria” donde los términos imaginario y real se funden en la palabra “belief”. Si este trabajo no se realiza la experiencia literaria quedará reducida al término simplista de ficción.³²

Sobre el espacio mítico, la autora señaló que no existe diferenciación entre los planos espirituales y materiales de la realidad propuesta en la saga sino que ambos se encuentran unificados y están en constante comunicación. Esta última característica se vincula con la cuestión del tiempo mítico, que según la autora se manifestó de dos maneras: la primera representación es el tiempo mítico o “puro”, y el tiempo circular. La autora retoma para ilustrar esta representación del tiempo mítico o “puro” el poema inicial de la novela, a través del uso de la analepsis (en la invocación de los ancestros que hace Ngafúa), y de la prolepsis (a través del sueño de Ngafúa donde Changó condenó al Muntu al exilio y a la esclavitud). Y el tiempo circular se refleja cuando desplaza al tiempo “lineal” del discurso histórico por medio del recurso religioso y el lingüístico, es decir por medio de la adivinación, la posesión, los cambios verbales en la narración y la creación de nuevas palabras con sentidos opuestos.

Sobre los personajes de la saga identifica cuatro tipos: los divinos, los históricos, los ficticios y los míticos. Finalmente, la autora plantea que la voz narrativa múltiple es el recurso estilístico más importante de la obra, y comenta que “La ausencia de una voz narrativa constante y la presencia de voces que aparecen en escena y se retiran sin dar señales de su proveniencia, son la causa de la desorientación en el texto.”³³

Por último, se encuentra el texto de Juan Pablo Angarita titulado “La música como canto religioso en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”³⁴, donde analiza la importancia de la música religiosa en la construcción del universo de la saga, y plantea que a partir del canto y la música religiosa se cuestiona el discurso religioso católico, las fuentes históricas y la historiografía tradicional colombiana.

³² *Ibidem*, p. 43.

³³ *Ibidem*, p. 58.

³⁴ Juan Pablo Angarita, “La música como canto religioso en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”, en William Mina Aragón, *óp. cit.*, pp. 285-293

Por otra parte, sobre el estudio del mestizaje triétnico y su concepción sobre las diferencias etnoculturales en la saga, además del texto de Lázaro Valdelamar, se encuentra un texto de Mara Viveros Vigoya titulado “Mestizaje, triétnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella” y un ensayo de Otto Morales Benítez titulado “Zapata Olivella proclama el mestizaje”, también se sugiere consultar una tesis de pregrado sobre la idea del mestizaje en los proyectos folclóricos de Delia y Manuel, titulada *Entre danzas, tambores, y rezos: somos colombianos. Representaciones del “negro” en la obra folclórica de Manuel y Delia Zapata Olivella (1950-1970)*, de Diana Catalina Zapata Cortés³⁵.

Acerca del estudio de la narración ancestral basada en la filosofía del Muntu, sólo existe el valioso texto de Lázaro Valdelamar, y sobre el campo de producción de la obra y la representación de los sectores populares afrocaribeños en la independencia de Cartagena no existe ningún estudio, por lo que la presente tesis pretende ofrecer una primera aproximación a estos dos temas.

De acuerdo con el anterior balance sobre los estudios literarios y filosóficos sobre la saga, se puede concluir que existen más estudios sobre la dimensión religiosa de la obra, los cuales se predominan los del imaginario religioso yoruba sobre el bantú, el vudú y el culto a los ancestros. Asimismo, tanto los estudios sobre los aspectos históricos como los de los religiosos tienen que esforzarse por analizar el entrecruzamiento de ambos y el diálogo que establece la obra con otros discursos, como el historiográfico, el antropológico y los discursos del mestizaje. Desde mi perspectiva, considero que no debemos rechazar los estudios que se enfocan en pequeños temas o en un solo discurso, ya que cualquier estudio aportaría elementos para una mayor comprensión de esta saga, que a pesar de ser la más estudiada de las obras de Zapata Olivella, aún necesita mayores análisis desde distintos frentes teóricos-metodológicos.

³⁵ Se recomienda consultar: Mara Viveros Vigoya, “Mestizaje, triétnicidad e identidad negra en la obra de Manuel Zapata Olivella”, en Eduardo Restrepo (editor). *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán, Universidad del Cauca, 2013, pp. 87-103. Otto Morales Benítez “Zapata Olivella proclama el mestizaje”, en Otto Morales Benítez. *Momentos de la literatura colombiana*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1991, p. 428-437. Diana Catalina Zapata Cortés. *Entre danzas, tambores y rezos: somos colombianos. Representaciones del “negro” en la obra folclórica de Manuel y Delia Zapata Olivella (1950-1970)*. Monografía para obtener el grado de magister en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, 15 de diciembre del 2009.

1.2 Enfoques y discusiones sobre la novela histórica latinoamericana de fines del siglo XX

La novela histórica latinoamericana de las últimas tres décadas ha reformulado la historia de la literatura de la región, debido a que dejó de ser una forma cultural esporádica, usando la terminología de Raymond Williams, para convertirse en una expresión cultural dominante.

Los estudios críticos sobre este género a fines del siglo XX se han preocupado por explicar los factores que coadyuvaron en su reaparición, por el problema de su redefinición genérica que suscitó un intenso debate sobre sus posibilidades, sus límites y sus controversias y sobre los nuevos recursos literarios que exploraron estas novelas. Asimismo, ha cobrado fuerza la discusión sobre la relación de éstas con el discurso de la posmodernidad; por un lado, algunos críticos las definen como posmodernas por considerar que contienen algunas características de este movimiento cultural y, por el otro, se encuentran las posturas teóricas que no las reconocen como posmodernas sino que expresan un distanciamiento crítico frente a ella.

El presente apartado tiene como objetivo ofrecer un panorama de las principales discusiones y propuestas teóricas para el estudio de la novela histórica latinoamericana de fines del siglo XX, este ejercicio me permitió conocer las distintas posibilidades de aproximación para retomar el estudio de la poética de Begoña Pulido Herráez, el cual utilizaré para mi estudio sobre *Changó, el gran putas*.

El crítico literario Seymour Menton fue uno de los primeros en aproximarse al estudio de la novela histórica de fines del siglo XX, cuyos planteamientos los plasmó en su obra *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*³⁶, donde se cuestiona sobre la redefinición del concepto que trajo este resurgimiento de novelas históricas, sus diferencias con la novela histórica tradicional, el proceso de consolidación de este género como una tendencia predominante en la literatura latinoamericana y los factores sociopolíticos que explican su proliferación.

³⁶ Seymour Menton. *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México, FCE, 1993.

Según Menton, para que una novela sea considerada histórica es necesario que exista “determinada” distancia entre el presente del escritor y el pasado narrado en la novela; sobre esto comenta que “hay que reservar la categoría de novela histórica para aquellas novelas cuya acción se ubica total o por lo menos predominantemente en el pasado, es decir un pasado no experimentado directamente por el autor.”³⁷ De esta manera, define al pasado histórico como un tiempo que no fue experimentado por el escritor, con lo que excluye a las narrativas donde el pasado reciente del mismo es retomado en sus narrativas directa o indirectamente.

Otra de las preocupaciones de este crítico fue explicar el resurgimiento de este género de 1979 a 1992. Al respecto, sugiere algunos factores: la coyuntura de la “celebración” oficial del quinto centenario abrió un reposicionamiento intelectual, político y académico frente a la historia latinoamericana, así como otros acontecimientos sociopolíticos y económicos que llevaron a los escritores a emplear a la novela histórica como un “medio de escape” de su realidad, sobre esta postura comenta que “la perspectiva para el futuro lejano, no son nada halagüeños y, por lo tanto, los autores de las NNH o se están escapando de la realidad o están buscando en la historia algún rayito de esperanza para sobrevivir.”³⁸ De esta manera, reduce los propósitos de los escritores a un escapismo y elimina otras posibilidades de las narrativas históricas.

Por otra parte, sugiere seis características que definen a esta producción de novelas históricas: la subordinación de la representación mimética a debates relacionados con la epistemología de la Historia; distorsión deliberada de la historia, mediante omisiones, exageraciones y anacronismos; la ficcionalización de personajes históricos en contraposición a los personajes anónimos de la novela histórica del siglo XIX; fuerte

³⁷ Una de las preguntas que me surgieron de esta definición fue qué tanto esta visión descansa en una concepción de la Historia que no considera a las problemáticas presentes como temas para el análisis histórico sino como objeto de las ciencias sociales. O quizá son manifestaciones de esa pretensión cientificista de algunos historiadores que se piensan como observadores “privilegiados” y exaltan la neutralidad que debe tener el historiador, a pesar de que en el mismo proceso de construcción histórica están asumiendo una postura en el mundo. Esta definición de la Historia cierra toda posibilidad de explicar y comprender el presente a través del pasado, y viceversa, así como reflexionar el presente con las herramientas analíticas que ofrece la Historia. *Ibidem*, p. 32.

³⁸ *Ibidem*, p. 52.

presencia de la metaficción; una tendencia a la intertextualidad y el uso de conceptos bajtianos como lo carnavalesco, la parodia, lo dialógico y la heteroglosia. Cabe subrayar que la intención de Menton no era ofrecer una lista para establecer qué era y qué no era una novela histórica sino más bien describir esta producción literaria. Sin embargo, fue la crítica la que le confirió un carácter normativo a estas características, sobre esta tendencia Begoña Pulido Herráez comenta que:

...aun cuando nacen de una intención descriptiva, no normativa, es decir, aun cuando no tratan de definir un canon de reglas que deban seguirse en la composición de una “nueva novela histórica” sino, por el contrario, mostrar la variabilidad de esta forma artística, terminan convirtiéndose en algo rígido en la medida que son utilizados por la crítica posterior con un sesgo canónico.³⁹

Por otra parte la crítica literaria María Cristina Pons, en su estudio *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo XX* (1996)⁴⁰, introduce nuevas temáticas y problemáticas para el estudio de este fenómeno literario, quien considera que este tipo de escrituras no son inocentes o apolíticas sino que expresan un posicionamiento y una intencionalidad claramente política frente al mundo.

En su estudio plantea que la reciente producción de novelas históricas no son meras variantes del género sino que son una renovación radical del mismo, por lo que sugiere analizar su dinámica de cambio. Sobre las causas de la aparición de estas narrativas en América Latina comenta que “la emergencia y la producción de la novela histórica responde a grandes transformaciones o acontecimientos históricos los cuales traen aparejados, como señala Jitrik, *la necesidad de ubicarse frente a la Historia*, o asumir un historicismo, redefiniendo la identidad a tales acontecimientos.”⁴¹ Según Pons, entre las transformaciones sociopolíticas que influyeron se encuentran la crisis política que representó el “fracaso” de las experiencias revolucionarias de los cincuentas y sesentas, el resquebrajamiento de sus proyectos políticos como alternativa al orden hegemónico, la crisis económica del fracaso del modelo de industrialización por sustitución de

³⁹ Begoña Pulido Herráez, *óp. cit.*, p. 27.

⁴⁰ María Cristina Pons. *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo XX*. México, Siglo XXI, 1996.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 19-20.

importaciones y los efectos de la crisis del petróleo, así como la influencia de algunos fenómenos mundiales, como los procesos de homogeneización cultural por la creciente transnacionalización y una serie de rupturas en los paradigmas y modelos predominantes en la academia europea occidental.

Ante el problema de la redefinición del género, sugiere volver a los estudios genéricos para analizar su dinámica de cambio; a pesar de que muchos consideraban estas aproximaciones como anacrónicas por su tendencia a clasificar las obras literarias. Sobre este punto comenta:

...sería legítimo plantearse... si a fines del siglo XX existe, en la práctica, un consenso de lo que entendemos por novela histórica... cómo afecta la reciente producción de novelas históricas el concepto establecido de novela histórica y cómo afecta la dinámica de cambio del género de lo que consideraríamos el aspecto “innovador”...”⁴²

Para esta autora este reajuste en su definición conllevaría también a un replanteamiento de los modelos culturales que rigen los pactos de lectura de estas narrativas, que permita cambiar las concepciones y percepciones de los lectores sobre este género, debido a que muchos de ellos continuaban rigiéndose con las características de las novelas históricas latinoamericanas del siglo XIX.

Ante el problema de ofrecer una sola definición de las novelas históricas que muestran una diversidad de influencias en cuanto a movimientos literarios, ideológicos y culturales; retomando a Raymond Williams, Pons se cuestiona sobre la existencia de elementos comunes en ellas a pesar de esta variedad y, si es así, cómo estos puntos en común van cambiando, por lo que propone lo siguiente:

El concepto de la novela histórica es una abstracción teórica, producto de un proceso deductivo que resulta de un conjunto de rasgos comunes básicos que hacen al género histórico distinto de otros géneros. Pero es una abstracción teórica que no es permanente sino que está sujeta (y requiere) continuos reajustes según la dinámica de cambio del género, y no tanto a partir de la multiplicación de clasificaciones según sus variaciones y variedades.⁴³

⁴² *Ibidem*, p. 31.

⁴³ *Ibidem*, p. 46.

De tal manera, pone énfasis en las limitaciones de ofrecer listas o taxonomías para la comprensión de la historicidad del género. Con base en las ideas de que existen rasgos comunes que pueden abstraerse en determinados períodos, y otros que son históricamente cambiantes según las distintas tendencias socioculturales, literarias o ideológicas, Pons se propone discutir, por un lado, la cuestión sobre cuáles serían esos lugares o rasgos comunes y, por el otro, sobre su historicidad y su dinámica de cambio.

Para desarrollar una propuesta de definición de la novela histórica, parte de una revisión de las distintas definiciones del género, en las que resaltó sus problemáticas, limitaciones y controversias, de las cuales entresacó algunos elementos que consideró pertinentes para elaborar su propia definición, la cual no pretendió ser definitiva sino abierta a posteriores reajustes en función del desarrollo de la futura producción de dichas narrativas. Su principal objetivo era definir las características de estas novelas de fines del siglo XX para distinguirlas de las del siglo XIX, así como de otras novelas que incorporan la Historia en sus universos literarios.

Para ello, retoma tres propuestas de definición y señala sus puntos problemáticos: 1) La que se basa en el concepto de Historia. 2) La que la define a partir de la comparación entre la actividad del escritor de novelas históricas con el del historiador y las similitudes que tienen ambas escrituras. 3) La que lo hace a partir de los propósitos de los escritores de novelas históricas.

Sobre la primera tendencia se cuestiona sobre los distintos conceptos que existen sobre la Historia, sobre las características que se necesitan para definir a una novela como histórica, el modo en que tiene que ser representada la Historia en ellas y qué le da a un personaje, acontecimiento o lugar el carácter de histórico. Sobre la segunda tendencia, comenta que no es pertinente realizar una comparación sobre las actividades del escritor con la del historiador y establecer similitudes en sus escrituras, debido a que esta tendencia se reduce a resaltar exclusivamente estos puntos en común, sin embargo afirma que este enfoque permite identificar algunos rasgos que son definitorios de la novela histórica de fines del siglo XX, sobre lo cual comenta que:

En primer lugar, los estudios que han intentado comparar al escritor de novelas históricas con el historiador centraron la discusión en torno al problema de verdad. En efecto, es inherente a la novela histórica la relación que establece con

la verdad, específicamente con la “verdad histórica”, y en íntima relación con ella, la relación que entabla con el conocimiento histórico. En segundo lugar, el otro aspecto que es destacado... es el propósito de una y otra... la novela histórica es escrita tradicionalmente con un propósito determinado: complemento o suplemento de la Historia documentada, explicación, clarificación, cuestionamiento...”⁴⁴

Sobre las relaciones que establecen las novelas históricas con el conocimiento, la verdad histórica y sus propósitos, plantea que éstas no son abstractas ni estables sino que dependen de las concepciones que se tienen sobre la Historia y la Historiografía. Después de este balance crítico ofrece tres rasgos comunes en las novelas históricas de fines del siglo XX, los cuales son:

- 1) Que el pasado incorporado en la ficción es considerado histórico en tanto que es, y fue, previamente discursivizado, documentado e incorporado por la historiografía.
- 2) Que ese pasado histórico no cumpla una función decorativa o meramente escenográfica en la novela, sino que la Historia tiene que tener un papel estructurador dentro de la economía en la novela y, en especial, en el desarrollo de la intriga. De la peculiar manera en la que la novela ficcionaliza el pasado histórico se desprenden otros aspectos como: la cuestión de la concepción del tiempo histórico en la novela, y la relación del presente del escritor con el pasado histórico ficcionalizado en la novela. Para diferenciar el tiempo histórico de la novela histórica al de la epopeya, Pons subraya que este pasado se vincula con los intereses del escritor en su presente, y afirma que “por el contrario, la representación del pasado no implica solamente recordar, sino también conocimiento histórico en cuanto que el pasado representado tiene conexión por ininterrumpidas transiciones históricas, con el presente desde el cual se produce la novela histórica. El tiempo pasado reconstruido en la novela histórica es un tiempo histórico en el sentido en que es un pasado contemporaneizado, inconcluso y en proceso de hacerse, que se conecta con el presente también inconcluso, como sugiere Bajtín...”⁴⁵

⁴⁴ Ibídem, p. 54.

⁴⁵ Ibídem, p. 60.

- 3) La relación que establece la novela histórica con la Historia, como construcción discursiva, de la cual se desprenden distintas cuestiones para su discusión. Entre las que destacan: la relación que establece la novela histórica con el material histórico, esta última abarca tanto los discursos historiográficos, documentos históricos y testimonios orales; las posiciones que asume la novela histórica frente a dichos materiales, ya sea para cuestionarlos, reafirmarlos, parodiarlos, negarlos o modificarlos, Pons considera a la novela histórica como una novela política en cuanto que crítica y cuestiona la perspectiva ideológica que configura el discurso historiográfico o los documentos históricos.

Por otra parte, el escritor y crítico literario Tomás Eloy Martínez en su artículo “La batalla de las versiones narrativas. Lo imaginario y la historia en las novelas de los años setenta”⁴⁶, plantea que las novelas históricas de 1979 a 1986 se configuraron a partir de una poética del duelo, es decir como una batalla de versiones con la Historia.

La propuesta de análisis de Eloy Martínez, que se ubica en la segunda tendencia señalada por Pons, enfatiza la capacidad crítica y las posibilidades que tienen la Literatura y la Historia para cambiar y cuestionar las concepciones históricas dominantes impuestas por el poder, usadas para legitimar y justificar los privilegios de los grupos dominantes en determinadas temporalidades y espacios históricos.

Este abordaje trae consigo una serie de discusiones entre historiadores y escritores sobre la pertinencia y las limitaciones de estas comparaciones, sin embargo el autor señala que la literatura al poner en debate una serie de problemas de la Historia y su forma de escritura suscita el interés de los historiadores, quienes también incursionan en estas narrativas para visitar determinados momentos históricos.

A pesar de que son distintos los procedimientos de construcción de los discursos, históricos y literarios, para Tomás Eloy Martínez los dos tienen en común que no son la realidad sino una representación de ella, en este sentido afirma que:

La historia se hace con palabras, como la ficción. Las armas del duelo son, pues, idénticas. Y tanto en la historia como en la ficción toda palabra *alude* a la realidad

⁴⁶ Tomás Eloy Martínez, “La batalla de las versiones narrativas. Lo imaginario y la historia en las novelas de los años setenta”, en *Boletín Bibliográfico y Cultural*, Banco de la República, núm. 8, vol. XXIII, 1986.

pero *no es* la realidad. Ficción e historia, entonces, pueden considerarse metáforas de la realidad: una, la historia, luchando por afirmar su principio de verdad; la otra, por imponer su principio de ilusión. En las dos es preciso elegir, reconstruir, imaginar. Habrá quien acoja con escepticismo el verbo *imaginar* cuando se posa sobre la historia.⁴⁷

Cabe aclarar que, cuando se refiere a que el historiador incorpora la imaginación en la narración de la historia, lo hace en el sentido que le confiere el historiador Lucien Febvre, el cual la ubica como parte de la interpretación histórica.⁴⁸ Asimismo, acerca de los principios de la Historia añade que existen otras formas de escribir el pasado histórico que se basan en la búsqueda del conocimiento histórico y no de una verdad histórica, que dejan abierta la reescritura de la historia; en este sentido comenta:

Preciso es trazar aquí una línea de diferenciación entre la historia oficial, el dogma del poder, los textos trasegados por amanuenses serviles, y la historia que también se propone como principio de conocimiento, la historia de Lucien Febvre y de Fernand Braudel, por citar sólo dos ejemplos admirables. Ambas, historia y novela, salen a la caza de la realidad por diferentes caminos, como hemos visto, pero ambas coinciden en una certeza: no hay punto de llegada, la búsqueda es infinita, puesto que llegar es detenerse, callar, hundirse en el abismo (o la cárcel) de los dogmas, en tanto que *la verdad es diversa, mudable, perpetuamente reescribible*.⁴⁹

Asimismo señala otro de los puntos más discutibles sobre la novela histórica de fines del siglo XX: la relación de la novela con la verdad histórica y el conocimiento histórico. Según Eloy Martínez, a partir de 1979, la literatura latinoamericana mostró una apertura de diálogo con el discurso histórico, así como un enfrentamiento directo contra la Historia oficial y sus pretensiones por imponer una visión del pasado histórico, con lo que iniciaron una batalla de versiones con esta historiografía sobre determinados personajes y acontecimientos históricos. Por lo tanto, sugiere que en determinados contextos donde ciertas representaciones históricas impuestas por el poder se enuncian como la “verdad histórica”, la literatura se convierte en un espacio alternativo para escribir y conocer aquel

⁴⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁴⁸ El mismo Lucien Febvre afirma que "La imaginación... debe soplar dondequiera para que nada del trabajo humano pueda perderse. Elaborar un hecho es construirlo. Interpretar un documento es volver a escribirlo y a imaginarlo". *Ibidem*, p. 8.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 11.

pasado histórico silenciado, marginado o negado desde el poder. Sobre el surgimiento de novelas históricas durante los regímenes dictatoriales de la década de los 70's y 80's, el autor comenta que la literatura:

...la obliga a jugarse la nada o el todo, la novela elabora una estrategia de enfrentamiento directo: empieza a contar lo histórico de acuerdo con sus leyes, se atreve a imponer a los personajes el nombre propio de la realidad, atribuye a la historia y a la imaginación una misma jerarquía dentro del texto narrativo, y se opone a los dogmas del poder advirtiendo que no hay dogma, que no puede haberlo, que una verdad puede ser muchas veces contada bajo luces distintas y aun opuestas pero todas verdaderas.⁵⁰

De tal manera, las novelas históricas de fines del siglo XX abren un abanico de posibilidades de diálogo y discusión con la historia latinoamericana, cuyos temas introducidos en sus universos literarios contribuyen en los debates históricos desde las múltiples perspectivas de los novelistas. Es pertinente reforzar este planteamiento con una cita de Begoña Pulido Herráez, quien plantea que estas ficciones construyen poéticas que aportan elementos para el debate sobre ciertas problemáticas de la Historia, como son la cuestión de la verdad histórica, el conocimiento histórico, la subjetividad y la objetividad del escritor, el conocimiento histórico; de allí que afirme lo siguiente sobre las novelas históricas de fines del siglo XX:

...colocan sobre la mesa... una serie de problemáticas propias de la historia latinoamericana, y en esta medida, aunque no mediante el uso del concepto de verdad sino dándole vuelta, rodeándolo, suponen perspectivas acerca de la historia; asimismo estimulan los debates introduciendo nuevas miradas. Debaten acerca del problema del sujeto..., la referencialidad y la representación.⁵¹

Por otra parte, existen novelas que no son consideradas como históricas pero que introducen la Historia y una serie de debates sobre ella en sus universos literarios. La crítica literaria Beatriz Sarlo, en su artículo "Política, ideología y figuración literaria (1987)"⁵², examina dos líneas generales de un corpus de novelas escritas en la Argentina y en el

⁵⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁵¹ Begoña Pulido, *óp. cit.*, p. 23.

⁵² Ver Beatriz Sarlo. *Escritos sobre literatura argentina*. 1ª edición, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2007, pp. 327-345.

exilio, entre fines de los setenta y comienzos de los ochenta: la primera se trata de la representación y la figuración de la historia reciente argentina y la segunda sobre las características formales e ideológicas de estos discursos literarios que se oponen al discurso del autoritarismo.

La tesis central de Beatriz Sarlo es que, a pesar de la diversidad de estrategias literarias y posiciones ideológicas, este conjunto de novelas argentinas proponen un modelo comunicacional opuesto al creado por el discurso autoritario. Frente a un modelo comunicacional que tiende al monólogo, cierra el flujo de sentidos, obtura las explicaciones y agota las representaciones sobre lo público y lo privado, lo individual y lo social, del presente y de la historia, estas novelas proponen una práctica de sentidos abiertos, una pluralidad de explicaciones, una perspectiva dialógica, un entramado de discursos y una abundancia de figuraciones sobre la realidad y la historia argentina, con lo que crearon las condiciones para restaurar una situación comunicacional no unidireccional bajo la dictadura argentina.

Cabe señalar, que las novelas que estudia Sarlo se sitúan en el marco de crisis de la representación realista, ante la creciente desconfianza en las posibilidades de representación de la realidad emergen tendencias estéticas que se convierten en hegemónicas, las cuales abordan problemas como el constructivismo, la intertextualidad, la representación de discursos, el procesamiento de citas y las posibilidades de la relación entre literatura y realidad.

Asimismo, estos discursos literarios expresan una postura disidente al introducir la cuestión estética sobre la disimetría del orden de lo real y el orden del discurso, debido a que al cuestionarse sobre cómo se representa la realidad y el objeto de representación ponen en crisis la ilusión realista y debilitan la idea de que existe un solo nexo entre realidad y representación. Sobre esto Sarlo comenta: “La destrucción de las ilusiones organicistas que atribuirían un nexo de necesidad entre el orden de los hechos y el orden de representación, instala una pluralidad de nexos entre ambos niveles y, en consecuencia, diferentes regímenes de verdad literaria.”⁵³ Estas novelas ponen en debate una serie de valores y discursos de distinta procedencia ideológica, política, social y cultural; también se caracterizan por plantearse un doble orden de preguntas: sobre la historia que cuentan y las

⁵³ *Ibidem*, p. 330.

modalidades para contarla, cuestiones de gran importancia social no sólo para los intelectuales sino para otros sectores de la sociedad en general, lo que explica la gran circulación y recepción que tuvieron estas novelas en Argentina.

Uno de los planteamientos centrales de Sarlo es el tema de la ideología y la política. De acuerdo con la autora, el régimen militar se valió de un discurso para justificar la intervención y dictadura militar, al definir la situación política como un caos social esta ideología estableció lo que era la ‘apariencia’ o la ‘superficie’ o el ‘orden de lo real’, así la retórica de la violencia obturó otras explicaciones sobre el conflicto político-militar. Ante esta situación, la literatura, a través de la figuración, la alegoría y los tropos, se hizo cargo de la realidad definida como “incomprensible” o como caos social por el discurso militar, y abrió el flujo de explicaciones y sentidos sobre ella. Siguiendo a Walter Benjamin, Sarlo plantea que estos aspectos formales del discurso literario tuvieron:

...la capacidad de ‘extinguir la apariencia’: organizar restos de sentido, fragmentos de certidumbres dispersas por el viento de la historia, atravesar la superficie de lo real precisamente porque esa superficie es incomprensible según los instrumentos intelectuales que hasta el momento se le habían aplicado, reconstruir la experiencia en contra del discurso que sobre esa experiencia circulaba desde el poder militar, éstas serían quizás las formas tentativas para la destrucción de la apariencia.”⁵⁴

De esta manera, estas novelas ofrecieron nuevas lecturas y perspectivas alternativas a las del discurso militar sobre la situación política argentina, e introdujeron nuevas voces al reconstruir las experiencias y el mundo discursivo e ideológico de los “otros”, por lo que tendieron a la perspectivización y al entramado de discursos. Una de las características centrales de estos discursos literarios es que bajo la figuración, las alegorías o los tropos, los escritores propusieron respuestas a la situación política argentina, sobre esto Sarlo plantea que:

...la literatura propone su contenido de verdad bajo la forma de figuración. No reconstruye una totalidad a partir de los *diseicta membra* de la sociedad (empresa quizás imposible), pero sí propone cursos de explicación, constelaciones de

⁵⁴ *Ibidem*, p. 332.

sentido, que plantean lecturas diferentes y alternativas del orden de lo real, según una pluralidad de regímenes discursivos y de estrategias de ciframiento.⁵⁵

Cabe aclarar, que Sarlo definió la verdad literaria como construcción de sentidos, es decir como proceso abierto, no como resultado y como intersección de discursos, por lo tanto estas novelas propusieron operaciones complicadas de construcción de sentidos y se atrevieron a enunciar lo que otras formas discursivas ocultaron, hablaron de aquellas cosas que el poder militar buscaba ocultar o eliminar.

Para el análisis de la poética de la novela histórica de *Changó, el gran putas*, retome el planteamiento de Beatriz Sarlo sobre el doble carácter disidente de este corpus de novelas, a pesar de las diferencias de éstas con la novela del escritor afrocolombiano, considero que en ésta también están presentes algunos aspectos formales e ideológicos que señala Sarlo. De acuerdo con lo anterior, argumento que *Changó* no sólo se opone a los discursos historiográficos tradicionales sobre los sectores populares afrocaribeños en la independencia de Cartagena y a los discursos hegemónicos del mestizaje, sino también introduce las discusiones estéticas sobre la disimetría de lo real y la representación de lo real, sobre la historia que cuentan y las modalidades de representación de esa historia, así como la discusión sobre los valores hegemónicos que imponen la historiografía tradicional y los discursos dominantes sobre el mestizaje.

También retomaré los planteamientos de Sarlo sobre las posibilidades y las capacidades críticas que tiene la literatura para cuestionar los discursos ideológicos creados por los sectores dominantes y ofrecer nuevas alternativas de conocimiento y modelos de significación de la realidad y el pasado histórico a través de la figuración literaria.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 333-334.

1.2.1 El estudio de las poéticas de las novelas históricas

El estudio de las poéticas es una propuesta para el estudio de las novelas históricas de fines del siglo del siglo XX creada por Begoña Pulido Herráez en su libro *Poéticas de la novela histórica contemporánea: El general en su laberinto, La Campaña y El mundo alucinante*, cuyo enfoque sugiere analizar dos aspectos en una novela histórica: el primero consiste en explorar las distintas poéticas de las ficciones históricas y el diálogo que establecen con su tradición literaria y con otros discursos, principalmente con el historiográfico, y el segundo situar estas poéticas en la historicidad del género en América Latina. Siguiendo a Mijaíl Bajtín, esta autora señala que la composición de un texto literario no se realiza en la nada sino que se sitúa en una herencia o tradición literaria, entendida como acervo de formas narrativas y géneros discursivos (literarios o no literarios), cuya organización arquitectónica discursiva es una propuesta no sólo estética sino también política, ética, epistemológica y pedagógica.

Asimismo, señala que la pertinencia de su enfoque radica en que se distancia de los análisis que buscan identificar las características que según el canon literario considera como novelas históricas, cuya visión reduccionista impide una comprensión de sus propuestas estéticas y sus aportes a la historia del género, por lo tanto el estudio de las poéticas resaltaría su particularidad y la ubicaría en su tradición literaria y en la historicidad del género. Es decir, si en una obra se utiliza la parodia o la ironía para algunos acontecimientos, documentos o personajes históricos, el análisis de la poética se enfocaría en analizar cómo este recurso se vincula con los propósitos del escritor.

A pesar de que mi estudio sólo retomará un aspecto de su enfoque, el del estudio de la poética de *Changó, el gran putas* y su diálogo con su tradición literaria y con otros discursos, como el historiográfico, los Estudios Afroamericanos “neocoloniales” y los discursos dominantes del mestizaje, considero pertinente mencionar algunas consideraciones sobre el otro aspecto: situar a las poéticas de las novelas históricas en la historicidad de su género.

A diferencia de los estudios literarios que consideran “anacrónicas” las aproximaciones genéricas a los fenómenos literarios, cuya concepción se basa en definición clásica de los géneros como un conjunto de convenciones estáticas y rígidas que

dirigen la producción y lectura de las obras, Pulido Herráez sugiere, como Pons, volver a los estudios genéricos de las novelas históricas contemporáneas que permita analizar su dinamismo y las continuidades y rupturas en un proceso de larga duración. Para ello, analizó las poéticas de tres novelas históricas latinoamericanas (*El general en su laberinto*, *La campaña* y *El mundo alucinante*) y examinó cómo se posicionan frente a su tradición literaria y a la historia del género en América Latina.

Por último, la autora aporta una explicación multifactorial sobre el resurgimiento de este género en América Latina que se vincula al siglo XIX y a la construcción de las naciones latinoamericanas, entre los que destacan la emergencia y el declive de experiencias revolucionarias en la segunda mitad del siglo XX en Latinoamérica, la coyuntura del quinto centenario de la llegada de los españoles a América, la influencia de un incremento en la demanda comercial de estas obras, los cambios en nuestra percepción del tiempo y el espacio por las innovaciones tecnológica, la influencia del estructuralismo en las Ciencias Sociales y en las Humanidades, entre otros.

Después de conocer la propuesta de Begoña Pulido Herráez, en el siguiente apartado se hace un balance historiográfico sobre los sectores populares en la independencia de Cartagena a través de la historiografía colombiana y cartagenera, que permita ofrecer un marco referencial sobre los cuestionamientos del escritor a esta historiografía y los nuevos elementos que aporta su representación literaria sobre estos actores en este acontecimiento histórico.

1.3 Los sectores populares en la independencia de Cartagena a través de la historiografía colombiana

El movimiento por la autonomía política de Cartagena no fue un acto aislado sino que se inscribió en el contexto político americano y español. Una vez que la Junta Central de España creara el Consejo de Regencia, el 29 de enero de 1810, el cual invitó a los americanos a elegir a sus diputados para las cortes y envió una proclama en la que, además de ofrecer una igualdad a los americanos, ofreció el instrumento ideológico que legitimó la destitución de las autoridades españolas en las colonias americanas. El levantamiento de Quito contra sus autoridades españolas (agosto de 1809) impactó en las otras colonias españolas. La élite quiteña movilizó a los sectores populares bajo la justificación de que las autoridades estaban en alianza con los franceses en contra del rey, por lo que las depuso y estableció su Junta de Gobierno. La proclama de la Regencia dio lugar al primer movimiento que destituyó a las autoridades españolas en Caracas, el 19 de abril de 1810, cuyo gobierno paso a la recién creada Junta de Gobierno que desconoció a la Regencia como autoridad legítima de la nación española.

La expulsión de Toribio Montes, gobernador de la provincia de Cartagena, el 14 de junio de 1810, se debió a su falta de compromiso por gobernar junto con los dos concejales que el cabildo le había impuesto, por lo que José María García de Toledo dio un golpe de estado con el apoyo de Pedro Romero, líder de los negros y mulatos artesanos del barrio de Getsemaní, quien movilizó a este sector artesanal para destituir al gobernador. Una de las consecuencias directas de esta expulsión fue la creación de los Lanceros de Getsemaní, un nuevo ejército paralelo al regular, compuesto en su mayoría por negros y mulatos y dirigido por este líder mulato, a quien se le nombró como comandante supremo de este nuevo ejército. Lo anterior representó un cambio social importante en comparación con la sociedad colonial que excluyó a la población de origen africano de los puestos de mando de los ejércitos, la cual se convirtió en una demanda importante de estos sectores en la revuelta popular del 11 de noviembre de 1811, con la que obtuvieron la independencia definitiva de España.

La destitución de las autoridades coloniales en Cartagena provocó una condena y una respuesta severa por parte del Consejo de Regencia de España, quien nombró como

nuevo gobernador a José Dávila. Tras una larga discusión entre los miembros de la Junta de Cartagena se decidió prohibir la entrada a Dávila, decisión que fue respaldada por los Lanceros de Getsemaní, el 11 de noviembre de 1810. Este primer enfrentamiento militar entre la junta y el gobierno transitorio de España provocó la ruptura de los españoles comerciantes y militares radicados en Cartagena con los criollos americanos, y organizaron un golpe de estado a la Junta para subordinar a los criollos, sin embargo ésta fue descubierta y controlada por la alta oficialidad criolla, encabezada por Antonio de Narváez y la Torre. Por otra parte, esta conspiración no suscitó una respuesta inmediata por parte de los batallones de mulatos armados, sino por otros miembros de los sectores populares: negros, zambos y mulatos, quienes protagonizaron una revuelta popular para detener, encarcelar y atacar las propiedades de los españoles involucrados en la conspiración.

Posteriormente, los criollos decidieron negociar con los comerciantes y militares españoles, a quienes indultaron y permitieron trasladarse a Santa Marta. Esta decisión provocó la ruptura de los sectores populares con la facción criolla de García de Toledo. El 11 de noviembre de 1811, una revuelta popular encabezada por Pedro Romero y Gabriel Piñeres, representante de la facción radical criolla, obligó por la fuerza a los miembros de la Junta Suprema de Cartagena a declarar la independencia absoluta de Cartagena de España y de cualquier otra autoridad de la Nueva Granada.

Los acontecimientos anteriores fueron momentos decisivos en la lucha de Cartagena por la autonomía y la independencia. En ellos la participación de negros, mulatos y pardos libres fue determinante; al igual que la de sus dirigentes mulatos, como Pedro Romero y Pedro Medrano, quienes establecieron alianzas políticas con las facciones autonomistas e independentistas para obtener y defender sus propios intereses sociopolíticos. Durante la primera república de Cartagena (1811-1815) algunos de estos dirigentes mulatos formaron parte del Estado Mayor de Guerra, de la Comisión de Salud Pública y participaron en la redacción de su Constitución en 1812, en la que se les reconoció el derecho a la ciudadanía.⁵⁶ A pesar de la centralidad de estos sectores, en la historiografía ocuparon un

⁵⁶ Durante las guerras de independencia, algunas provincias independientes formaron sus propios Estados y Constituciones, como la de Cartagena (1812) que otorgó el derecho de ciudadanía a la población mulata y parda y abolió la trata más no la esclavitud. Sobre estas primeras legislaciones, María Camila Díaz Casas plantea que estas leyes tuvieron una vigencia corta debido al contexto de guerra en que se instauraron, ya que el control político de las provincias y ciudades fue inestable. Al interés de los dirigentes criollos neogranadinos por otorgarles la libertad a los esclavizados a cambio de su participación en la guerra, Díaz

lugar marginal y fueron representados de una manera despectiva y degradada a causa de distintos factores que más adelante se explicarán.

Por otra parte las provincias de la Costa Atlántica tuvieron un papel central en los movimientos autonomistas e independentistas de la Nueva Granada, en esta región se radicalizó la lucha por la independencia, que tuvo a la provincia de Cartagena como su primer foco revolucionario y la provincia de Santa Marta como el principal reducto realista, desde donde se reorganizó la reconquista española. Por ser la independencia de Cartagena una de las primeras en declararla y por su importancia geoestratégica en estas guerras es considerada un acto fundacional para la república de Colombia.

En su tiempo la declaración de independencia de Cartagena suscitó críticas en la facción criolla moderada de Cartagena, encabezada por José María García de Toledo, quienes eran partidarios de la independencia, pero que divergían con la facción criolla radical en *el modo, el momento y los sujetos* que realizarían esta declaración, para implantar su proyecto de libre comercio y de modernización de la agricultura. Asimismo esta independencia despertó oposición y resquemor entre las élites criollas de otras provincias, principalmente las de Santa Fe de Bogotá, quienes consideraron esta decisión prematura e inoportuna porque obstaculizó sus deseos por consolidarse como el centro político de las

Casas lo denomina como un *abolicionismo circunstancial* y no *programático* como se dio en México. Durante 1821 a 1851, se implantaron una serie de medidas abolicionistas en la república de la Gran Colombia (1821-1831) y la Nueva Granada (1831-1858), cuyos decretos y leyes no les otorgaron el derecho de ciudadanía a la población manumisa, una vez que el esclavizado obtenía su libertad no adquiría automáticamente el estatus jurídico de ciudadano, ya que las legislaciones sobre la ciudadanía establecieron diversas condiciones para adquirirla durante el siglo XIX. También señala que el tema de la abolición dividió a las élites neogranadinas debido a que para algunas provincias, como las de la gobernación de Popayán, el trabajo esclavizado continuaba siendo fundamental para sostener la producción agropecuaria y la extracción de oro, de allí la oposición de las élites suroccidentales por abolir la esclavitud. Sobre estas medidas legislativas, Eduardo Restrepo señala que más enfocadas en garantizar las indemnizaciones de los propietarios que en procurar que los manumisos se convirtieran en ciudadanos para la nación que se estaba construyendo. Sobre las leyes de la abolición de la esclavitud se recomienda ver Carlos Restrepo. “Medidas abolicionistas en la Nueva Granada, 1814-1851”. *CS Ciencias Sociales*, No. 9, Colombia, Cali, enero-junio 2012; así como el estudio de Díaz sobre las acciones de la población libre y esclavizada en tres provincias del suroccidente neogranadino que fueron fundamentales en la obtención de una serie de intereses socioeconómicos, como fue la abolición de la esclavitud, ver María Camila Díaz Casas. *Salteadores y cuadrillas de malhechores. Una aproximación a la acción colectiva de la ‘población negra’ en el suroccidente de la Nueva Granada, 1840-1851*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2015.

provincias de la Nueva Granada. Así comenzó una nueva fase en el conflicto y la rivalidad entre estas dos ciudades: la republicana.

En el plano discursivo, la independencia de Cartagena tuvo conceptualizaciones e interpretaciones múltiples en la historiografía patria y local⁵⁷, un examen detenido del tratamiento de este acontecimiento en estas dos historiografías muestra algunas continuidades y rupturas interpretativas; sin embargo, no me enfocaré en sus rupturas sino en mostrar dos de sus continuidades. En primera, ambas historiografías hicieron una valoración negativa sobre la revuelta popular del 11 de noviembre del 1811 que dio lugar a la declaración definitiva de independencia y, en segunda, existe una línea de interpretación sobre el papel que tuvieron en ella los sectores populares, la que inició la obra de José Manuel Restrepo y la siguieron en el plano local Gabriel Jiménez Molinares y Eduardo Lemaitre.

A lo largo de más de siglo y medio, la historiografía patriótica sostuvo que el origen del fracaso de la primera independencia (1810-1815) fue la postura federalista de Cartagena frente a los intentos de centralización de Santa Fe de Bogotá. Desde esta perspectiva metodológica las causas de las divisiones entre las provincias se encontraban en los

⁵⁷ En el presente apartado retomo la definición de historias patrias que ofrece Renzo Ramírez Bacca en su artículo “Breve historia de historiografía colombiana”, donde las considera como el primer género de la historiografía colombiana que se desarrolló durante los dos primeros tercios del siglo XIX. Según el autor este género se caracteriza por distintos aspectos: su tendencia temática a la historia política-militar y a las biografías de los héroes de las luchas independentistas, donde la independencia se constituyó como el acto fundacional de la república; el papel que tuvo esta historia en la asimilación cultural y política en torno a los conceptos de ciudadanía, nación y pueblo, debido a que una de sus funciones fue la trasmisión de virtudes para la formación de los ciudadanos y la creación de un sentimiento de pertenencia a la patria colombiana. Esta orientación se vio influida por la historia francesa y alemana; la falta de un consenso en las versiones debido a que los historiadores eran actores directos de las luchas independentistas y donde el historiar era un asunto reservado a los hombres de élite; sus fuentes se basaban en testimonios que eran complementados por documentos oficiales, como sucedió con la historia José Manuel Restrepo que se basó en su diario y otros documentos; este conjunto de obras reflejaron una serie de preguntas, tensiones y preocupaciones internas según la postura política del historiador y las victorias temporales de los ganadores de más de 80 conflictos civiles armados a nivel local, regional y nacional. Los otros géneros que señala son: las académicas, las revisionistas y las universitarias. En Renzo Ramírez Bacca “Breve historia de historiografía colombiana”, en Ramírez Bacca, Renzo y Betancourt Mendieta, Alexander (ed.). *Ensayos sobre historia y cultura en América Latina*. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Grupo de Investigación Historia, Trabajo, Sociedad y Cultura, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Coordinación de Ciencias y Humanidades, 2008, pp. 137-153.

acontecimientos de 1810 y no en las rivalidades entre ellas que se gestaron en la colonia. Por consiguiente, se dejaron de lado otros factores que explican las divisiones y dificultades de las provincias para organizarse en torno a una entidad política que defendiera su recién declarada independencia, como fue, según Alfonso Múnera: “La tradición de autonomía política practicada por los gobiernos provinciales era mucho más antigua que las recientes innovaciones de los Borbones para imponer un gobierno centralizado.”⁵⁸ En este orden de ideas, el historiador cartagenero cuestiona los mitos históricos sobre el periodo conocido como “La patria boba” que asumen una supuesta unidad política en la Nueva Granada y el “infantilismo” que mostraron las provincias al defender sus intereses locales sobre el proyecto de Santa Fe de organizar un gobierno nacional, federal en su estructura con capital en esta ciudad.

En 1911, durante la celebración del primer centenario de esta declaración, distintos actores cartageneros reexaminaron la conceptualización nacionalista de la independencia de Cartagena y elaboraron otras interpretaciones sobre ésta.⁵⁹ A pesar de ello, algunos historiadores cartageneros repitieron en sus historias algunos mitos históricos contruidos por la historiografía patriótica sobre el movimiento de independencia en Cartagena que predominó hasta la segunda mitad del siglo XX.

Las anteriores consideraciones sobre la relación entre historiografía, independencia y sectores populares en Cartagena intentan ser una breve introducción a los objetivos

⁵⁸ Para conocer una lectura distinta a la de la historiografía tradicional nacionalista sobre la participación de Cartagena en el periodo conocido como “La patria boba” se recomienda el estudio de Alfonso Múnera. *El fracaso de la nación, Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá, Editorial Planeta Colombiana, 2005, p. 170. Y sobre este periodo se sugiere consultar Marco Palacios y Frank Safford. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Colombia, Bogotá, Norma, 2002, pp. 206-219.

⁵⁹ Para conocer los distintos usos públicos de la historia durante la celebración del centenario de la independencia de Cartagena, se recomiendan los siguientes textos: Rafael Enrique Acevedo Puello. *Memorias, lecciones y representaciones históricas. La celebración del primer centenario de la Independencia en las escuelas de la provincia de Cartagena (1900-1920)*. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, CESO, 2001; Raúl Román Romero, “Memoria y contramemoria: el uso público de la historia en Cartagena”, en Román Romero, Raúl; Buenahora, Giobanna; et al., *Desorden en la plaza*. Cartagena, Instituto Distrital de Cultura, 2001.; y el texto de Alfonso Múnera, “Pedro Romero: el rostro impreciso de los mulatos libres”, en *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá, Editorial Planeta Colombiana, 2005, pp. 153-156. El libro de Rafael E. Acevedo se enfoca en cómo se dio la celebración del centenario desde los espacios educativos de Cartagena; el artículo de Raúl Román aborda la participación de los sectores artesanos y obreros del barrio de Getsemaní en esta celebración, y afirma que estos sectores al reivindicar a los líderes y a los sectores populares como protagonistas centrales en la independencia de Cartagena construyeron una contramemoria frente a las posturas oficialistas del centenario; ésta interpretación será retomada por Alfonso Múnera en su texto, en el que se incluye algunas consideraciones sobre el contexto de esta celebración y sobre la reivindicación de la figura de Pedro Romero por lo sectores obreros y artesanales.

principales de este apartado, que consisten en: 1) Analizar cómo fueron representados los sectores populares en la independencia de Cartagena por la historiografía patriótica y local cartagenera. Asimismo, explicar las causas y los propósitos de estas representaciones. 2) Elaborar una breve reconstrucción histórica de esta participación, a partir del estudio de Alfonso Múnera, en la que se enfatizan las motivaciones sociopolíticas de estos sectores para adherirse en lucha por la independencia de su provincia. Lo anterior me permitirá tener un marco de referencia sobre el diálogo que establece Manuel Zapata Olivella con estos discursos historiográficos y con los actores de esta gesta en su cuarta novela *Las sangres encontradas*, donde dedicó una parte a la independencia de Cartagena, además de tener los elementos referenciales para analizar la representación ficcional que hizo sobre estos actores.

Para desarrollar los puntos anteriores me baso en los ensayos históricos de *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* y en el libro *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*⁶⁰ del historiador cartagenero Alfonso Múnera, quien se ocupó de reconstruir la historia de los mulatos y pardos artesanos durante este periodo, y cuya investigación aporta elementos para una nueva representación de los sectores de origen africano durante la independencia de Cartagena. También retomó el balance historiográfico de Adaleida Sourdis Nájera titulado “Cinco libros sobre la independencia de Cartagena”⁶¹ y su libro *Cartagena de Indias durante la república 1810-1815*.⁶²

1. A lo largo de más de siglo y medio en la historiografía patriótica y regional cartagenera predominaron algunas representaciones sobre la participación de los sectores populares en

⁶⁰ A pesar de que a fines de la década de los ochenta y principios de los noventa la nueva historiografía, que introdujo nuevos temas y metodologías sobre el periodo, insistió en la necesidad de profundizar en el papel de estos sectores en la independencia de Cartagena, existieron pocos esfuerzos encaminados en este sentido, con excepción del trabajo del cartagenero Alfonso Múnera, quien a través de su libro antes citado, *El fracaso de la nación, Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, saldó esta cuenta que tenía la historiografía colombiana, en su historia incorporó nuevos enfoques teóricos-metodológicos e hizo una relectura de los documentos e historiografías tradicionales para ofrecer una sugerente representación de la participación de los sectores populares en este hecho fundacional para la república colombiana y para la historia de Cartagena.

⁶¹ Adaleida Sourdis de De la Vega, “Cinco libros sobre la independencia de Cartagena”, en Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca (eds.). *Cartagena de Indias y su historia*. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Sección del Caribe, Banco de la República, 1998.

⁶² Adaleida Sourdis de De la Vega. *Cartagena de Indias durante la primera república de 1810-1815*. Bogotá, Banco de la República, 1988.

la independencia de Cartagena, que se caracterizaron por ofrecer una imagen despectiva y degradada sobre estos actores que respondió más bien a la visión del mundo de los historiadores criollos que a un interés por esclarecer lo que realmente sucedió en este período. Esta historiografía construyó imágenes sobre la independencia y sus actores que han servido para legitimar la hegemonía de los grupos dominantes; es decir, para justificar su estatus y sus privilegios en diferentes momentos históricos en el plano local y nacional.

En el ensayo titulado “Las clases populares en la historiografía de la independencia de Cartagena, 1810-1812”⁶³, Múnera analizó las obras del antioqueño José Manuel Restrepo y los cartageneros Gabriel Jiménez Molinares y Eduardo Lemaitre. El primero comenzó a publicar sus ocho tomos de su *Historia de la revolución de Colombia* en 1827⁶⁴, el segundo publicó sus dos tomos de *Los mártires de Cartagena de 1816 ante el consejo de guerra y ante la historia* en 1947⁶⁵ y el tercero publicó su *Historia General de Cartagena* en 1983. La tesis central de este ensayo es que a pesar de sus diferencias en cuanto a temáticas, metodologías, fuentes documentales y las distintas temporalidades de su escritura, en ellas existe *una continuidad en la interpretación sobre el papel que tuvieron los sectores populares en la independencia y en la primera república de Cartagena*, cuyos elementos centrales los sentó la obra de Restrepo y que fueron reiterados por los historiadores cartageneros a lo largo de más de siglo y medio.

Entonces, ¿Cuáles son los elementos que constituyen esta línea de interpretación que permaneció durante más de siglo y medio en la historiografía colombiana? De acuerdo con Alfonso Múnera son los siguientes:

1) A pesar de que estos historiadores no negaron el protagonismo de los sectores populares en la declaración absoluta de la independencia de Cartagena, y concibieron a ésta

⁶³ Alfonso Múnera, “Las clases populares en la historiografía de la independencia de Cartagena, 1810-181”, en Alfonso Múnera. *Fronteras imaginadas...*, pp. 175-192.

⁶⁴ Fue publicada por primera vez en París en 1827, la segunda edición corregida y completada por el mismo autor se publicó en Besanzón en 1858, de esta última versión se hizo una reedición en 1974.

⁶⁵ De los cuatro tomos que pensó realizar Gabriel Jiménez Molinares sólo concluyó los dos primeros, los cuales están dedicados a describir la situación de la provincia antes de la revolución y narrar varios acontecimientos claves de la independencia y de la primera república, por lo que es considerada una obra fundamental para el estudio de la independencia de Cartagena, a pesar de su limitaciones en algunos temas.

como resultado de una revuelta popular, sus obras elaboraron una imagen negativa de estos actores.

2) Esta tradición historiográfica interpretó la independencia de Cartagena como un conflicto entre dos facciones criollas, una cartagenera y la otra momposina, de allí que consideró a los sectores populares como meros instrumentos de los intereses de las élites, quienes fueron llevados de la mano de los criollos a la obtención de la libertad y la independencia y cuya principal motivación fue el alcohol y el dinero que les ofrecieron los criollos radicales. Por medio de la construcción de una imagen de corrupción y degradación de los sectores populares se les negó su capacidad de actuar en función de sus propios intereses e ideales y le restaron protagonismo a sus acciones.

3) Otra característica es que en esta historiografía y en sus fuentes documentales la categoría pueblo hace referencia a los negros, mulatos y zambos, por lo que el elemento socioracial continuó siendo en el siglo XIX, como sucedió en la colonia, un elemento de diferenciación social.

4) A pesar de que estos historiadores los representaron como sujetos pasivos e instrumentos de las élites, en sus narraciones se sugirió, además de las motivaciones políticas, la presencia de las reivindicaciones sociales del movimiento independentista, las cuales fueron calificadas como propiciadoras del desorden y la anarquía. Según Alfonso Múnera esta tesis respondió al rechazo de los criollos a los cambios en el espacio sociopolítico que trajo la independencia, como lo manifestó Restrepo en su historia.

Estos cuatro elementos constituyen lo que el historiador cartagenero denominó *una concepción elitista de la participación popular en la independencia*, con la que buscaron cumplir en el contexto de su escritura varias funciones políticas. Al respecto, comenta que: “La sistemática construcción de unos estereotipos para representar al pueblo en los textos de las élites cumple sin duda con los propósitos de construcción de una hegemonía por parte de quienes detentan el poder”.⁶⁶ Asimismo otro modo de crear legitimidad a través del discurso histórico fue la reconstrucción de los linajes de los héroes de la independencia, debido a que una de las funciones de la historia en el proceso de formación del Estado-nación colombiano fue dotar de una identidad a las élites criollas que justificaran su hegemonía como los únicos agentes de gobierno de los otros grupos. Las historias patrias

⁶⁶ Alfonso Múnera, *óp. cit.*, pp. 177-178.

como discursos que definieron la identidad de los criollos también configuraron la diferencia permitida y aceptable en la categoría del pueblo, debido a que los elementos que definieron a las élites se pensaron desde y con las diferencias, es decir construyeron una serie de tipos humanos y regionales que conformaron la categoría del pueblo, a quien consideró pese a su retórica de igualdad como inferior y distinto. Cabe señalar que en este ejercicio de definición de la élite y la nación, los criollos también construyeron una diferencia indeseable, la que ubicaron en los márgenes sobre la nación y estaba representada en las categorías de negros “libertinos” y los indios “salvajes”, a quienes condenaron a desaparecer por medio del mestizaje.⁶⁷

En sus ocho tomos de su *Historia de la revolución de Colombia* (1827) José Manuel Restrepo dedicó a la independencia de Cartagena algunas partes del tomo I y III. En el primero abarca desde la llegada a la Nueva Granada de los comisionados del Consejo de Regencia en 1810 hasta la caída de la primera república de Cartagena con la reconquista española encabezada por Pablo Morillo en 1815. Mientras que en el tercero se enfoca en la campaña de Simón Bolívar por el litoral caribeño y culmina con la toma de Cartagena por el ejército patriota en 1821 con la evacuación de los últimos destacamentos españoles de la Nueva Granada. Cabe destacar que, en su análisis sobre estos acontecimientos, Restrepo tomó partido a favor de Santa Fe en el conflicto entre las élites cartageneras y las santafereñas, de allí su animadversión y antipatía por el desarrollo de los acontecimientos políticos de Cartagena.

Según Alfonso Múnera en la obra de Restrepo se establecen los elementos centrales de la concepción elitista sobre el papel de los sectores populares en la gesta de la independencia, las cuales serán repetidas con algunas variantes por los historiadores cartageneros hasta fines del siglo XX. En su *Historia*, Restrepo representó a los sectores populares como instrumentos de los intereses de la élite criolla radical encabezada por Gabriel Piñeres, quienes se movilizaron a cambio de bienes materiales que les ofrecieron los criollos radicales a cambio de su apoyo militar. A pesar de que el historiador antioqueño

⁶⁷ Sobre la construcción de la unidad y las diferencias en los discursos nacionalistas de las élites criollas durante el siglo XIX se sugiere consultar a Julio Arias, quien analizó los modelos taxonómicos basados en el pensamiento racialista durante el siglo XIX. Ver Julio Arias Vaneas. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Antropología, 2007.

no negó el protagonismo de los mulatos y pardos en los acontecimientos que llevaron a la declaración de la independencia absoluta de España y de los logros obtenidos de estos actores tras el triunfo de la revolución, como fue su inclusión en puestos de mando de las milicias de pardos y mulatos, estos cambios representaron para Restrepo un factor de inestabilidad social, como se evidencia en la siguiente cita:

Como desde el principio –dice– fue llamada la plebe a tomar parte en los movimientos, a fin de echar por tierra el partido real, ella se insolentó; y la gente de color, que era numerosa en la plaza, adquirió una preponderancia que con el tiempo vino a ser funesta a la tranquilidad pública.⁶⁸

La anterior caracterización de los sectores populares será reiterada por Gabriel Jiménez Molinares (Barranquilla 1884-Cartagena 1954) en su obra *Los mártires de Cartagena de 1816 ante el Consejo de guerra y ante la historia*, cuya historia es considerada el primer estudio sistemático sobre la independencia de Cartagena y con la cual ganó el concurso de autores bolivarianos organizado por la gobernación del departamento de Bolívar en 1945. Este historiador fue integrante de la élite cartagenera, estudió Historia en el Colegio San Pedro Claver, fue miembro de la Academia de Historia de Cartagena de Indias, colaborador en los diarios “El mercurio”, “El porvenir” y “La Época”. En 1933 publicó una breve síntesis de la historia de la ciudad titulada *Al paso de los siglos* y durante cuatro años, de 1938 a 1942, realizó una investigación en los archivos de Cartagena y Bogotá sobre el proceso judicial de los mártires de Cartagena de 1816. En un principio pensó su obra en cuatro tomos, pero sólo alcanzó a publicar los dos primeros. Asimismo ocupó cargos políticos importantes en la ciudad, fue nombrado secretario de la Alcaldía y director de la caja nacional de previsión, en los últimos años de su vida comenzó a escribir su libro *Linajes Cartageneros*, del cual sólo llegó a publicar una parte.⁶⁹

En *Los mártires de Cartagena*, Jiménez Molineras también interpretó la independencia de Cartagena como la historia del enfrentamiento entre dos facciones de la élite cartagenera, cuyos líderes principales eran José María García de Toledo y Gabriel

⁶⁸ Citado en Alfonso Múnera, *óp. cit.*, p. 180.

⁶⁹ Para ver los títulos de sus publicaciones y otros datos biográficos se recomienda consultar: Miguel Camacho Sánchez et al. *Bibliografía General de Cartagena de Indias: desde el siglo XV hasta 2007*. Cartagena de Indias, Ediciones Plumas de Mompox, 2007, tomo II, pp. 618-619.

Piñeres, en la cual el pueblo jugó un papel de mero instrumento de las élites criollas, a cambio de su participación los criollos les “concedieron” ciertos derechos y libertades que, desde la perspectiva de Jiménez Molinares, el pueblo fue “incapaz” de ejercer, propiciando con esto la inestabilidad del orden social republicano. Sobre la revuelta popular del 11 de noviembre del 1811, este autor afirma que:

Ello obedeció al estado de incurable anarquía en que vivía la ciudad bajo el azote del populacho organizado en batallones armados, situación que sufría desde el 11 de noviembre anterior y se prolongó hasta el 6 de diciembre de 1815, es decir, en medio del hambre y hasta el momento de la migración como habremos de verlo. La coacción de la plebe armada sobre los organismos del gobierno redujo la autoridad a una sombra; el motín era el expediente con que se solucionaban todas las cuestiones.⁷⁰

Según Múnera la representación del historiador cartagenero fue más allá de la versión de Restrepo, debido a que en sus descripciones “animalizó” el carácter y las acciones de los sectores populares, éstos, según Gabriel Jiménez: “vivían en una armonía semejante a la del ganado en los corrales”.⁷¹

Esta línea de interpretación fue continuada en la *Historia general de Cartagena* de Eduardo Simón Lemaitre (Cartagena 1914-1994), quien fue también miembro de la élite cartagenera, estudió derecho en la Universidad Nacional de Bogotá, fundador y director del periódico conservador “El Fígaro”, senador (1950-1962) y gobernador del departamento de Bolívar (1958) por el partido conservador, en donde militó bajo la facción de Laureano Gómez. También fue rector de la Universidad de Cartagena y presidente de la Academia de la Historia de Cartagena, además de su Historia sobre Cartagena escribió Panamá y su separación de Colombia (1971).⁷²

En su tomo III, dividido en 10 capítulos, Lemaitre se dedicó a analizar los acontecimientos de la independencia de la provincia. Al igual que Restrepo y Jiménez no negó la participación popular del 11 de noviembre de 1811, sin embargo, la descalificó y la condenó. Según Múnera, los adjetivos que utilizó para calificar a los protagonistas y sus

⁷⁰ Citado en Alfonso Múnera, *óp. cit.*, p. 182.

⁷¹ Citado en Alfonso Múnera, *óp. cit.*, p. 183.

⁷² Miguel Camacho, *óp. cit.*, p. 669.

acciones de este levantamiento popular sugieren una búsqueda de deslegitimación a este levantamiento y sobre éste comenta lo siguiente:

En vano García de Toledo –dice- hizo esfuerzos para defender su política cautelosa... Pero nadie atendía razones, y mucho menos el pueblo que vociferaba, enardecido y envalentonado por los efectos del alcohol, que Gabriel Piñeres había hecho repartir copiosamente. La propia muchedumbre armada invadió entonces el salón de sesiones, agraviando de palabra y obra a quienes se habían manifestado partidarios de posponer la declaratoria, como lo quería García Toledo, el cual fue incluso maltratado físicamente en la ocasión... Algunos amigos de García de Toledo trataron de defenderse y defender a éste, pero ya la revolución estaba en marcha. Pronto la junta toda, incluso García de Toledo, se plegó a las exigencias del populacho amenazante, y procedió a proclamar la independencia absoluta, sin condiciones, con respecto a España, y a firmar el acta respectiva.⁷³

Con este retrato despectivo de los sectores populares Lemaitre se sitúa junto con Jiménez en la tradición historiográfica que inició Restrepo, quien concibió desde una perspectiva elitista la actuación de los sectores populares en la independencia de Cartagena que predominó durante más de siglo y medio, la cual redujo la actuación popular como reflejo de los intereses de la facción radical de la élite que representaba Gabriel Piñeres y negó que estos actores se adhirieran en función de sus propios intereses políticos y sociales.

En resumen, esta línea de interpretación sostuvo la tesis de que la independencia fue obra exclusiva de las facciones criollas, marginalizó y despolitizó la participación de los sectores populares y descalificó el acceso al poder de estos grupos como factores de inestabilidad sociopolítica. Las versiones basadas en esta interpretación negaron la presencia de conflictos sociorraciales en la guerra de independencia que los llevó a demeritar el protagonismo de los sectores populares y su lucha por la igualdad racial, debido a que el reconocimiento de estos elementos daría lugar a otra interpretación de la independencia que pondría en cuestión el papel de los criollos moderados: los mulatos y pardos artesanos libres se movilizaron por sus propias movilizaciones sociopolíticas, entre las que se encuentran la obtención de la ciudadanía.

Otra de las consecuencias de la concepción elitista de la historia fue el lugar marginal que ocuparon los dirigentes mulatos y pardos en el discurso historiográfico, como sucedió con Pedro Romero. En su ensayo “Pedro Romero: el rostro impreciso de los

⁷³ Citado en Alfonso Múnera, *óp. cit.*, p. 184.

mulatos libres”, Múnera sostiene que esta situación es resultado de la negación de los conflictos raciales por la historiografía tradicional, la poca información que se encuentra de este personaje se obtiene de manera fragmentaria en algunos documentos y memorias de la época, las cuales no tuvieron el mínimo interés de registrar las voces y los acontecimientos de los sectores populares. También precisa que, a diferencia de los dirigentes criollos, no existe ningún libro dedicado a la historia de este personaje, con excepción de pocas referencias en algunas obras literarias e históricas de la ciudad de Cartagena. Ante esta situación, comenta de manera irónica lo siguiente:

En este esfuerzo, han participado notables intelectuales de la costa caribe colombiana, sobre un supuesto bastante elemental: demostrar que el señor Romero no era un simple artesano o un mulato, o mejor, ninguna de las dos cosas. En los muchos recuentos patrióticos sobre las gestas de la independencia de Cartagena de Indias, escritos a lo largo del siglo XIX y en la primera mitad del XX, a Pedro Romero lo mencionan sólo marginalmente como el conductor de la plebe en los sucesos del 11 de noviembre y, otras veces, como el comandante del regimiento de los lanceros de Getsemaní.⁷⁴

La tendencia a borrar los orígenes raciales y socioeconómicos de este personaje estuvo presente en algunas historias como la de Antonio del Real, José Morillo y el economista Adolfo Meisel, en las que construyeron una imagen desvirtuada de Romero y le atribuyeron ciertos oficios y estatus basados en sus opiniones y sin ninguna fundamentación documental. Entre los oficios que le atribuyeron fue el de comerciante respetable y fundador de la Casa de Moneda de Cartagena, que vivió en la calle Larga de Getsemaní. Sobre su estatus jurídico algunos le negaron la condición de mulato y sostuvieron que más bien era “un cuarterón o quinterón con rasgos poco negroides”.⁷⁵ Ante estas versiones que buscaron blanquear y despojar de su condición de artesano a este personaje, Múnera reconstruyó su historia a partir de una relectura detenida de los pocos documentos y algunas memorias de la época, que le permitió ofrecer no sólo un cuadro de la vida de Romero sino también los distintos espacios de sociabilidad de mulatos, pardos y criollos en esta ciudad caribeña, que explican las tensiones sociorraciales que afloraron durante el proceso de independencia.

Del análisis de estos documentos, Múnera afirma que este dirigente mulato fue un cubano proveniente de Matanzas, probablemente llegó con el ingeniero militar Antonio de

⁷⁴ *Ibidem*, p.157.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 158.

Arévalo en 1770 para la construcción de las obras militares de la ciudad; el censo de artesanos de 1778 lo registró viviendo en el barrio de Santa Catalina, con 24 años de edad, con oficio de herrero y condición parda o mulata; pero en 1810 ya se encontraba viviendo en una casa alta de la calle Larga de Getsemaní, cabe señalar que a principios del siglo XIX en esta calle se congregaron las familias mulatas que habían alcanzado cierta holgura económica y cierta respetabilidad social.

Con la ayuda de algunas crónicas y memorias de la época, Múnera analizó los límites de esta respetabilidad social que adquirieron los mulatos de Getsemaní; para ello, dibujó la estructura socioeconómica de este puerto en vísperas de la independencia. En esas fuentes documentales se registró la presencia de un sector de mulatos prósperos económicamente que habían adquirido los hábitos, vestuarios y actitudes europeizantes de las élites criollas y españolas, con quienes lograron ciertos espacios en común, como los salones de fiesta que se instalaban durante las fiestas de la ciudad, en donde predominó una dinámica de segregación y división por motivos de raza. No obstante, pese la existencia de estos espacios sociales continuó la jerarquización y la clasificación sociorracial, por lo tanto: “Lo que sucedía en el salón pasaba también en la vida diaria: las consideradas “gentes de color” no podían, ni en materia de educación, ni de oficios, aspirar a acceder a ciertos niveles, dada su condición racial”.⁷⁶

Otro elemento importante de diferenciación y clasificación sociorracial era la actividad económica de las personas, en la sociedad cartagenera colonial de principios del siglo XIX. El trabajo artesanal era ubicado en lo más bajo de la escala social y era considerado un trabajo de menos prestigio, por ello muchos españoles pobres se negaron a ocuparse en estas labores. De tal manera que este grupo de mulatos artesanos libres se encontraba, en palabras del propio Múnera, “en una especie de limbo, de zona incierta, que al mismo tiempo que los separaba de la plebe, les negaba el acceso a las élites sociales y los obligaba a permanecer dentro de las fronteras de lo popular, pese a su deseo de no estar allí”.⁷⁷

Además, Pedro Romero contaba con el reconocimiento y la admiración de algunos miembros de las élites criollas y, en especial, de José Ignacio de Pombo, el comerciante de

⁷⁶ *Ibidem*, p. 164.

⁷⁷ *Ibidem*, P. 166.

origen payanés más rico de la Nueva Granada que se encontraba radicado en Cartagena desde ya hace unos años, quien lo consideró como uno de los artesanos más diestros y distinguidos de la ciudad de Cartagena. Esta actitud también reflejó la admiración que tenían las élites criollas cartageneras por las islas del Caribe, en especial por Cuba, que se convirtió en un modelo de productividad y que sirvió como un referente para cuestionar la situación de estancamiento de las provincias de la Nueva Granada.

Múnera argumenta que en el momento del estallido de los conflictos que dieron lugar a la independencia, es probable que Pedro Romero gozará de cierto reconocimiento y popularidad entre los sectores artesanales y otros integrantes de los sectores populares que le permitió convertirse en uno de sus dirigentes más importantes y un mediador entre las tensiones de la clase dirigente criolla y estos grupos. Cabe destacar que unos meses antes de que estallara el movimiento por la autonomía de Cartagena, en junio de 1810, Pedro Romero solicitó al rey que dispensase la condición de mulato de su hijo Mauricio para acceder a la universidad.

De tal modo, que Pedro Romero representó a este sector de mulatos y negros artesanos libres que obtuvieron cierta prosperidad económica debido a las inversiones militares que la corona inyectó a la sociedad cartagenera durante el último cuarto del siglo XVIII; y esta nueva situación generó un sentimiento de igualdad y una conciencia en conflicto contra los criollos y españoles por gozar de algunos privilegios que les estaban vedados a ellos: la búsqueda de la igualdad se radicalizará en los años conflictivos de 1810 y 1811.

Las luchas por la independencia ocuparon un lugar predominante en las narraciones históricas de los intelectuales de las élites regionales y centrales, desde los inicios de la república y durante todo el siglo XIX. Algunas obras historiográficas evidencian la importancia de la independencia como acto fundacional de la república, entre las que destacan la *Historia de la Revolución de Colombia* de José Manuel Restrepo, *Meditaciones Colombianas* de Juan García del Río o, para el caso de la provincia de Cartagena, se encuentra la recopilación documental que realizaron Manuel Ezequiel Corrales o la obra de José Urueta titulada *Cartagena y sus cercanías* (1912). Según la revisión que hizo Alfonso Múnera de las publicaciones sobre la historia de independencia de Cartagena hasta 1980, entre los temas más abordados se encuentran las reconstrucciones

genealógicas de los linajes de los héroes, narraciones detalladas de los primeros años de la república y sobre la reconquista española de 1815.

Por su parte, Adelaida Sourdis, en su ensayo “Cinco libros sobre la independencia de Cartagena”⁷⁸, hace una aproximación de la situación de los estudios históricos sobre la independencia de Cartagena y un balance crítico sobre estos. En éste señala que los estudios sobre el movimiento independentista a principios de 1980 se han concentrado en los temas de la historiografía patria: los acontecimientos políticos y militares y el papel de las élites criollas.

Es importante señalar que tres de las cuatro obras que analizó la historiadora son las que examinó Alfonso Múnera en su ensayo, la cuarta es la de Peter Paul Guzzo *The Independence Movement and the Failure of the First Republic of Cartagena de Indias 1810-1815*, después del análisis de estas cuatro, Sourdis Nájera elaboró un estudio sobre la independencia de esta ciudad titulada *Cartagena de Indias durante la república 1810-1815*, en donde subsanó las debilidades que anotó en las obras anteriores. En este balance la historiadora ofrece una descripción detallada sobre los temas históricos y las fuentes documentales de cada obra, resalta algunas interpretaciones de ellos y, además, sugiere algunos temas que considera aún pendientes por investigar, entre los que se encuentran el análisis de las mentalidades de las élites dirigentes y el papel de los sectores populares en la gesta independentista.

En su análisis sobre la obra de José Manuel Restrepo, Sourdis Nájera también señala la antipatía de este historiador antioqueño por la independencia de Cartagena, dada la forma en que se expresó en su interpretación sobre la declaración absoluta de Cartagena de la siguiente manera:

Por lo general en la Nueva Granada se consideró este paso como extemporáneo y dado por una autoridad incompetente. La declaratoria de independencia no podía ser obra de una sola provincia; debió aguardarse a que todos formasen un cuerpo

⁷⁸ Este ensayo se presentó como ponencia en el Simposio sobre la Historiografía de Cartagena, convocado por el Banco de la República y la Universidad Jorge Tadeo Lozano en octubre de 1997, cuyas memorias se publicaron un año después. En este encuentro también participó Alfonso Múnera con su ensayo “Las clases populares en la historiografía de la Independencia de Cartagena”, y en cuyas memorias aparece junto con los comentarios del historiador Mauricio Archila Neira. Ver Haroldo Calvo Stevenson y Adolfo Meisel Roca. (eds.), *Cartagena de Indias y su historia*. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Sección del Caribe, Banco de la República, 1998.

de nación, capaz de sostenerla contra los ataques de la España y sus numerosos partidarios. La independencia de las naciones no se consolida con fórmulas y declaratorias... así los reformadores imprudentes de Cartagena extraviaron la opinión pública y dieron motivo para que un número considerable de granadinos esquivaran la libertad.⁷⁹

Como vimos esta apreciación de Restrepo será repetida por Jiménez y Molinares. Por otra parte, la historiadora apunta que la obra de Restrepo se inscribe dentro del paradigma patriótico decimonónico, el objetivo de su historia era: “El deseo de recordar los hechos ilustres guerreros y de los políticos que han fundado la República de Colombia, nuestra patria, nos ha puesto de la mano, con el objeto de trazar un cuadro de la Historia de la Revolución, de la que hemos sido testigos.”⁸⁰ De allí que los sectores populares no fueron tema de interés para su obra por considerar su actuación como mero reflejo de los intereses de las élites y cuyos móviles, según Restrepo, eran materiales.

Como señalan Múnera y Sourdis Nájera, Restrepo no ignoró las vías de ascenso social y político de mulatos y pardos como consecuencia directa de la independencia de Cartagena, sin embargo, los interpretó como un factor de inestabilidad sociopolítica, debido a que, según la historiadora: “Restrepo era un pensador tradicionalista que no comulgaba con las ideas liberales y para quien el objetivo de la independencia era el traspaso del poder a las élites criollas, sin que en sus cálculos entrara la igualdad –que consideraba como un “dogma destructor de orden social”- con mulatos y mestizos”.⁸¹

Sobre la obra de Jiménez Molinares, Adelaida hace una descripción detallada del conjunto de acontecimientos que se narran en los primeros dos tomos de su historia, que van desde una relación histórica de la provincia de Cartagena en 1810 –en la que incluye aspectos demográficos, las principales ocupaciones de su población y una breve descripción de Mompox- hasta la recuperación de la ciudad por el ejército español en 1815. La obra de Jiménez Molinares estaba dedicada a reivindicar a los mártires de 1816 frente al juicio que les hizo Pablo Murillo, su planteamiento central era demostrar que las retracciones de los

⁷⁹ Citado en Adelaida Sourdis, *óp. cit.*, p. 93.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 90.

⁸¹ *Ibidem*, p. 92.

criollos cartageneros en el juicio fue una táctica de defensa para conservar la vida y así continuar con la lucha independentista.

A pesar de que Adelaida considera la obra de Jiménez Molinares como la más completa y detallada sobre el período de 1810 a 1815, señala que tuvo algunas limitaciones con respecto a sus interpretaciones sobre la participación de los hermanos Piñeres en la proclamación de la independencia de Cartagena en 1811, en tanto que los consideró como los únicos responsables de las disputas entre las facciones criollas. Asimismo, otra de las limitaciones que señala es sobre la participación de los sectores populares, cuya interpretación la inserta en la misma tradición historiográfica que fundó Restrepo. Por eso Sordis Nájera considera que esta obra:

Es el relato de vida de gentes ilustres que dirigieron la sociedad, una sociedad formada según palabras del autor, por “una casta privilegiada que mandaba y otra envilecida condenaba a obedecer”. No caben allí las historias de las gentes comunes, aquellas que para Jiménez ‘vivían en una armonía semejante a la del ganado en los corrales.’⁸²

Acerca de la obra de Eduardo Lemaitre la historiadora subraya que en ella se reproducen las mismas interpretaciones de Restrepo y Jiménez sobre los acontecimientos de la independencia, como sucedió con la proclamación de 1811 que también consideró como prematura y de “graves” consecuencias en el destino de las demás provincias. Agrega que Lemaitre no fue más allá de esta interpretación, y que esta limitación no le permitió “analizar el pensamiento de las dos facciones, o documentos que muestran cómo en 1814, estando ya los Piñeres y sus amigos en el exilio, García de Toledo y Manuel del Castillo, producían encendidas comunicaciones y proclamas para desconocer el gobierno de Pedro Gual y exaltar los ánimos en contra de Bolívar.”⁸³

De esta manera, los historiadores cartageneros repitieron la interpretación sobre la declaración de independencia de Cartagena que realizó Restrepo, desde la cual se concibió esta decisión como responsable del fracaso de la primera república de Cartagena gobernada por la facción radical cartagenera.

⁸² *Ibidem*, p. 97.

⁸³ *Ibidem*, p. 103.

Este balance crítico de Adelaida Sourdis insiste en que la tendencia de los estudios históricos sobre la independencia de la Nueva Granada y en particular sobre Cartagena es el tratamiento de los acontecimientos políticos y militares protagonizados por los dirigentes criollos. Asimismo señala el surgimiento de nuevos estudios históricos a fines de la década de los ochenta encaminados a abordar nuevos temas desde distintas enfoques teóricos y metodológicos, que permitieron replantear y reexaminar las premisas de aquella historiografía tradicional que persistió durante más de siglo y medio, entre los que se encuentra el aspecto económico, las mentalidades de los dirigentes criollos y el papel de los sectores subalternos.

Lo importante de este balance crítico para nuestro estudio es que nos sitúa en las discusiones y críticas de la nueva historia hacia la historiografía tradicional de la independencia, realizada a fines de la década de los ochenta y principios de los noventa, la cual introdujo nuevos debates y temas de investigación, y de la que formaron parte la historiadora Adelaida Sourdis y el cartagenero Alfonso Múnera, quienes cuestionaron la concepción elitista sobre los sectores populares que predominó en la historiografía tradicional nacional y local. Esta postura de estos historiadores la resume la historiadora de la siguiente manera:

...la visión sobre la emancipación de Cartagena, salvo en la obra de Guzzo, está construida en forma parcial –desde la posición de las élites- y sólo se narra en relación con las ocurrencias políticas y acciones bélicas. Restrepo, Jiménez Molinares y Lemaitre ven la independencia como la coyuntura que permitió adquirir la soberanía política y que dio lugar al momento fundacional de la Nación, el cual legitiman los próceres con su actuación y su sacrificio. El pueblo se nombra en escasas, y las más de las veces, despectivas referencias.⁸⁴

Cabe señalar, como el mismo Múnera apunta, que estos esfuerzos de reconstruir la historia de los sectores populares y de incluir el conflicto racial en la comprensión del movimiento de independencia en Cartagena se enfrentaron a una serie de resistencias para incluir y reconocer el protagonismo de los sectores populares por parte de un sector de historiadores que continuaron fieles a las tesis de Restrepo, Molinares y Lemaitre.

El balance historiográfico de Sourdis Nájera sobre la independencia de Cartagena le da mayor consistencia y refuerza a los planteamientos de Alfonso Múnera sobre la

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 103-104.

situación de la historiografía de los sectores populares en la historiografía tradicional, por lo tanto se puede concluir que los estudios de ambos historiadores se sitúan en un contexto de renovación de las temáticas y enfoques teóricos y metodológicos sobre la independencia de Cartagena, en el cual se planteó necesario incluir un análisis de estos sectores para una mayor comprensión del período y ofrecer una representación desprejuiciada sobre ellos.

A pesar de que Adelaida Sourdis subraya en su balance la necesidad de incluir la participación de los sectores populares en la historia de la independencia de Cartagena, en su obra *Cartagena de Indias durante la república 1810-1815*, se concentró en rectificar algunos puntos y explicaciones reproducidos por la historiografía tradicional nacionalista y cartagenera, tales como el mito sobre la supuesta unidad política del virreinato de la Nueva Granada cuya autoridad central gobernaba desde Santa Fe y sobre la existencia de una élite criolla dirigente que se levantó el 20 de julio de 1810 en contra del gobierno de España impulsada por la idea de crear una nación independiente. A este respecto la historiadora realiza algunas apreciaciones introductorias a la historia de la república de Cartagena, y aclara que:

El virreinato de la Nueva Granada aunque políticamente era una unidad que respondía a unos lineamientos macroeconómicos manejados desde la metrópoli, en la realidad era un país de regiones desarticuladas entre sí... . . . Más que en una comunidad de intereses sociales y económicos, la unión de esas gentes se fundamentaba en una ideología común mantenida por el sistema político y la autoridad de la corona apoyada por la iglesia, Roto ese sistema, desmontada la autoridad y dividido el clero entre realistas y patriotas, el país se desmembró perdiendo el principal lazo de unión y surgieron las circunstancias particulares.⁸⁵

Por lo tanto, la responsabilidad que le atribuyó la historia tradicional a Cartagena como la responsable del fracaso de la primera independencia por haber alentado la división entre federalistas y centralistas, Sourdis Nájera la desmitificará, como también lo hará Múnera, subrayando las dificultades que sortearon las provincias para unificarse en la Confederación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada debido a que predominaron los intereses locales por encima del pacto común que establecieron las provincias; de allí que se evidencie que no existía una élite dirigente con un proyecto de nación sino varias élites regionales con distintos proyectos.

⁸⁵ Adelaida Sourdis, *Cartagena de Indias...*, pp. 31-32.

Otra de las contribuciones de la obra de Sourdis Nájera es la reconstrucción que realizó sobre el conflicto de las dos facciones que lucharon por el predominio político para imponer sus propias formas de concebir el Estado en la provincia de Cartagena; aunque también ella continuó repitiendo la premisa de que la lucha por la independencia fue resultado del enfrentamiento de dos facciones y no de la alianza de la facción radical con los líderes mulatos y los sectores populares. Sin atribuirle la responsabilidad a una sola facción, como lo hizo la historiografía tradicional, la autora reconstruyó este conflicto marcando las causas de su división, los acontecimientos que acentuaron su rivalidad y los factores que llevaron a la facción radical al poder durante la primera república; la autora caracterizó a estas dos facciones de la siguiente manera:

...se dividieron los criollos en dos facciones que aunque de ideas liberales ambas, respondían a lazos e intereses de familia y a diversas maneras de concebir la independencia y el manejo del Estado. La primera estaba constituida por aquellos que desde el principio se conocieron como “regentistas”, partidarios de continuar bajo la tutela del Concejo de Regencia, pero con una autoridad formada por los hijos de Cartagena. Eran en su mayoría los aristócratas, terratenientes y comerciantes... Su principal exponente era el antes citado José María García de Toledo... El segundo bando, estaba acaudillado por los hermanos Gabriel y German Gutiérrez Piñeres... También de familia acaudalada, pero partidarios fervientes de las ideas independentistas e igualitarias de la revolución francesa y del republicanismo democrático. Lograron conquistar el apoyo de las clases populares con las que mantenían una estrecha alianza...⁸⁶

Aunque también la facción autonomista logró el apoyo de los sectores populares para dar el golpe de estado al gobernador Toribio Montes, el 14 de junio de 1810, esto no fue ignorado por la historiadora, no obstante, en su balance insistió en la necesidad de estudiar la participación de los sectores populares y en su historia no esclareció el papel que tuvieron estos actores debido a que no era la finalidad de su estudio. Si bien no negó la centralidad de las acciones populares en la independencia de Cartagena, esta historiadora tuvo el desacierto de borrar el origen socioeconómico y racial de estos sectores, en contraste a la historiografía patriótica y local que sí los caracterizó. De esta manera, quizá sin proponérselo, ofreció una imagen despersonalizada de estos actores; esta postura se refleja

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 34-35.

en el momento en que narró el golpe de estado de García de Toledo al gobernador Toribio Montes:

Montes no cumplió con el compromiso de gobernar con los dos concejales y José María García de Toledo, aristócrata cartagenero, líder político del movimiento criollo que buscaba el poder, le dio lo que hoy llamaríamos un golpe de estado, el 14 de junio de 1810. Con el apoyo del pueblo, capitaneado por Pedro Romero y Joaquín Solano, que manejaban el arrabal de Getsemaní...⁸⁷

Dicha tendencia continúa en su narración de la declaración de la independencia de Cartagena, el 11 de noviembre del 1811:

El 11 de noviembre estalló la revolución en la que el pueblo intervino activamente orientado por los Piñeres, especialmente por Gabriel, e Ignacio Muñoz. Pedro Romero, yerno de Muñoz y dirigente popular amigo de los momposinos, comandó a las gentes del arrabal de Getsemaní que en masa concurrieron al Palacio de Gobierno y forzaron a la Junta a declarar la independencia absoluta.⁸⁸

De esta manera, la representación de los sectores populares en esta historia continúa siendo imprecisa, para llenar este vacío que continuaba en la historiografía colombiana y cartagenera, el historiador Alfonso Múnera se planteó las siguientes interrogantes que buscaron esclarecer este tema: ¿Quiénes eran estos mulatos y pardos artesanos que se aliaron primero con la facción autonomista y después con la independentista? ¿Qué intereses buscaron con estas negociaciones? ¿Qué logros obtuvieron a través de ellas? Las anteriores preguntas buscaron responder en su investigación titulada *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*, a partir del cual me baso, junto con el estudio de Adelaida Sourdis, para realizar la siguiente reconstrucción histórica que me dará elementos para entender la representación que hizo Manuel Zapata Olivella de estos sectores. Por lo que toda la información que utilizo para esta breve reconstrucción la tome de los estudios de ambos historiadores.

2. A principios del siglo XVII, la ciudad de Cartagena de Indias era la plaza fuerte más importante del sistema defensivo del Caribe hispánico, uno de los dos puertos autorizados

⁸⁷ *Ibidem*, p. 34.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 46.

para la introducción de personas esclavizados y un punto de estacionamiento de la Flota de Galeones. Estas tres características contribuyeron a que la ciudad tuviera un desarrollo económico durante casi todo el siglo XVII, que la convirtió en el centro económico, político y militar más importante del Caribe colombiano y cuya centralidad no tuvo Santa Fe, sede del gobierno y la administración colonial.

El monopolio del comercio exterior y el tráfico esclavista definió la composición demográfica de la ciudad, la cual se caracterizó por estar dominada mayoritariamente por negros y mulatos -dedicados al trabajo doméstico, artesanal y agrícola-, con una importante población de extranjeros ligados al comercio de esclavizados y lugar de tránsito de comerciantes provenientes de España, así como de comerciantes originarios de otras provincias de la Nueva Granada y Sudamérica. La preeminencia de la población de origen africano distinguió a Cartagena de otras ciudades de la Nueva Granada, donde otros sectores poblacionales, como la población indígena, constituían un considerable porcentaje de su población.

Al ser Cartagena uno de los dos centros habilitados para el comercio de Suramérica con España y por su ubicación estratégica para la defensa de la Nueva Granada se consolidó como una plaza fuerte. Su importancia económica atrajo el constante ataque y asedio de corsarios y piratas, como sucedió en 1697 con el asalto del pirata francés Jean Bernal Desjean, barón de Points, en el momento en que la flota arribaba al puerto y muchos comerciantes de otros lugares se encontraban en espera de su llegada con cuantiosas sumas de dinero. Este acontecimiento junto con la decadencia del sistema de flotas, la desaparición del monopolio de la introducción y venta de esclavizados trajo consigo el declive económico de la ciudad que repercutió en todos los ámbitos de la sociedad cartagenera.

A principios del siglo XVIII, Cartagena dejó de ser la ciudad cosmopolita y comerciante, la comunidad de sus comerciantes se redujo drásticamente y quedó compuesta principalmente por españoles. La composición de su población se mantuvo en algunos aspectos, la población predominante continuó siendo mulata y negra, dedicados a las mismas actividades mencionadas; algunos españoles controlaban el comercio y los criollos la actividad agrícola, asimismo existía una clase de españoles y criollos pobres que

desdeñaron el trabajo artesanal y que se aferraron a la actividad comercial por considerarla más respetable que el trabajo manual.

Este declive económico afectó directamente la vida militar y se materializó en el abandono de su equipo militar y en la disminución de su personal durante la primera mitad del siglo XVIII. Las reformas borbónicas aplicadas en Cartagena (1773) se enfocaron en el fortalecimiento de su sistema militar y la expansión de su comercio legal. Estas reformas insertaron una nueva dinámica económica que inyectó de capitales a diversos rubros de la economía cartagenera y provocó cambios centrales, como la consolidación y el crecimiento de una comunidad de comerciantes españoles avecindados, el surgimiento de una clase media de mulatos artesanos y la consolidación de una élite de intelectuales criollos ilustrados, quienes fueron actores claves en los acontecimientos políticos de la primera y segunda década del siglo XIX.

Tras la derrota de España en la Guerra de los Siete Años y la ocupación inglesa de la Habana, la corona española buscó modernizar el sistema de defensa de sus colonias. Cartagena se benefició de estas políticas debido a su tradición como plaza fuerte del Caribe colombiano y por su papel estratégico para la defensa de las provincias del interior de la Nueva Granada y Ecuador. Debido a que los ingresos de la ciudad eran insuficientes para solventar estos gastos, la corona implementó el real del situado a las provincias de la Nueva Granada, México y Perú para sostener todas sus obras en Cartagena. Estas medidas trajeron cambios sociales y económicos importantes que permitieron volver a colocar a esta ciudad como plaza fuerte para la defensa externa y la convirtió en el centro del poder militar de la Nueva Granada, por lo que su Regimiento Fijo se convirtió en el garante de la seguridad interna.

Otros cambios relevantes que trajo estas medidas militares fueron: el aumento del personal militar, el establecimiento en firme de las milicias de pardos y el crecimiento del sector artesanal para la construcción de la infraestructura militar. Por otra parte, el comercio presentó un modesto ascenso de 1760 a 1780, lo que permitió el retorno de agentes comerciales de Cádiz a Cartagena; esta revitalización se vio interrumpida por las guerras imperiales de 1795.

Durante el último cuarto del siglo XVIII, se consolidó en Cartagena una comunidad de comerciantes españoles avecindados, quienes establecieron sus intereses comerciales y familiares que los llevaron a sentirse y actuar como parte de la sociedad cartagenera, en contraste con el paso temporal de los comerciantes de principios del mismo siglo. Estos comerciantes avecindados controlaron la política local y ocuparon algunos puestos en la oficialidad de las milicias; de acuerdo con Alfonso Múnera:

...en 1790 al menos la mitad de los miembros del cabildo... eran comerciantes. Para finales del siglo la diferencia entre “matriculados” del consulado de Cádiz y “vecinos” había perdido toda su importancia práctica, y la comunidad de comerciantes actuaba como un cuerpo compacto, consciente de su poder en los asuntos internos de la ciudad.”⁸⁹

Por otra parte, esta comunidad de comerciantes se vio beneficiada por la creciente inversión militar en Cartagena, principalmente por dos razones: en primera, porque se convirtieron en los prestamistas del gobierno para sostener los gastos militares mientras llegaban los ingresos del situado; y, en segunda, porque las cuantiosas ganancias de estos préstamos coadyuvaban en la consolidación de su poder político. Si bien una de las consecuencias que trajo la prosperidad de estos comerciantes españoles fue el surgimiento de una élite letrada criolla ilustrada conformada por sus propios hijos, quienes fueron los líderes del movimiento independentista y gobernaron durante la primera república de Cartagena, este cambio no fue planeado conscientemente sino que fue “un producto paradójico de la dinámica social y de los intereses económicos y políticos creados por su participación en la vida del puerto caribeño...”⁹⁰

Una de las consecuencias que trajo este desarrollo militar en Cartagena fue el crecimiento y consolidación de los sectores artesanales que, en su mayoría, eran mulatos y pardos libres, según el censo de 1778. La prosperidad económica que lograron estos sectores posibilitó el desarrollo de una conciencia mulata en conflicto en contra de los privilegios de las élites criollas. Alfonso Múnera documenta algunos casos de mulatos que a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX solicitaron permisos a la corona para acceder a la educación universitaria o a ejercer sus oficios, como la abogacía, que eran

⁸⁹ Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación...*, p. 88.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 89.

considerados exclusivos de los criollos.⁹¹ Este anhelo de igualdad será uno de los intereses que llevaron a los mulatos adherirse primero en la causa autonomista y, después, en la lucha por la independencia absoluta de España.

Pese a los enormes gastos militares para consolidar a Cartagena como plaza fuerte frente a las amenazas de las potencias económicas enemigas de España, no se frenó el desarrollo del contrabando –principalmente de esclavizados, harinas, telas y ropas- en el que participaban las mismas autoridades coloniales locales, los comerciantes y el clero. Este comercio ilegal no pudo ser sofocado por las autoridades virreinales de Santa Fe que eran presionadas por los hacendados y comerciantes de esta provincia que se consideraron afectados por el ascenso de esta actividad.

Múnera describe y analiza el desarrollo de las élites españolas y criollas de principios del siglo XIX para explicar su participación en los acontecimientos políticos de Cartagena de 1810 a 1815; señala que, a fines del siglo XVIII y principios del XIX, se dio un proceso de “americanización” de las estructuras de poder, el cual consistió en que estas élites lograron controlar la mayoría de los espacios de poder de la provincia, como sucedió en el ejército, el comercio y el cabildo. Según él, la americanización del comercio se manifestó en tres cambios: 1) la mayoría de españoles del Consulado de Comercio tenía más de veinte años viviendo en la ciudad, 2) los comerciantes criollos tuvieron una influencia central en la orientación de este Consulado, 3) la aparición de una nueva élite letrada criolla conformada por los hijos de estos comerciantes, quienes conformaron la mayoría del cabildo en el inicio de la crisis política de 1808.

La formación de esta élite letrada criolla de padres españoles comerciantes tuvo una importancia por la novedad y el impacto en la vida política de la provincia, debido a la inexistencia de universidades, periódicos y publicaciones en ella. Estos intelectuales se formaron en leyes en las universidades de Santa Fe de Bogotá entre 1780 a 1805 y se apropiaron del conocimiento moderno para realizar una crítica a la política económica de la corona y propusieron una serie de reformas económicas encaminadas a solucionar la crítica

⁹¹ Menciona dos casos al respecto, el del mulato Cristóbal Polo en 1756 quien solicitó a la corona que le permitiese ejercer el oficio de abogado, y el de Pedro Romero en 1810, quien solicitó el permiso para que su hijo estudiara filosofía y teología a pesar de su condición de mulatos.

situación socioeconómica del virreinato y en especial de las provincias caribeñas. Eran, además partidarios del libre comercio, de la modernización de la agricultura y de la aplicación de la tecnología para el desarrollo de las fuerzas productivas.

Para Múnera esta élite de criollos letrados sintetizó los cambios y contradicciones de esta época en transición; lo cual se reflejó en la trayectoria de dos de los criollos más influyentes de la vida militar y comercial de Cartagena y de la Nueva Granada: Antonio de Narváez y la Torre (comandante general de los ejércitos de la Nueva Granada) y el comerciante y abogado José Ignacio de Pombo (prior del Consulado de Comerciantes). Sobre ellos comenta:

Iniciaron en el Caribe colombiano la crítica contra el régimen colonial. En sus escritos demostraron ambos tener un conocimiento muy completo de la economía de su época y un profundo descontento por el estado de postración del virreinato, pero en especial de las provincias del Caribe. Ambos reflejaron en sus vidas y en sus escritos las contradicciones propias de los hombres de su tiempo... ..no todo era modernidad y sentido del progreso en estos ilustrados criollos. Junto a lo anterior coexistía una psicología que seguía siendo profundamente aristocrática, anclada en el pasado y con raíces muy hondas en las tradiciones nobiliarias de España.⁹²

La búsqueda de estas élites criollas y españolas de un mayor control de la vida política y económica por parte de la provincia los llevará a radicalizar su conflicto contra las élites y autoridades de Santa Fe de Bogotá.

Durante la implementación de las reformas borbónicas en la Nueva Granada se originó y desarrollo uno de los conflictos regionales claves para entender las rivalidades políticas entre Cartagena y Santa Fe de Bogotá en la crisis política de 1808; se trata de la lucha por la hegemonía económica entre las élites de estas ciudades que eran, a su vez, las más poderosas de la Nueva Granada: los comerciantes españoles y criollos de Cartagena y su Consulado de Comercio, y las autoridades virreinales en alianza con los comerciantes y hacendados de Santa Fe. Los intereses económicos de estas élites configuraron proyectos de modernización y progreso opuestos que las llevaron a enfrentarse en distintos asuntos, tales como: la implantación del Consulado de Comercio de Cartagena, el desarrollo de los caminos internos, el dilema de la harina de trigo andina y el abastecimiento de este

⁹² *Ibidem*, pp. 107-108.

producto en el mercado cartagenero, el comercio de neutrales y la dependencia económica de Cartagena a los ingresos del real situado para el sostenimiento de su fortalecimiento militar.

Las reformas de Carlos III crearon un ambiente favorable para la petición y creación de consulados de comercio por parte de las colonias pensados para fomentar el desarrollo económico moderno, en este contexto se sitúa la petición de la comunidad de comerciantes criollos y españoles radicados en Cartagena para la creación de su propio consulado y aprobado por cédula real en 1795. El rey le asignó al Consulado de Comercio de Cartagena dos funciones centrales: creación de los caminos internos y el desarrollo económico de la Nueva Granada. Las dificultades que se presentaron en el cumplimiento de éstas fueron el argumento principal usado por las élites santafereñas para cuestionar el funcionamiento y la efectividad de este organismo, desde la perspectiva de éstas el Consulado favoreció los intereses de los comerciantes de la Costa en detrimento de las necesidades de las provincias del interior.

La razón principal de este enfrentamiento en torno al Consulado se debió a que las élites cartageneras y santafereñas tenían proyectos de desarrollo y crecimiento económico distintos. Por un lado, las del centro, que controlaban el comercio de las provincias del interior, concebían que las desventajas que tenían frente a las mercancías extranjeras que abastecían el mercado costeño se debían al mal estado de los caminos y no a la falta de tecnología de las fuerzas productivas. Por otro lado, los comerciantes de Cartagena configuraron un proyecto de desarrollo basado en el libre comercio orientado en el intercambio comercial con las colonias del Caribe, el fomento de la agricultura de productos tropicales de exportación y la introducción de nuevas tecnologías para su producción. Si bien las medidas económicas de la provincia de Cartagena criticaron las políticas económicas de la corona española, no cuestionaron la autoridad del rey, más bien se implantaron para transformar la dependencia económica de esta provincia de los ingresos del situado por una economía basada en el libre comercio y en la agricultura moderna.

A pesar de que la corona asignó al Consulado de Cartagena el desarrollo económico de la Nueva Granada no se lograron muchos avances en este sentido; esto no se debió sólo a la falta de voluntad de los comerciantes cartageneros sino a la conjunción de otros

factores locales, tales como el declive comercial legal de Cartagena, la geografía accidentada y los desacuerdos entre este organismo con las autoridades virreinales. Para Alfonso Múnera, el Consulado de Cartagena representó los intereses regionales de los comerciantes de la provincia, controlado por la comunidad de comerciantes avecindados y cuya principal contribución no se dio en el desarrollo material sino en el campo de las ideas y de la política. Algunos miembros de esta institución consolidaron un pensamiento reformista liberal que contribuyó a organizar la lucha por la autonomía durante los últimos años de la vida colonial, la decadencia de esta institución será provocada por una división entre sus integrantes, resultado de los acontecimientos políticos de 1811. Ante la instauración de este Consulado en Cartagena, las élites de comerciantes y hacendados de Santa Fe solicitaron a la corona la creación de su propio Consulado desde 1796, cuya petición fue reiterada hasta 1810 sin tener ningún resultado.

El corazón de la oposición de la creación del Consulado y el enfrentamiento en torno a la construcción de caminos internos fue la lucha de las élites del centro por controlar y abastecer el mercado cartagenero de su harina de trigo. Estas élites concebían a Cartagena como su principal mercado para sus productos agrícolas y en especial de la harina, sin embargo este puerto estaba acostumbrado a abastecerse por medio del comercio por ultramar, por ser de mejor calidad y a menor costo. Durante todo el siglo XVIII, Santa Fe buscó controlar el mercado cartagenero sin éxito y los virreyes de la segunda mitad de este siglo concentraron sus esfuerzos para lograrlo con el mismo resultado.

En 1805, el Consulado de Cartagena envió un informe a la corona donde señaló las consecuencias que trajo la prohibición del comercio de neutrales al comercio de esta provincia, el cual se había reducido a la mitad de 1788 a 1804. Debido a las necesidades fiscales de la corona entregó su comercio cartagenero a agentes externos de 1805 a 1808 (primero a Alemania y después a unas casas comerciales de Inglaterra). Esta situación provocó el descontento y la queja de los comerciantes cartageneros con la corona, la situación de crisis de su comercio legal, la correlación entre el crecimiento del contrabando y la producción agrícola llevaron a la élite comercial cartagenera a concebir al libre comercio y a la producción agrícola de exportación como los pilares de su proyecto económico. El cual exigía, como condición necesaria, cierta autonomía política para su implantación. Sobre esta articulación, Alfonso Múnera comenta que:

Para los dirigentes de Cartagena empezó a ser clara la relación que había entre sus proyectos de transformación económica y la autonomía política. La única manera de no depender del situado era impulsando un comercio libre, lo suficientemente grande como para reemplazar con los ingresos de la aduana los provenientes de las otras provincias del reino, pero esto último estaba probado que era imposible de conseguir bajo la tutela del Virreinato de Santa Fe. La solución era entonces obtener la más completa libertad en el manejo de los asuntos económicos internos.⁹³

Algunos acontecimientos locales y la crisis política que trajo la invasión francesa en España en 1808 agudizaron el conflicto entre Cartagena y Santa Fe que los llevaron a un enfrentamiento abierto y al inicio del movimiento autonomista de Cartagena. Desde 1807 Cartagena vivió una escasez de alimentos por la crisis agrícola de maíz y frijol, para solucionar esta situación el cabildo de la ciudad solicitó a las autoridades santafereñas importar harinas y otros productos, cuya petición fue negada. A finales de 1808 el Consulado de Comercio volvió hacer la misma solicitud y en enero de 1809 el virrey Antonio Amar y Borbón les autorizó el comercio de neutrales, con la condición de que este intercambio se haría sólo con Inglaterra y no con Estados Unidos y, además, prohibió la importación de harinas, esto sólo duro dos meses y se volvió a prohibir por órdenes de Madrid.

Sin tomar en cuenta las decisiones del virrey, el 12 de abril de 1809 las autoridades cartageneras permitieron la entrada de algunas goletas estadounidenses para abastecerse de harinas y otros productos, por lo que el virrey, siguiendo los consejos del Tribunal de Mayor y Real Audiencia de Cuentas de Santa Fe⁹⁴, volvió a prohibir a Cartagena el comercio con Estados Unidos y ordenó el reembarque de harinas a través de un decreto el 4 de julio. La crisis política de España en el verano de 1809 contribuyó a crear las condiciones políticas e ideológicas para que Cartagena desafiara abiertamente las

⁹³ *Ibidem*, p. 138-139.

⁹⁴ El Tribunal de Cuentas era el asesor principal del virrey en asuntos de comercio, en 1809 estaba controlado por un grupo de comerciantes y hacendados españoles y criollos, tales como Gregorio Domínguez de Tejada y Manuel Bernardo Álvarez y Matías de Urdaneta, quienes ocuparon cargos importantes en el Tribunal, en el cabildo y pertenecían a la rosca política más importante de la Real Audiencia de Santa Fe. Muchos de ellos formarán la Junta Suprema de Gobierno y encabezarán la revuelta del 20 de julio de 1810 que expulsará al virrey Amar y Borbón, como sucedió con Manuel Álvarez, quien gobernó la provincia de Santa Fe junto con Antonio Nariño nombrados por el Congreso de la Junta de Gobierno de Santa Fe el 22 de diciembre de 1810, quienes apostaron por un gobierno provisional centrado en Santa Fe de Bogotá. Para conocer los intereses socioeconómicos de los miembros del Tribunal de Cuentas se recomienda la reconstrucción que hizo Alfonso Múnera sobre estos sectores en Alfonso Múnera, *óp. cit.*, pp. 148-152.

decisiones económicas virreinales y comenzara su movimiento político por la autonomía. El cabildo de Cartagena decidió volver a desobedecer las órdenes del virrey y solicitó permiso al gobernador Blas Soria para abrir el puerto al comercio estadounidense y la importación libre de harinas. Finalmente después de consultar con el comandante general de los ejércitos Antonio de Narváez y la Torre, y el prior del Consulado de Cartagena José Ignacio de Pombo, el gobernador autorizó este comercio, por medio del decreto del 28 de agosto de 1809.

De esta manera, Cartagena obtuvo el control de sus asuntos económicos sin depender de las autoridades santafereñas; esta primera victoria puso en evidencia dos asuntos: en primera, que el libre comercio con Estados Unidos y la importación de sus productos tropicales se convirtieron en los principales pilares del proyecto económico de los comerciantes y hacendados cartageneros; y, en segunda, en el plano ideológico representó un cambio en el discurso de estas élites, debido a que, por influencia del movimiento liberal español, comenzaron a hablar del derecho de la provincia a decidir en igualdad con las otras provincias, incluyendo las españolas, sobre sus asuntos económicos sin tener que depender de las autoridades virreinales. De allí que las élites cartageneras buscaran apropiarse del poder político para terminar con el dominio y la interferencia de Santa Fe.

El movimiento por la autonomía política de Cartagena no fue un acto aislado sino que se inscribió en el contexto político americano y español. Ante la emergencia de movimientos autonomistas en otras Audiencias y Virreinos del imperio español, el cabildo de Cartagena mostró una política de compromiso y moderación hacia España, cuyo principal inspirador fue José María García de Toledo, continuó reconociendo al gobierno provisional de España y diseñó un plan de acción de acuerdo con sus intereses económicos e ideología; siguiendo al historiador Alfonso Múnera, éste consistió en los siguientes puntos:

- 1) Combatir a las autoridades españolas del virreinato y la provincia, al mismo tiempo que juraban con entusiasmo sin par fidelidad a la nación española.
- 2) Apropiarse y ejercer el gobierno económico y la administración interna de la provincia, negando cualquier injerencia de Santa Fe en sus decisiones.
- 3) Demorar al máximo la decisión de independencia de España, en espera de la evolución final de la guerra con los franceses y la posibilidad de negociación con el

gobierno español. 4) Construir una alianza sólida con la élite de comerciantes españoles con base en la defensa del “rey, la religión y la patria” y la lucha contra Santa Fe.⁹⁵

Las primeras acciones del cabildo de Cartagena en contra de su gobernador Francisco Montes buscaron reducir al máximo su poder -debido a las intenciones de éste de destruir la alianza de las élites criollas, españolas y los militares que habían respaldado el libre comercio con Estados Unidos-, por lo que obligó a Montes a gobernar junto con Antonio de Narváez y el comerciante Tomás de la Torre. El 14 de junio de 1810, el cabildo destituyó a Montés por petición de García de Toledo apoyado por los sectores populares capitaneados por Pedro Romero y Joaquín Solano, quienes se dirigieron armados a la plaza para intimidar y forzar su renuncia. Aunque formalmente esta institución nombró a un nuevo gobernador, en la práctica el cabildo gobernó en nombre del rey y se mantuvo leal a la Regencia; de esta manera, la alianza entre criollos y “españoles siguió dando sus frutos, el principal de los cuales fue el logro de la autonomía política de Cartagena, tan ansiosamente buscada.”⁹⁶

Asimismo, esta deposición fue resultado de una alianza política entre los dirigentes mulatos y la facción criolla-española de García de Toledo, por falta de documentación se desconoce los términos de esta negociación. Sin embargo Múnera sugiere que, por las consecuencias directas de esta destitución -entre las que destacan la creación de los Lanceros de Getsemaní, conformado por negros y mulatos de este barrio y el nombramiento de Pedro Romero como coronel de los ejércitos de la provincia-, se infiere que los mulatos, negros y pardos exigieron el acceso a estos espacios sociales y que los criollos tuvieron que ceder a cambio de su movilización. La demanda de mulatos y negros artesanos de nombrar a oficiales pardos en sus milicias también estará presente en el levantamiento popular del 11 de noviembre de 1811. El historiador cartagenero enfatiza en algunos elementos que explican esta participación:

Pedro Romero, artesano mulato nacido en Matanzas, Cuba, era ya un líder importante del barrio de Getsemaní, junto con Solano, antes de iniciarse el

⁹⁵ *Ibidem*, p. 156.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 159.

movimiento de los criollos. Por su importancia, precisamente, fue buscado por García de Toledo... el pueblo no es llevado a la plaza por los líderes criollos sino por sus líderes o comisionados mulatos, previa negociación con aquéllos. Negros, mulatos y zambos armados de machetes, en número crecido, impusieron en el gobernador la idea de que no tenía sentido oponerse... de modo que en los inicios mismos del movimiento político por la autonomía, el pueblo fue movilizado por sus líderes, quienes actuaban en común acuerdo con las élites criollas y españolas, acuerdo que sería transitorio...⁹⁷

La situación precaria de los sectores populares provocada por el desabasto de alimentos de la ciudad (1807) se vio agravada por las medidas de Montes que paralizaron las obras militares y redujeron el gasto militar, las consecuencias de estas políticas también posibilitaron que los mulatos y negros apoyaran la destitución de Montes, de allí que Alfonso Múnera afirme que en esta deposición, además de “las motivaciones políticas por la autonomía de la ciudad se unían razones muy concretas de sobrevivencia material.”⁹⁸ Por lo tanto los mulatos y negros con su movilización buscaron obtener reconocimiento y lugar en los cuerpos armados, así como obtener beneficios materiales, lo que le imprimió una dinámica particular al movimiento por la autonomía en Cartagena.

Por otra parte, la destitución de Montes también tuvo consecuencias políticas irreversibles para las provincias de la Nueva Granada, en palabras de Sourdis Nájera su importancia radicó en que: “Por primera vez, desde que se estableció la colonia, los criollos [de la Nueva Granada] deponían a la autoridad legalmente constituida por la metrópoli y escogía a su sucesor. Lo que representó un quiebre en la estructura de poder que ya no se volvería a reconstruir.”⁹⁹ Este primer movimiento posibilitó los levantamientos del cabildo de Santa Fe y de otras provincias para deponer a sus autoridades; una vez que Cartagena desconoció las órdenes del virrey y destituyó a su gobernador los santafereños decidieron expulsar al virrey Amar y Borbón el 20 de julio de 1810, debido a que ya no existía la

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 178-179.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 176.

⁹⁹ Adelaida Sourdis, *óp. cit.*, p. 34.

amenaza de que el virrey usara el poder militar de Cartagena para reprimir cualquier levantamiento en su contra.¹⁰⁰

Por otra parte, la Regencia desaprobó la expulsión de Montes, acusó al cabildo de usurpar las facultades del rey y envió a José Dávila como nuevo gobernador. La recién instalada Junta de Cartagena desconoció la decisión de la Regencia y prohibió la entrada de Dávila, decisión que fue duramente debatida entre criollos y españoles y que, a su vez, fue respaldada con las armas por los Lanceros De Getsemaní, quienes custodiaron la ciudad durante el enfrentamiento militar entre la Regencia y la junta de Cartagena. Sobre esta participación Múnera comenta que: “El batallón de voluntarios de Getsemaní se encargó de respaldar esta decisión con las armas. Custodió la junta y se ocupó de la vigilancia de la ciudad durante los quince días, del 11 de noviembre al 25, que el señor Dávila permaneció en uno de los castillos de las afueras de Cartagena.”¹⁰¹

La expulsión del gobernador enviado por la Regencia representó para un sector de comerciantes y militares españoles una grave insubordinación por parte de los criollos al gobierno español, por lo que muchos de ellos se trasladaron a Santa Marta y otros se quedaron en la ciudad con la intención de detener a los criollos de la Junta. A pesar de sus desacuerdos con la Regencia, los criollos mantuvieron la esperanza de establecer una negociación con España que le reconociera el derecho de gobernarse y manejar sus asuntos económicos sin separarse de ella y continuó aceptando a las recién instaladas Cortes de León. A fines de 1810, la junta se reorganizó en su composición y organización, en su reacomodo los criollos se convirtieron en mayoría, lo que suscitó una conspiración entre

¹⁰⁰ Los miembros de la Junta de Gobierno de Santa Fe enviaron dos circulares a Cartagena a finales de julio de 1810, donde solicitaban que desconocieran al Consejo de Regencia y convocaban a elegir a sus diputados que participarían en el Congreso que implantaría un gobierno provisional con sede en Santa Fe. Debido a que el movimiento de Cartagena buscaba la destrucción del gobierno central colonial debido al largo conflicto con Santa Fe y a que los miembros de la Junta de esta ciudad eran en su mayoría opositores de las élites cartageneras, el cabildo de Cartagena decidió enviar un manifiesto el 19 de septiembre, en el cual propusieron a las provincias enviar a sus diputados a Medellín y no a Santa Fe, y también las invitaron a decidir en ese Congreso sobre la cuestión de reconocer o no el Consejo de Regencia. Este manifiesto fue interpretado por la historiografía tradicional como el responsable de las divisiones y el enfrentamiento entre las provincias por el federalismo y el centralismo durante el período conocido como la “Patria Boba” (1810-1815). Para conocer la participación de la provincia de Cartagena durante este período se recomiendan los subcapítulos V y VI del artículo “Las lucha de Cartagena por la autonomía” en Alfonso Múnera, *óp. cit.*, pp. 161-172.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 180.

algunos comerciantes y militares españoles de alto rango para deponer a la junta el 4 de febrero de 1811. Este movimiento fue sofocado por la intervención de Antonio de Narváez. A esta conspiración no sólo respondieron las élites sino también los sectores populares, quienes protagonizaron una revuelta contra los españoles, la cual no fue registrada por la historiografía tradicional cartagenera. Cabe señalar que ésta no fue encabezada por los lanceros de Getsemaní sino por negros, mulatos y pardos que detuvieron y encarcelaron a los conspiradores españoles. De allí que las respuestas a esta conspiración por las élites y estos sectores populares fueron distintas. Sobre esto, Múnera comenta que:

...la captura de los poderosos militares y comerciantes españoles fue un acto espontáneo de los mulatos, zambos y negros del pueblo bajo. En esta decisión no participó un solo miembro de la junta, ni si quiera los más radicales. Una lectura cuidadosa indica que en principio no fue tampoco obra de los batallones de artesanos mulatos organizados, quienes se sumaron más tarde a los apresamientos que realizaban grupos de espontáneos armados con machetes y palos. La preocupación de la dirigencia criolla ante el desbordamiento del pueblo fue la de salvar las vidas y bienes de los españoles.¹⁰²

De tal manera que la postura de los sectores populares contrastó con la tibia posición de los criollos que optaron por una negociación con los españoles, a quienes indultaron y les permitieron trasladarse a Santa Marta, ciudad que acogió a los españoles monárquicos que organizarían la reconquista española de la Nueva Granada y Cartagena. A la quebrantada alianza entre españoles y criollos se le agregó la división de los sectores populares de mulatos y pardos libres con los criollos moderados, comandados por García de Toledo, que habían mostrado una postura ambivalente ante la conspiración de los españoles.

Al igual que las demás ciudades y provincias de la Nueva Granada, Cartagena enfrentó los intentos de independencia de Mompox –ésta se declaró el 5 de agosto de 1810 y fue duramente reprimida por Cartagena de enero a febrero de 1811- y, además, libró una guerra con Santa Marta después de haber intentado anexarse algunos pueblos de esta provincia, en julio de 1811.

El conflicto entre Cartagena y Mompox, como sucedió con el que tenía con Santa Fe, tenía sus orígenes en el último cuarto del siglo XVIII, Mompox contribuyó desde 1778 a 1810 en los ingresos militares de Cartagena y era la que aportaba más en el situado que

¹⁰² Ibidem, pp. 185-186.

otras provincias. Durante la última década del dominio español, Mompo se convirtió en uno de los centros de contrabando más importantes vinculados a Santa Marta, lo que le permitió desarrollar una élite poderosa de comerciantes y el surgimiento de un grupo de criollos ilustrados que adoptaron un reformismo radical; sobre esta élite comenta Alfonso Múnera que:

...en Mompo, surgió a principios del siglo XIX una élite profundamente democrática en materia política, comprometida con los ideales de la Revolución Francesa, y preparada por tanto para asumir una alianza con los sectores mulatos y negros de Cartagena en la búsqueda de la implantación de un gobierno republicano de corte democrático.¹⁰³

Una vez enterados del levantamiento de los criollos santafereños del 20 de julio de 1810, los momposinos se sintieron respaldados para declarar su independencia de Cartagena y España, el 5 de agosto de 1810; Adelaida Sourdis comenta que:

La noticia de lo ocurrido en Santafé el 20 de julio y el desconocimiento de la Junta Santaferña del Consejo de Regencia, conocido en Mompo antes que en Cartagena por el correo que bajaba por el río Magdalena, llenó de júbilo a los patriotas ribereños que se sintieron apoyados en sus expectativas...¹⁰⁴

Esta declaración causó revuelo en la Junta de Cartagena, la cual envió dos batallones de veteranos al mando de Antonio José de Ayo para someterla. Entre enero y febrero de 1811 los momposinos fueron reprimidos; algunos huyeron como Vicente Gutiérrez Piñeres, otros fueron presos y confiscados sus bienes y otros más se los llevaron a Cartagena. Aunque la guerra de Cartagena con Mompo no fue tan larga y cruenta como la que entabló con Santa Marta, tuvo consecuencias importantes en la declaración absoluta de independencia por la participación central de algunos criollos momposinos, entre los que se encuentran Gabriel y German Piñeres.¹⁰⁵ Alfonso Múnera comenta, sobre la participación del primero en la independencia de la provincia, lo siguiente:

¹⁰³ Alfonso Múnera, *Fronteras imaginadas...*, p. 190.

¹⁰⁴ Adelaida Sourdis, *óp. cit.*, pp. 36-37.

¹⁰⁵ Los hermanos Vicente Celedonio y German Gutiérrez de Piñeres estudiaron leyes en el Colegio del Rosario de Santa Fe, el primero volvió a Mompo y fue miembro activo de su cabildo, por su parte German se trasladó a Cartagena para ocupar cargos importantes, fue miembro del cabildo que expulsó a Toribio Montes. En 1811, tenía más de quince años de residir en la ciudad. Por su parte, Gabriel Gutiérrez de Piñeres

En noviembre de 1811 la participación de Gabriel Piñeres en los acontecimientos que llevarían a la independencia sería decisiva. Su radicalismo en contra del sector moderado de la aristocracia cartagenera fue en muchos aspectos reflejo de la vitalidad del poderoso grupo de comerciantes momposinos y de su afán por destruir a Cartagena como centro de poder, pero el contenido social de sus prédicas igualitarias, con la cuales construyó una sólida alianza con los dirigentes mulatos y negros de Cartagena, había sido producto del ambiente de modernidad y progreso que se vivió en la pequeña villa a las orillas del Magdalena...
...Gabriel era la figura más visible del grupo y le imprimió a la lucha política de Cartagena un carácter abiertamente antiespañol y antiaristocrático.¹⁰⁶

Las inconformidades del mal funcionamiento de la Junta de Cartagena y algunas decisiones de la Corte de Cádiz de junio de 1811 llevaron a la facción de criollos radicales, conformada por José Fernández Madrid (síndico procurador de la Junta), Germán Gutiérrez de Piñeres, Manuel Rodríguez Torices y Miguel Días Granados, encabezados por Gabriel Gutiérrez de Piñeres, a redactar un memorial en el que solicitaban a este organismo dos asuntos: en primer lugar, el establecimiento de una constitución que separara los poderes concentrados en la junta, legislativo, ejecutivo y judicial, debido al ejercicio antidemocrático y arbitrario de sus miembros y, en segundo lugar, el desconocimiento y ruptura definitiva con el Consejo de Regencia. Según Sourdis y Múnera, a través de este memorial la facción de Piñeres no sólo buscó que la junta desconociera al Consejo sino que en éste se perfiló la independencia radical con España. Esta opción se fortaleció después de que las Cortes de Cádiz negaron a las colonias americanas el derecho a una representación en condiciones de igualdad con las provincias españolas, el 19 de junio de 1811, lo que significó que España cerró cualquier posibilidad de negociación con los cartageneros para establecer un gobierno autónomo.

De esta manera, la independencia se convirtió en la única opción tanto para los radicales como para los moderados encabezados por García de León para sostener su autonomía política y económica. Sin embargo, estas facciones divergieron en la manera de cómo obtenerla y por medio de quiénes. Por un lado, la junta constituida en su mayoría por la facción moderada, optó por discutir la independencia de España en la convención general

era uno de los comerciantes más importantes de Cartagena; al igual que su hermano, llevaba algunos años radicando en esta ciudad.

¹⁰⁶Alfonso Múnera, *El fracaso de la nación...*, p. 191.

de la provincia que estaba planeada para enero de 1812; a través de este congreso se pensó darle legitimidad a la facción criolla como el único agente de gobierno de la nueva república; sobre este dilema Múnera comenta que:

O sea, en si ésta [la independencia] debía ser el producto de una revolución pacífica, mediante la cual la aristocracia criolla heredaba el poder y los privilegios anexos a él, o si por el contrario la independencia del dominio español debía ser la obra de una “turba armada” que no temía ni si quiera dirigir sus armas contra los líderes naturales... En otras palabras, que los criollos ilustrados, encarnando la autoridad, debían entregarle la independencia al pueblo humilde y, por supuesto, nunca al revés.¹⁰⁷

El 11 de noviembre de 1811 se movilizaron los Lanceros de Getsemaní, junto con sus líderes Pedro Romero y Gabriel Piñeres. Después de asaltar el almacén de armas se dirigieron armados con lanzas, fusiles y puñales al salón en donde estaba sesionando la junta, donde irrumpieron y obligaron por la fuerza a sus miembros a firmar la declaración absoluta con España. Alfonso Múnera advierte que la información que se tiene sobre esta revuelta popular y sus principales actores se encuentra de manera fragmentaria en algunos documentos de la época y en algunas referencias marginales de la historiografía, marcadas por los prejuicios de los historiadores tradicionales que buscaron deslegitimar este acontecimiento y la participación popular. A pesar de ello, el historiador cartagenero hizo una relectura de estos textos tradicionales para reconstruir la participación de estos sectores en este episodio fundacional de Cartagena. Además, por medio de algunos documentos, como cartas e informes oficiales de los criollos, entre los que se encuentran los de García de Toledo, Antonio José de Ayoa, Gabriel Piñeres e incluso del santafereño Antonio Nariño, logró desmitificar la idea de que la independencia fue obra exclusiva de los criollos y sostuvo que los sectores populares jugaron un papel determinante no sólo en la declaración de la independencia absoluta sino durante los momentos decisivos del movimiento por la autonomía política de los criollos.

Otra de las decisiones políticas de las cortes de Cádiz que llevó a la adhesión de la independencia absoluta con España por parte de los sectores populares fue la concerniente sobre la igualdad de los americanos, sobre este tema aprobaron del 25 al 31 de agosto de 1811 tres artículos donde definieron las personas que podían acceder a la ciudadanía

¹⁰⁷ Ibidem, p. 198.

española: el 1º, el 2º y el 18º; este último fue aprobado por los criollos con la condición de que:

...el estatus de los hombres libres de colores, o sea de los negros, mulatos y zambos, fuese debatido separadamente en el artículo 22º. Este artículo confirmó la negación del derecho de ciudadanía a estos grupos raciales, y sólo por la vía de excepción estableció que las cortes concederían cartas de ciudadanía a aquellos hombres de color que se destacaran por la virtud y el mérito.¹⁰⁸

El afán de ascenso social y político de los mulatos, negros y pardos artesanos libres desembocó en una lucha abierta en contra de los españoles que les negaron el derecho de ciudadanía española y con los criollos de la Junta que esperaron una salida pacífica con España.¹⁰⁹ La negación de la ciudadanía por las Cortes provocó que los sectores populares identificaran la independencia como condición necesaria para obtener su ciudadanía, que los llevó a movilizarse junto con sus dirigentes mulatos y criollos para obligar con la fuerza a los miembros moderados de la junta a firmar la declaración de la independencia absoluta el 11 de noviembre de 1811. Por lo tanto, la lucha de los mulatos, negros y pardos por la ciudadanía y la igualdad social le imprimió una dinámica distinta al movimiento independentista, el cual no fue obra exclusiva de los criollos radicales encabezados por Piñeres sino también de los sectores populares que participaron en función de sus propios intereses sociopolíticos y no como meros instrumentos de la élite criolla, como lo reiteró por más de siglo y medio la historiografía oficial; la participación de estos sectores en alianza con la facción democrática criolla deja en claro que la independencia de Cartagena respondió a motivaciones políticas y sociales. Sobre la particularidad de éste, Alfonso Múnera comenta que:

No estamos, infortunadamente, en capacidad de saber qué posición adoptaron los esclavos ante la independencia, pero su reducido número en todo caso impidió que cumplieren el decisivo papel que desempeñaron en la isla de La Española. En otras palabras, el movimiento de independencia en Cartagena fue un asunto de

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 193.

¹⁰⁹ Es interesante la afirmación de Alfonso Múnera sobre el papel central de los criollos americanos en la promulgación del artículo 22º, sobre esto comenta que “irónicamente fue más el fruto de la presión de algunos delegados americanos a las Cortes de Cádiz, tales como los de Cuba, que de la misma España. En sociedades esclavistas y abundantemente pobladas por negros y mulatos libres, como la cubana, se temía a las consecuencias sociales y políticas de concederles el derecho a la ciudadanía a estos últimos.”, Alfonso Múnera, *Fronteras imaginadas...*, p. 189.

criollos y de mulatos y negros libres, principalmente. Y lo que hay que entender es que la relación entre estos dos sectores no fue simple de una dialéctica de contrarios, sino que estuvo muchas veces dictada por la fragmentación interna de los criollos, así como por los intereses y conflictos de negros y mulatos libres, entre los cuales el objetivo de la igualdad racial había adquirido una gran relevancia.¹¹⁰

La anterior consideración sobre las limitaciones documentales sobre la participación de la población esclavizada en el movimiento autonomista e independentista de Cartagena es importante para el análisis de la novela, debido a que la cuestión de la abolición de la esclavitud durante la independencia de Cartagena ocupara un lugar central en ella. Para los fines de nuestro estudio sólo retomaré algunas consideraciones históricas e historiográficas que me parece pertinente resaltar para entender la imagen que construye Manuel Zapata Olivella sobre estos acontecimientos:

- 1) Uno de los principales logros que obtuvieron los mulatos, pardos y artesanos libres con el levantamiento popular, además de la independencia absoluta, fue la obtención de ciudadanía, que fue reconocida por la Constitución de Cartagena de 1812, y que ejercieron durante la primera república de Cartagena (1811-1815). Por consiguiente, los mulatos, negros y pardos lograron ocupar cargos políticos importantes en el gobierno durante este periodo, como sucedió con Pedro Romero, Cecilio Rojas y Remigio Márquez, quienes firmaron la Constitución de 1812; Pedro Medrano participó en la asamblea que reformó esta carta magna en 1814; Mauricio Romero, hijo de Pedro Romero, quien fue nombrado miembro de la Comisión de la Salud Pública en 1812. Cabe señalar que Pedro Romero rompió su alianza con la facción criolla de Piñeres a fines de 1815 y volvió a colaborar con la de García de Toledo; además, fue miembro del Estado Mayor Militar que se opuso a entregarle las armas a Simón Bolívar. El acceso de estos actores al espacio político cartagenero representó un cambio radical en comparación con la exclusión que hizo el gobierno español de estos sectores, lo que mostró el poder que adquirieron en la nueva república instaurada. Como anteriormente vimos, estos cambios fueron interpretados por la historiografía tradicional como factores de desorden y de anarquía. Sin embargo, Múnica plantea la tesis de que estos mulatos y negros

¹¹⁰ Ibidem, p. 168.

jugaron un papel para apaciguar las tensiones sociales entre las élites y los demás miembros de los sectores populares, en particular los esclavizados.

- 2) Otro de los artículos de la Constitución de Cartagena de 1812 fue la abolición del comercio de personas esclavizadas, es decir la prohibición de la venta y compra de esclavizados, sin embargo en ella aún se mantuvo vigente la esclavitud. Múnera advierte que no existe documentación suficiente que permita explicar la postura de los artesanos mulatos en torno a la abolición de la esclavitud,¹¹¹ y sugiere que es probable que en la redacción de esta carta se diera un debate en torno a este tema, en el cual parece que predominaron las posturas que buscaron mantenerla durante la primera república de Cartagena y menciona que algunos líderes criollos, que asistieron a esta constituyente, y que eran hacendados esclavistas, pudieron haber argumentado en contra de su abolición, como es el caso de García de Toledo, Eusebio Canabal y Santiago González. Otro elemento que podría explicar el poco peso que tuvo la participación de los esclavizados en la independencia fue la poca población esclavizada a fines del siglo XVIII y XIX. El censo de 1778 muestra que la población libre de color predominó sobre la población esclavizada, donde “más del 80% de su población pertenecía a la categoría de personas libres, y es muy probable que para 1810 esa cantidad hubiera subido a más de 90.”¹¹²
- 3) Un tema que no problematiza Múnera es la cuestión del papel de las mujeres en la independencia de Cartagena; no hace referencia sobre la situación documental sobre el tema y tampoco comenta cómo las cortes de Cádiz y la Constitución de Cartagena de 1812, al considerar a los hombres como los únicos sujetos de derecho de la ciudadanía excluyeron a las mujeres de participar en el espacio político español y americano. Ellas no podían ser elegidas ni elegir a sus gobernantes, aunque

¹¹¹ Alfonso Múnera hace mención de un solo documento que registra la participación de los esclavizados en la independencia de Cartagena. Este se trata de la declaración de García de Toledo en el juicio que le realizó Pablo Morillo tras la recuperación española de Cartagena en 1816; en el que menciona que abrió un proceso y apresó a un grupo de esclavizados que distribuían pasquines donde incitaban a la lucha por la igualdad, que evidenció la posible participación de estos sectores en la independencia y que significó para Múnera sin fuerza suficiente por el escaso número de personas esclavizadas a principios del siglo XIX en Cartagena.

¹¹² *Ibidem*, p. 168.

tímidamente afirma que hubo igualdad entre hombres y mujeres, como lo expresó en la siguiente cita: “a las tradicionales reivindicaciones de comerciantes y abogados se les sumó... la búsqueda de una igualdad civil entre los hombres y mujeres libres de todas las razas.”¹¹³ La ausencia de este tema en la historia de Múnera se puede entender debido a que su principal interés fue la participación de los sectores populares; aunque esto no lo justifica, debido a que en la década de los noventa ya existían los debates sobre la necesidad de incluir una perspectiva de género en los estudios históricos. Aunque los sectores populares cartageneros rompieron ciertas estructuras sociopolíticas coloniales de la sociedad cartagenera desde 1810 (en tanto que existió una continuidad en las clases gobernantes de la colonia y de la república, tanto para Cartagena como para Santa Fe durante esta primer independencia) parece ser que esta sociedad mantuvo otras formas de desigualdad y exclusión, tales como la esclavitud y la exclusión de las mujeres en el espacio político. Esta consideración es central para entender la relectura y la reescritura que hizo Zapata Olivella sobre la independencia de Cartagena, y no responde sólo a un interés mío.

En resumen, la historiografía tradicional patriótica y cartagenera interpretó durante más de un siglo y medio a la independencia de Cartagena como resultado del enfrentamiento de dos facciones criollas; a pesar de que en sus narraciones sobre la declaración absoluta de esta provincia, que ocurrió el 11 de noviembre de 1811, incluyó a los sectores populares; las causas de su participación las redujo al alcohol y al dinero que supuestamente les daba Gabriel Piñeres, con las que negó, entre otras cosas, otras motivaciones políticas y sociales que explicaran su participación. Asimismo, esta historiografía concibió al ascenso que tuvieron los mulatos a cargos políticos importantes durante el gobierno de la primera república de Cartagena y a la obtención de su ciudadanía como elementos de inestabilidad social y factores de anarquía. A través de la construcción de estas imágenes, la historiografía tradicional buscó negar la presencia de conflictos raciales en la independencia, así como restarle protagonismo a los negros, mulatos y pardos libres que con su lucha por la igualdad civil le imprimieron un contenido sociopolítico al movimiento

¹¹³ Ibidem, p. 172.

independentista de este puerto caribeño. Basándonos en la historia de Alfonso Múnera, podemos concluir que la independencia de esta provincia se obtuvo por la radicalización de los mulatos y criollos radicales que buscaron implantar una república democrática en medio de un escenario político local e internacional complicado por el enfrentamiento entre las provincias independientes de la Nueva Granada y la amenaza de la reconquista militar española que dio lugar a las guerras por la independencia.

Pese a que la historiografía le adjudicó la independencia a las dos facciones de criollos cartageneros, en la memoria popular quedó registrado este acontecimiento como obra de mulatos y criollos radicales que lucharon para obtener la independencia y una igualdad civil para los sectores populares, lo que deja entrever los diversos usos políticos de la historia en el espacio público cartagenero. Por una parte, la independencia de Cartagena sirvió para construir una simbología nacionalista que legitimara los privilegios de los gobernantes al considerarse como descendientes de las élites criollas y, por el otro, algunos sectores, como los obreros y artesanos de principio del siglo XX, retomaron las figuras de los dirigentes mulatos para reivindicar la lucha popular de la independencia de Cartagena, como sucedió con Pedro Romero.

Después de este balance historiográfico y esta reconstrucción histórica del papel que tuvieron los sectores populares afrocaribeños en el movimiento de autonomía y de independencia de Cartagena, en el subcapítulo “Una interpretación histórica: afrodescendientes e independencia de Cartagena” retomo la concepción elitista sobre estos actores en la historiografía tradicional patriótica y local para analizar los cuestionamientos que hizo Zapata Olivella a esta representación histórica y cómo aporta nuevos elementos sobre estos actores en su representación literaria.

CAPÍTULO II. HACIA UNA HISTORIA INTELECTUAL DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA

En el presente capítulo realizo una aproximación a la historia intelectual de Manuel Zapata Olivella. A partir de una perspectiva multiescalar e histórica reconstruiré su trayectoria como médico, escritor, vagabundo, gestor cultural, antropólogo, diplomático y activista político, en la que enfatizo las relaciones y articulaciones que estableció con otros artistas, intelectuales y políticos africanos, afrodescendientes y latinoamericanos.

2.1 Vagabundeando en Nuestra América

Manuel Zapata Olivella nació el 17 de marzo de 1920, en el municipio de Santa Cruz Lórica, departamento de Córdoba. Hijo de Antonio María Zapata Vázquez y Edelmira Olivella. Sobre los orígenes de sus padres comenta: “el padre era negro por la vertiente materna y cuarterón por la paterna,”¹¹⁴ liberal y anticlerical. La madre fue hija de una india zenú y de un catalán.

Durante su infancia convivieron dos mundos: el pensamiento liberal e ilustrado del padre y los saberes y conocimientos tradicionales de su madre, abuelas y tíos. Para el escritor estos mundos no entrarían en contradicción durante su infancia sino años después. Sin embargo, la influencia de ambos en los primeros años del escritor fue determinante; al respecto, comenta: “el maestro, rodeado de libros, ejercía el dominio absoluto sobre nuestro pensamiento filosófico y político, mientras que la educación del comportamiento estuvo a cargo de su mujer, nunca separada de su prole. Ella era quien permanentemente modelaba nuestro corazón y conducta”.¹¹⁵ Los saberes y tradiciones orales serán revalorizados posteriormente en sus obras folclóricas, literarias y antropológicas, al respecto Mara Viveros comenta: “especialmente las historias, prédicas, supercherías de su abuela y tía

¹¹⁴ En su autobiografía, el escritor reconstruyó el proceso de su identificación mulata triétnica a través de un reconocimiento de su genealogía familiar que le permitió reivindicar los orígenes culturales e históricos de sus ancestros indígenas, españoles y afrodescendientes, de esta manera relocalizó el debate sobre el mestizaje en el campo de las identidades de los afrocolombianos. Manuel Zapata Olivella. *¡Levántate Mulato! ¡Por mi raza hablará mi espíritu!* Bogotá, REI, Letras Americanas, 1990, p. 118.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 80.

paterna, rezanderas negras de profesión, [...] alimentaron su sentido creativo y conciencia sobre la riqueza de la cultura popular caribeña”¹¹⁶

Cuando murió el primer hijo de los padres de Manuel en Moñitos, debido a las condiciones de insalubridad y pobreza, don Antonio Zapata decidió trasladar a la familia a Lorica, donde fundó el colegio La Fraternidad, con el que pretendió formar “soldados” anticlericales para contrarrestar la educación religiosa oficial y la poca cobertura de las instituciones educativas oficiales. Por este colegio pasaron varias generaciones de hijos de campesinos que aprendieron a leer y a escribir; sobre ellos Manuel comenta:

Con esta familia, dúctil, ansiosa de aprender, mi padre forjó verdaderos ciudadanos. Los que disponían de recursos, marchaban a Cartagena, donde coronaban sus carreras de médicos, abogados o maestros en universidades y normales. Los más, apertrechados tan sólo con los conocimientos recibidos en el colegio, se hacían contabilistas, maestros, jueces, notarios y sacristanes. Liberales y conservadores, pues la enseñanza laica nunca estuvo dirigida a rechazar ideologías. Mi padre se ufanaba afirmando que “educaba hombres para el suelo y no ángeles para el cielo”.¹¹⁷

Cabe mencionar que estas iniciativas educativas por parte de liberales afrodescendientes surgieron durante este período también en otras regiones de Colombia, como fue el caso del municipio de Puerto Tejada, ubicado en el Departamento del Cauca, donde surgió un núcleo de élite política negra liberal que asumió el control político municipal durante el retorno de los liberales al gobierno nacional, en 1930. La importancia de estas escuelas liberales radicó en que posibilitaron la formación de liderazgos políticos afrodescendientes que influyeron en la esfera política local y regional, y que en muchos casos trascendieron al plano nacional.¹¹⁸

¹¹⁶ Citado en Diana Catalina Zapata, *óp. cit.*, pp.43-44.

¹¹⁷ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 76.

¹¹⁸ En el libro *Movimiento Social Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*, los autores sugieren una periodización histórica de las distintas formas de participación y organización sociopolítica afrodescendiente en Colombia, desde la colonia hasta la consolidación del movimiento afrocolombiano en la década de los noventa. Precisamente, para el período que estamos abordando señalan el surgimiento de liderazgos negros en algunos municipios y regiones de Colombia (1920-1930), como fue en el Chocó, en Buenaventura y en el Cauca. El acceso a la educación formal, a través de la creación de sus propias instituciones educativas y la posibilidad económica de que sus familias financiaran su educación superior en ciudades como Cali, Medellín, Bogotá o Popayán, les permitió participar en las esferas políticas locales, llegando, en algunos casos, a desplazar a los políticos “mestizos” o “blancos” que tenían el control político de sus municipios. Estos liderazgos lograron tener una presencia central en las esferas públicas y políticas locales, regionales y, que en muchos casos, trascendieron al plano nacional; sobre esto comentan: “En

El espíritu de la escuela de don Antonio despertó la oposición del párroco de Lorica, quien desde el púlpito amenazaba con excomulgar a todos aquellos que enviaran a sus hijos a La Fraternidad; también provocó la hostilidad de algunos conservadores y católicos. Durante esos años, Manuel estudió la educación básica en la escuela de su padre y después se trasladó con su familia a vivir al barrio de Getsemaní, en la ciudad de Cartagena, cabe mencionar que en este barrio habitaron los sectores populares negros y mulatos artesanos libres que participaron en el movimiento de independencia en 1811, cuya historia recuperó en *Las sangres encontradas*, su cuarta novela de *Changó, el gran putas*.

En contra de las ideas de su padre, Manuel dejó la enseñanza del aula paterna para estudiar el bachillerato en Cartagena. Durante esta época se apasionó por el conocimiento científico de la biología, la zoología, la astronomía y la química. El estudio de los libros de la biblioteca de su padre, los experimentos en el laboratorio y sus exploraciones le permitieron conocer “la naturaleza orgánica, nunca social, económica y política de la humanidad”.¹¹⁹

Al finalizar el bachillerato en 1937, Manuel Zapata decidió estudiar zoología, sin embargo ninguna universidad en Colombia la impartía. Una mañana, su padre sin decírselo lo llevó a matricularse a la carrera de Medicina de la Universidad de Cartagena. Poco antes de entrar al recinto, don Antonio le advirtió: “Voy a matricularte en la Facultad de Medicina para que estudies la evolución y la vida del más grande de los animales”.¹²⁰ Así, Manuel inició sus estudios de pre medicina (1937-1939), posteriormente decidió trasladarse a Bogotá, para continuar sus estudios en la Universidad Nacional de Colombia, ubicada en la Calle 10. Para mantenerse en la capital, trabajó en el billar de su tío Gabriel, que se encontraba en aquella calle, la cual era el “epicentro de la prostitución capitalina,

términos generales, aunque entre los años 20 y finales de los 30 se registran pocas iniciativas con pretensión de disputar el terreno de la política electoral, bien fuera dentro del espacio monopolizado por los partidos liberal y conservador como fuera del mismo, se observa en Colombia a personas negras (más bien individualidades) de la élite que van marcando los pasos hacia la formación de liderazgos negros marcados por ciertas manifestaciones de reivindicación étnica-racial y de denuncia de discriminación.” Véase Maguemati Wabgou, Jaime Arocha Rodríguez, Aiden José Salgado Cassiani, Juan Alberto Carabalí Ospina. *Movimiento Social Afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho Ciencias Políticas y Sociales, 2012, p. 70.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 63.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 170.

rodeada de bares, cafés, reductos de hampones y en la cercanía de la plaza mayor de mercado”,¹²¹ sobre las historias y los personajes de ésta escribió *La calle 10* (1960)¹²².

Durante sus estudios universitarios se percató de la separación de la medicina con la realidad social, su carácter “disciplinar” le impedía relacionar la desigualdad social y económica con las enfermedades y que era una carrera exclusiva para estudiantes de clase media; asimismo, fue consciente de las implicaciones de una educación universitaria centralizada en las grandes ciudades que contrastaba con la poca cobertura educativa en las demás regiones, en especial del Caribe colombiano.

La poca presencia de estudiantes negros de otras regiones en la universidad significó para el escritor una exclusión que persistió desde la época colonial; sin embargo, cabe resaltar los esfuerzos de muchos afrocolombianos que pudieron terminar sus estudios universitarios gracias al apoyo de sus familias y que, en muchos casos, retornaron a sus lugares de origen para ocupar puestos públicos o políticos que eran controlados por sectores no afrodescendientes. De esta manera, esta ausencia afrocolombiana en las instituciones educativas significó para el escritor una expresión silenciosa de la discriminación racial en Colombia, como lo pensaron muchos estudiantes y políticos afrocolombianos contemporáneos. Al respecto, Manuel comenta:

En este marco la universidad capitalina no tardaría en revelarme sus soterrados pero eficaces filtros discriminatorios. El alto índice de deserción estudiantil registrado en los establecimientos de primaria y colegios de bachillerato, debido fundamentalmente a la pobreza, también se hacía notorio en ella. Pronto advertí que sólo un negro oriundo del Cauca, Marino Viveros Mancilla, sería mi compañero de banca en una facultad de medicina con más de cinco mil estudiantes. En cuanto a indígenas puros, venidos de las muchas comunidades del país, nadie asomaba su rostro.¹²³

Según Manuel “el proceso de *concientización racial* fue silencioso y lento”,¹²⁴ durante estos años comenzó a despertar en él una conciencia identitaria “racial” que se desarrollaría y reafirmaría con más combatividad durante su viaje por México y Estados Unidos. En su autobiografía relata una serie de experiencias y discusiones que contribuyeron a la

¹²¹ *Ibidem*, p. 177.

¹²² Manuel Zapata Olivella. *La calle 10*. Bogotá, Casa Editorial El Tiempo, 2003.

¹²³ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, pp. 172-173.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 177.

afirmación de su identidad mestiza triétnica, al considerarse mulato reconocía sus orígenes indígenas, afrodescendientes y españoles que le venían de su familia, pero a la vez se inclinaba por un tipo de mestizaje donde la presencia afrodescendiente era central.¹²⁵

Una de estas experiencias fue la negación de su identidad “negra” por parte de estudiantes del Cauca y del Litoral del Pacífico que se asumían como los “verdaderos negros”, que provocó una serie de intensas discusiones entre ellos, quienes se percataron que a pesar de sus diferencias “raciales” y regionales, compartían la experiencia de la discriminación racial en la capital bogotana y decidieron organizarse para contrarrestarla.

Manuel da cuenta del espíritu de época de esos años:

Los estudiantes costeños del Caribe nos vimos abocados a violentas confrontaciones, evidentes entre nuestra condición de mulatos o zambos y la etnia puramente negra de los condiscípulos caucanos. En esos encuentros capitalinos en pensiones, aulas y calles discutíamos, sin saberlo, lo más importante de la formación humanística: nuestra propia identidad. “Tú eres negro”. “Yo soy mulato”: “Todos somos discriminados”. Así aprendimos a conjugar el verbo desalienar. Paulatinamente, dolorosamente, al lado de mi hermana principiamos a desatar el nudo de los complejos raciales inconscientes.¹²⁶

Al mismo tiempo, la literatura antropológica sobre la africanía y algunas obras literarias de escritores afrodescendientes de América influyeron en estos debates identitarios de estos intelectuales, políticos y estudiantes afrocolombianos en la década de los 40’s. Este momento es crucial para entender el desarrollo de un nuevo enfoque para el estudio de las culturas y poblaciones afrodescendientes creada por los propios intelectuales en la década de los 70’s, el cual reconstruyó en el subcapítulo “Suficiencias íntimas religiosas y resistencias afrodescendientes”. Sobre el papel de esta literatura en estos intelectuales afrocolombianos, Manuel rememora lo siguiente:

¹²⁵ El historiador colombiano Mauricio Archila Neira señala dos obstáculos para la construcción “positiva” de las identidades de los descendientes de africanos en Colombia: el pasado histórico de la esclavitud, visto como un estigma, y el mestizaje ideológico que negó su particularidad como sujetos y grupos con una experiencia histórica específica. Señala que las dos categorías identitarias más usadas por la población afrodescendiente son las categorías raciales y étnico-culturales, las cuales sugiere pensarlas como categorías socialmente construidas y con significados distintos en determinados contextos; también subraya el uso de éstas por los mismos sujetos para obtener determinadas demandas materiales y simbólicas. En su autobiografía *Zapata Olivella se definió como mulato, y a la vez como mestizo, de esta manera recuperó y resignificó una categoría colonial para reafirmar su ascendencia cultural triétnica: la africana, la indígena y la española. Ver en “La construcción de identidades”, en Mauricio Archila Neira. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: problemas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Centro de Investigación y Educación Popular, 2003, p. 407.*

¹²⁶ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, p. 184.

Además de las discusiones nos ayudaron las lecturas de los primeros trabajos que nos llegaban sobre los estudios de la africanía americana, realizados por el cubano Fernando Ortiz, el brasileño Nina Rodríguez, el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán y sus discípulos. [...] [...] Leíamos novelas como *Pobre negro*, de Rómulo Gallegos y *Juyungo*, de Adalberto Ortiz, todo lo cual nos permitía ahondar no sólo en los problemas de clases que nos revelaba la ideología marxista, sino también en nuestra condición de oprimidos culturales.¹²⁷

De esta manera, el contexto urbano estudiantil fue el escenario de las primeras protestas, mítines y acciones de los intelectuales, artistas y políticos afrocolombianos en contra de la discriminación racial en Estados Unidos y Colombia y para reivindicar su identidad “mulata” costeña o “negra” pacífica o nortecaucana; Carlos Agudelo comenta sobre estos primeros intentos:

Desde la década de los cuarenta, aparecen en Colombia intelectuales de ascendencia africana preocupados por la cuestión negra. Éstos, influidos por el movimiento de la negritud, comenzaron a organizar diversas acciones que estuvieron encaminadas a visibilizar al negro. Entre sus representantes encontramos a Natanel Díaz, Manuel Zapata y Delia Zapata...¹²⁸

En el subcapítulo “Políticas afrodescendientes y africanidad en *Changó, el gran putas*” analizo estas primeras articulaciones intelectuales, políticas y estudiantiles afrocolombianas y detallo sus tipos de reivindicaciones identitarias y políticas. Por otra parte, en su autobiografía, Zapata Olivella menciona que las lecturas de Carlos Marx y Federico Engels fueron centrales en su formación política y estudiantil. Estas lecturas le dieron las herramientas analíticas para analizar su realidad durante estos años en Bogotá, en especial sobre la situación de la medicina en los estudios universitarios. El marxismo le permitió cuestionar la visión disciplinar de la medicina separada de las condiciones socioeconómicas de sus pacientes; sobre esta influencia, comenta que: “de golpe las ideas políticas entraron de lleno en mi concepción revolucionaria de la medicina. Desde entonces dejé de ver los pacientes como simples víctimas de bacterias, conejillos de laboratorio y anfiteatros. El enfermo era también, y más frecuentemente, una víctima social”¹²⁹. Asimismo, destaca el influjo que tuvo su profesor Alfonso Uribe Uribe para analizar la etiología social de las

¹²⁷ *Ibidem*, p. 184.

¹²⁸ Citado en Viviana Díaz Arroyo. *Comunidades afrodescendientes del Chocó y su proceso organizativo por la defensa del territorio*. Tesis para obtener el título de Licenciada en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 40

¹²⁹ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, p. 182.

enfermedades. A pesar de ello, Manuel señala que estas herramientas de análisis no influyeron en su toma de conciencia étnica ni racial, debido a que sobreponían los conflictos de clase sobre los de etnia y de raza.

De sus intereses científicos en la adolescencia pasó a interesarse por el análisis social y político de su realidad. Durante estos años, en medio de sus crisis de identidad y sus conflictos con la medicina, la literatura tuvo un lugar central en su formación; cabe aclarar que su interés por ella no inició durante estos años sino que fue durante su bachillerato en Cartagena, donde participó en varios certámenes literarios. Entonces, la literatura va a influir en abandonar sus estudios universitarios y emprender un viaje por Centroamérica, México y Estados Unidos para conocer de manera directa las condiciones socioeconómicas de la población y, en especial, la de los afroestadounidenses. Sobre esto, el escritor comenta que:

...en aquella encrucijada, la literatura llegó a ser algo más que una terapia. Mi inclinación por las letras, que había aflorado ya en mi adolescencia durante los años de bachillerato, cobró una acción compulsiva. El síndrome mitómano que me hacía sentir como propia la enfermedad social de los pobres, me empujó a identificarme con los protagonistas de las novelas.¹³⁰

Durante sus noches de estudiante, Manuel devoraba literatura de viajes, entre las que destacan *Bajo el cielo de oriente* y *Los cardos del barragán* de Panait Istrati, *La vorágine* de José Eustacio Rivera, y algunas obras de Máximo Gorki, cuyas lecturas le acrecentaban el deseo de volverse escritor y vagabundo. Después de una etapa de conflicto con la medicina, decidió emprender el viaje para convertirse en escritor; en el prólogo de su relato de viaje *Pasión Vagabunda* (1948) el escritor definió que sus deseos por viajar eran distintos al de los personajes de esta literatura, aunque en algunos aspectos coincidían; y comenta que:

Hay, pues, vagabundos de la amistad, de la belleza, de la aventura y de la revolución.[...] [...]Como Istrati, yo no tenía dinero para viajar; como él, veía transcurrir los años sin que mis trabajos literarios vieran luz, y como él, sentí deseos de madurarme convertido en un caballero andante, cual trafalmejo Quijote.
131

¹³⁰ *Ibidem*, p. 191.

¹³¹ Manuel Zapata Olivella. *Pasión Vagabunda. He visto la noche*. Colombia, Ministerio de Cultura, 2000, p. 32.

Asimismo, Manuel se abocó a otro tipo de literatura, leía apasionadamente obras de Balzac, Dickens, Pérez, Galdós, Zola, Dostoievski, Poe, Blasco Ibáñez y Goethe, las cuales van a influir en su concepción sociopolítica de su literatura, en sus relatos de viajes el escritor reflexiona sobre este periodo crucial para su formación literaria:

Sería falso que yo intentara dar hoy un fin noble a mi peregrinaje, que tal vez se inició por un ambicioso egoísmo. Yo no salí a buscar el dolor con el místico afán de Francisco de Asís o de Jesucristo, ansiosos de consolar a los vejados. Quería recorrer caminos, olvidar el cuadro clínico cotidiano –incomprensible para mí- de que para curar a un enfermo abatido por la desnutrición hubiera que hacer un diagnóstico de avitaminosis y lanzarlo de nuevo fuera del hospital de caridad, el martirio del hambre en los fosos de una fábrica o del desempleo. Cuando un día abandone la blusa de estudiante de medicina al pie de un obrero que acababa de morir de hambre en una sala clínica, no pensé jamás en la angustia del hombre que se muere de hambre en el escaño de un parque.¹³²

En 1943, comenzó su viaje por Centroamérica, México y Estados Unidos; tenía veintitrés años y se encontraba estudiando el cuarto año de medicina en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá.

En *Pasión vagabunda* (1948) y *He visto la noche* (1952) Manuel rememoró las experiencias y reflexiones sobre su viaje por estas geografías,¹³³ en la primera denuncia la explotación laboral de los trabajadores de las compañías bananeras en Centroamérica y los mineros del Chocó, el racismo durante la dictadura del panameño Arnulfo Arias, las violaciones a los derechos humanos a los opositores a los regímenes dictatoriales en Costa Rica, Honduras y Guatemala y, en la segunda, narra la discriminación racial hacia los braceros mexicanos y la población latinoamericana, en especial sobre la afroamericana de Estados Unidos.

¹³² *Ibidem*, p. 402.

¹³³ Sandra L. Álzate define a estos dos relatos de viajes como el abre bocas de la carrera literaria de Manuel Zapata Olivella, cuya voz se encauzó en un discurso político que buscó luchar contra la desmemoria y el olvido de las realidades de las que fue testigo. Su tesis central fue que “tanto la historia escrita como los acontecimientos y las experiencias vividas por sí mismo constituyen una veta inagotable de su creación literaria”, por lo que su estudio se enfocó en analizar el cómo sus experiencias vividas en su viaje fueron la fuente nutricia que dio origen a su particular visión del mundo, y por ende, al desarrollo de sus primeras obras. Se recomienda consultar Sandra L. Álzate. *La evolución literaria de Manuel Zapata Olivella: testimonio, autobiografía y novela*. Tesis para obtener el título en Doctor en Filosofía en Lenguas y Literaturas Romances, Universidad de Cincinnati, 2008.

Durante su viaje buscó poner a prueba la filosofía del vagabundaje que encontró en estas narrativas, estaba convencido de que si éstas eran resultado de los viajes de los escritores podrían ayudarlo a enfrentar el suyo, sobre esto comenta que “Si era cierto que sus libros eran el producto de sus sufrimientos y alegrías con la realidad, con la vida, deberían de ser valederos sus principios para mí; en caso contrario de ser producto de su imaginación, entonces se quebrarían al primer vagabundaje, sin otro aliciente que la belleza y la amistad, sin otro interés que el amor”.¹³⁴ Para sobrevivir durante su viaje se empleó como cargador de bananos, recolector de café, boxeador, periodista, enfermero, actor, lavador de platos e incluso fue modelo para un mural que realizó Diego Rivera en la ciudad de México. Durante su trashumancia por Centroamérica, México y Estados Unidos fue escribiendo su novela *Tierra Mojada* (1947). En México comenzó a trabajar en algunas revistas realizando reportajes y artículos; sobre su labor periodística, comenta que:

Mi figura se hizo familiar a las oficinas de redacción de las revistas y periódicos mexicanos. Colaborador circunstancial de ‘El Excelsior’ con algunos artículos sobre temas generales, prefería reportajes para las revistas ‘América’, ‘Hoy’, ‘Mañana’, ‘Sucesos para todos’, ‘Cinema Reporter’ que me permitían un estilo más fluido, a tono con mis impulsos narrativos.¹³⁵

Como reportero de la revista *Mañana*, Zapata Olivella se enroló en un tren de braceros mexicanos que se dirigía a Estados Unidos para realizar una crónica sobre el viaje de estos migrantes, sin embargo su principal objetivo era llegar a Estados Unidos para conocer de manera directa el racismo hacia la población afroestadounidense, cuyas experiencias y reflexiones las plasmó en *He visto la noche*.¹³⁶ Las situaciones que narró dan cuenta no sólo de la vigencia de un orden racial legitimado jurídicamente sino también de la lucha y resistencia de los propios afronorteamericanos en contra de dicho orden. Viajó de Los Ángeles a Nueva York, pasó por Chicago –corazón de la resistencia negra contra la negrofobia- y concluyó su viaje en Atlanta.

¹³⁴ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 32.

¹³⁵ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate Mulato!...*, p. 264.

¹³⁶ Otros textos que hacen alusión a su viaje por Estados Unidos son: “Langston Hughes, el hombre” (1946), “Harlem olvidado” (1948), “La raza negra y el arte” (1948) y “Miserias de Nueva York: el drama de los latinos” (1948). Véanse en *Por los senderos de sus ancestros: Textos escogidos (1940-2000)*. Recopilación y prólogo Alfonso Múnera, Tomo XVIII, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.

Al ser testigo del racismo de la sociedad norteamericana con la población afronorteamericana y latina, estas actitudes racistas lo hicieron posicionarse con más combatividad en contra de la discriminación racial, conciencia que se había gestado en su contacto con los estudiantes “negros” del Chocó y del Cauca en Bogotá¹³⁷.

Durante su estancia en Atlanta, ciudad ubicada al sur de Estados Unidos y donde tenían vigencia las leyes Jim Crown, convivió con una familia de obreros negros, quienes lo inspiraron en tomar un posicionamiento más firme en la lucha contra el racismo; acerca de esta experiencia comenta:

...acosado por la tensión del hogar humilde donde había tanto dolor y estimulado por la decisión de Joes, asumí una actitud combativa ante los prejuicios raciales. Me avergonzaba de ser un observador imparcial, sentía la necesidad de actuar, de combatir. La primera rebelión la tuve en un tranvía cuando viajaba a visitar a unos estudiantes de la Universidad de Louisiana.¹³⁸

Por otra parte, en esta etapa de su formación literaria también fue crucial el encuentro con dos escritores en Estados Unidos, quienes van a influir en su concepción sociopolítica e identitaria de la literatura, me refiero al escritor afroestadounidense Lagston Hughes y el peruano Ciro Alegría. Sobre el primero, Manuel le rendirá un homenaje en su quinta novela de *Changó, el gran putas*; en su autobiografía rememora el encuentro con este escritor: “...caímos en la dolorosa y épica vida de los negros norteamericanos. La otra historia, su rebeldía para resistir la segregación y discriminación raciales, relatos que recogí en la saga “Los Ancestros Combatientes”, de mi novela *Changó, el gran putas*.”¹³⁹ Acerca de Ciro Alegría, el escritor menciona que una de sus lecciones más significativas sobre el papel sociopolítico de la literatura fue cuando le señaló que: “América necesita escritores que sepan comprenderla tal cual es y le señalen los caminos del futuro. Fue su respuesta, encarnado en su rostro cejijunto. Comenzó a orientar mis aspiraciones, a reafirmar mi fe, a madurar mi vocación literaria”¹⁴⁰.

¹³⁷ Anteriormente, en un fallido viaje por la costa del pacífico colombiano, comenta Zapata Olivella: “Ese día desaparecieron mis complejos raciales y tuve conciencia de mis deberes para redimir a los negros aún vejados con una profunda discriminación económica, no sólo en mi país, sino en el mundo.” En Manuel Zapata Olivella, *Pasión vagabunda*, p. 52.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 395.

¹³⁹ Manuel Zapata, *¡Levántate mulato!...*, p. 279.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 253.

Al final de su viaje, las realidades de opresión económica de los pueblos americanos, las múltiples expresiones del racismo en aquellos países, la miseria que encontró tanto en las ciudades como en los campos, su contacto con Hughes y Alegría y con otros artistas afronorteamericanos y latinoamericanos, transformaron su interés por aplicar la filosofía de los vagabundos en una concepción sociopolítica del arte, y en especial de la literatura.

En *He visto la noche*, el escritor relata que una noche asistió a un concierto de Paul Anderson, el actor, cantante, abogado, atleta y defensor de los derechos afroestadounidenses, a quien le tenía gran admiración por su activismo en contra del racismo en Estados Unidos a través del arte; al no poder entrar, observó en la entrada al concierto los contrastes entre una élite de afronorteamericanos con la miseria de la mayoría de la población también “negra”; en aquel momento, se le vino de golpe todas las historias de marginación que había presenciado en su viaje. Tras esta experiencia, el escritor asumió un compromiso sociopolítico no sólo con la población afroamericana y afrolatinoamericana sino también con todos los oprimidos y marginados de Nuestra América: con los indigentes, los despojados de sus tierras, los campesinos afrocaribeños, las mujeres y los indígenas, sobre este reposicionamiento el escritor comenta: “La lucha por redimir al hombre oprimido, privado de anhelos, vejado por el color de su piel o convertido en esclavo de por vida de los plantíos y fábricas, se había convertido, desde la noche de Anderson, en un ideal con que los días enraizaba más en mi conciencia.”¹⁴¹

¹⁴¹ Manuel Zapata, *Pasión vagabunda*, p. 373.

2.2 De vuelta a Colombia: entre la literatura y el folclor (1947-1964)

Desgraciadamente ese idealismo o esa literatura, es la razón de mi retorno, de la nueva militancia que asumo ante los problemas humanos, no por idealista, menos cruda y fatigante. Es más fácil dominar la agresividad de la montaña y resistir los mordiscos del hambre, que llevar un poco de luz y amor al corazón del hombre amargado. Ahora comprendo que en verdad nunca estuve distanciado un solo instante de la medicina. Mientras más trataba de alejarme de las salas hospitalarias, convirtiéndome en un mendigo de mendigos, más cerca estuve de los enfermos.

Manuel Zapata Olivella, *He visto la noche*.

Esa música que es fiel espejo de nuestra alma, debe ser conocida por nuestras jóvenes y hermanas naciones. Sus inspiradísimos compositores debieran disfrutar del apoyo oficial, siquiera de los honores que merecen.

Manuel Zapata Olivella, “Genio y figura”, *Diario de la Costa*, Cartagena, Domingo 1° de marzo de 1942.

En este apartado hago una breve descripción del trabajo folclórico de los hermanos Manuel y Delia Zapata Olivella, asimismo menciono las obras literarias producidas por el escritor afrocolombiano durante estos años.

Tras cuatro años de vagabundaje, Manuel regresó a Colombia en 1947, retomó sus estudios de medicina y realizó sus prácticas como residente en el Frenocomio de Mujeres de Bogotá, donde se afilió a las Juventudes Comunistas; el escritor comenta que: “las marchas callejeras, las brigadas en las fábricas, las organizaciones sindicales me brindaron un frente político para combatir al lado de los oprimidos. Mis vínculos con los trabajadores del hospital me confirieron la dualidad de estudiante y militante obrero.”¹⁴² Además de su reivindicación de clase, se posicionó con mayor fuerza en contra del racismo en su país y se enfrentó a críticas por parte de sus compañeros comunistas, debido a que consideraban que

¹⁴² Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, p. 286.

en Colombia no existía este conflicto: sobre esto comenta: “Mi conciencia de raza había entrado desde antes en conflicto con mis camaradas. Todos mis argumentos por identificar las reivindicaciones raciales, resultaban muestras de racismo, heterodoxia marxista y desviacionismo.”¹⁴³ Posteriormente, se graduó con la tesis titulada *La dialéctica aplicada al estudio clínico*.¹⁴⁴

Durante este período publicó sus novelas *Tierra Mojada* con prólogo de Ciro Alegría (1947), *La calle 10* (1960), *Chambacú, corral de negros* (1963), *Detrás del rostro* (1963), esta última ganó el premio Esso, y *En Chimá nace un santo* (1964); de sus viajes se desprenden sus relatos *Pasión Vagabunda* (1949), *He visto la noche* (1952) y *China 6 a.m.* (1955). Asimismo, algunas obras de teatro como *Hotel de vagabundos* (1954), *Los pasos del indio*, entre otras; finalmente, entre sus cuentos se encuentran *Cuentos de muerte y libertad* (1961) y *El galeón sumergido* (1963).

Mientras se realizaba la IX Conferencia Panamericana, el 9 de abril de 1948 fue asesinado el líder liberal Jorge Eliécer Gaitán en el centro de Bogotá. Este asesinato suscitó una serie de motines, insurrecciones y levantamientos tanto en Bogotá como en otras ciudades y otras centenas de municipios, sucesos conocidos como el Bogotazo. Este acontecimiento intensificó la violencia bipartidista, ya que en este año se triplicó la cantidad de muertos a diferencia de los tres años anteriores. Entre las élites se propagó la idea de que los colombianos no estaban preparados para una democracia representativa, argumento que usaron para justificar un giro autoritario, durante estos años se fue consolidando una plutocracia que fue negativa a las reformas sociales.¹⁴⁵

Después del Bogotazo, las élites de los dos partidos realizaron un pacto de gobierno bipartidista que sólo duró un año, después se ventilaron sus disputas y los dirigentes de

¹⁴³ Ibidem, p. 287

¹⁴⁴ José Luis Díaz Granados (2003). *Manuel Zapata Olivella. Su vida y obra*. Recuperado el 10 de enero del 2015, del sitio Web de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia: http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/manuel_zapata.pdf

¹⁴⁵ Marco Palacios subraya que la Federación Nacional de Comerciantes (FENALCO) y la Asociación Nacional de Empresarios de Colombia (ANDI) libraron una lucha frontal entre 1945 y 1953 para dirigir la política económica, disputa que tomó, por momentos, matices partidistas y regionales. Los empresarios fueron negativos a las reformas e instituciones sociales de los gobiernos conservadores, por ejemplo, criticaron y atacaron la creación del Instituto de Seguros Sociales de Colombia bajo el gobierno de Laureano Gómez, y apoyaron el golpe de estado de 1953 dirigido por Rojas Pinilla. Véase Marco Palacios y Frank Safford. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Colombia, Bogotá, Norma, 2002, p. 592.

ambos partidos declararon rotas sus relaciones. Asimismo, los dirigentes políticos y empresariales comenzaron a ver las movilizaciones políticas como una amenaza para el orden social y un peligro al crecimiento económico; tanto los liberales como los conservadores intentaron a través de distintas estrategias neutralizar las movilizaciones políticas; los primeros buscaron frenar a un pueblo que habían movilizadado y volvieron al viejo modelo de caciques y notables y, los segundos, se lanzaron a recuperar sus bases municipales para después neutralizar la movilización de la población urbana.

Así, surgieron iniciativas para pacificar el país de los dos partidos tradicionales para conformar gobiernos bipartidistas. Sin embargo, en las elecciones presidenciales de 1950, los liberales se abstuvieron de participar, como una estrategia para deslegitimar las elecciones y retiraron a su candidato, lo que detonó el autogolpe de estado dirigido por Mariano Ospina y respaldado por las Fuerzas Armadas con el aval de Estados Unidos, se implantó el estado de sitio hasta 1958 y la censura de la prensa escrita y hablada. Con el autogolpe: “la violencia corrió como pólvora por las regiones andinas y los Llanos, y la democracia representativa alcanzó el clímax de su crisis en el siglo XX colombiano.”¹⁴⁶

Ante este giro autoritario marcado por la persecución y represión política, el escritor afrocolombiano no se exilió de su país como lo hicieron muchos de sus connacionales, sino que decidió trasladarse a la Provincia de Valledupar, donde brindó su servicio médico en un caserío llamado El Carito, ubicado en la orilla de la ciénaga. Durante su estancia se percató de las tensiones entre la medicina tradicional y la científica, de esta manera inició su primer acercamiento a las prácticas culturales populares que retomará en sus futuras investigaciones antropológicas, como sucedió con su investigación titulada *Tradición oral y conducta en Córdoba*,¹⁴⁷ realizado en colaboración con los sociólogos Edmundo y Gregorio Clavijo; sobre esta última, el escritor comenta: “Muchos años después de aquella experiencia médica en la tierra de mis mayores, y tras las investigaciones sobre su comportamiento, comprendí, aun cuando no siempre acepté, los usos y las filosofías de nuestras gentes.”¹⁴⁸

¹⁴⁶ Marco Palacios. *Entre la legitimidad y la violencia, Colombia 875-1994*. Bogotá, Grupo Editorial Norma, 1995, p. 204.

¹⁴⁷ Manuel Zapata Olivella. *Tradición oral y conducta en Córdoba*. Bogotá, INCORA, 1972.

¹⁴⁸ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, p. 317.

Durante la década de los cincuenta, los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella iniciaron sus proyectos de investigación y producción folclórica, hay que mencionar que su interés por los bailes y danzas tradicionales del Caribe nació desde su estancia como estudiantes en Bogotá, donde organizaban eventos culturales para congregar a la colonia de costeños radicados en aquella ciudad, andina. Sin embargo, sus proyectos folclóricos inician a partir de una invitación que le hizo Delia a su hermano para formar su primer grupo folclórico en el barrio de Getsemaní, en Cartagena de Indias, cuyos integrantes era la gente del mismo barrio. Sobre esto, el escritor comenta que: “los vecinos desde las graderías observaban burlones, incrédulos, asombrados. Por vez primera se convertían en espectadores de su propia cultura. Algunos aceptaban el reto, los más permanecía perplejos.”¹⁴⁹

Hasta hace unos años sus artículos y reportajes periodísticos, donde plasmó sus ideas sobre el mestizaje y el folclor colombiano, se encontraban dispersos en periódicos, suplementos y revistas de Colombia, México y Estados Unidos.¹⁵⁰ Estos artículos se nutren directamente de los montajes folclóricos que hizo junto con su hermana Delia Zapata; con quien recorrió, de 1948 a 1952, los pueblos del Caribe colombiano para investigar sus tradiciones dancísticas y musicales. En dos burros y con una grabadora R.C.A. Víctor recorrieron esta región para registrar información de las propias voces de los ancianos, ancianas y artistas populares sobre sus propias tradiciones musicales, dancísticas, sus conocimientos, su tradición oral y su memoria histórica. Sobre este primer viaje, el escritor comenta lo siguiente:

Ancianos centenarios que habían participado en la última guerra civil; alguien que testimoniaba haber tenido un bisabuelo que había cargado en sus tobillos la cadena del esclavo, autores anónimos que componían sus versos para el círculo de sus familiares o improvisados en una noche de parranda, la manera de construir una troja; las fórmulas mágicas para atrapar a los hombres esquivos; cómo imitar el ronquido de un tigre, aullando frente a una tinaja de barro; los refranes que codificaban la conducta; las oraciones para curar la gusanera de las reses

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 325.

¹⁵⁰ Recientemente algunos intelectuales se han dado a la tarea de compilarlos, entre las que destacan *Por los senderos de sus ancestros: Textos escogidos (1940-2000)*. Recopilación y prólogo de Alfonso Múnera, Tomo XVIII, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010; Manuel Zapata Olivella. *Deslumbramientos de América. Selección de ensayos*. Selección y estudio por William Mina Aragón, Santiago de Cali, Universidad del Valle, Universidad de Cartagena, 2011; Manuel Zapata Olivella. *Africanidad, indianidad y multiculturalidad. Selección de ensayos*. Compilación y estudio por William Mina Aragón, Santiago de Cali, Universidad del Valle, Universidad de Cartagena, 2011.

enfermas; el arte de cazar caimanes, sorprendiéndolos en sus cuevas bajo la corriente de los ríos.¹⁵¹

Estas investigaciones sirvieron como material para la organización de su segundo grupo folclórico, conformado por campesinos, labriegos y trabajadores, con quienes realizaron una gira nacional; desde este momento los hermanos Zapata Olivella comenzaron a concebir al folclor como un espacio de reivindicación identitaria y afirmación de las prácticas culturales populares, que fueron representadas en sus montajes folclóricos y ejecutados por los mismos artistas populares. Al respecto, Zapata Olivella comenta que: “ni Delia ni yo fuimos simples recolectores de la herencia olvidada; nos nutrimos de ella para dignificarla, para llevarla a los más diversos escenarios sin más interés que afirmar nuestra cultura.”¹⁵²

En estos años Delia reafirmó su vocación dancística y coreográfica, por su parte Manuel reforzó su vocación por la investigación antropológica. En 1955 iniciaron otro viaje de investigación por el Pacífico colombiano, donde “aprendieron de flauteros e intérpretes de la marimba, de los recitados versos de los arrullos y alabaos, del mapelé, chande y la tambora,”¹⁵³ que fue la base para la creación de un segundo grupo folclórico con el que volvieron a recorrer el país.

Después de nueve años de investigación, creación y divulgación folclórica, en 1957 crearon el Conjunto de Danzas Colombianas de Delia Zapata Olivella, donde juntaron a los artistas de las dos costas para realizar una gira internacional por Alemania, Francia, Checoslovaquia, Rusia y la República Popular de China. En 1958 ganaron el premio de Danzas Folclóricas Hispanoamericanas de Cáceres dentro del Festival Folclórico de Cáceres, España, después realizaron una gira por algunos países de América Latina, como México, Guatemala y Argentina.

Con sus investigaciones y proyectos folclóricos, Manuel se percató de que una de las formas en que se expresaba el racismo en el contexto colombiano era en la estigmatización y desprecio de las culturas indígenas y afrocolombianas, de allí que sus políticas culturales y de gestión cultural estuvieran orientadas a revalorizar, afirmar y dignificar sus propias prácticas culturales populares a través de sus proyectos folclóricos y

¹⁵¹ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, pp. 327-328.

¹⁵² “Confesiones de un escritor que aspira a ser libre”, en Manuel Zapata Olivella. *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. Bogotá, Altamir Ediciones, 1997, p. 25.

¹⁵³ Catalina Zapata, *óp. cit.*, p. 52.

crear una conciencia identitaria en su público para convertirlos en protagonistas de su propia historia y cultura.

Por lo tanto, la importancia de sus proyectos folclóricos radica en que cuestionaron radicalmente el concepto de “cultura” impuesto por el poder que menospreciaba a las culturas populares y las excluía de este concepto, aunque existía un esfuerzo institucional desde el estado para promover los estudios folclóricos y exaltar a las culturas populares bajo los gobiernos liberales y neoconservadores, los hermanos Zapata Olivella se posicionaron críticamente a estas políticas culturales, de las cuales recibieron algunos financiamientos para sus giras pero teniendo una autonomía en sus proyectos culturales. A través de la creación de sus propias instituciones de investigación y divulgación del folclor, como la Junta Nacional del Folclor (1964) redefinieron el concepto de cultura donde incluyeron las expresiones de los “iletrados, analfabetas y semiletrados”, como los llamaba el escritor afrocolombiano, sobre sus críticas a este concepto comenta:

...se madura el concepto de cultura, extendiendo su significación no sólo a los valores de la pintura, la literatura, música y artes tradicionalmente tenidas como clásicas, sino también a la creación popular, anónima, donde siempre queda la huella viva del pueblo que la produce. Cobran trascendencia las fórmulas mágicas, el canto ritual, la receta de cocina tradicional, el vestido nativo, la confección de útiles de laboreo, rasgos todos que dan muestra de sabiduría popular acumulada en siglos de adaptación al medio natural y social.”¹⁵⁴

A manera de conclusión, para los hermanos Zapata Olivella el folclor significó un espacio de reivindicación de su identidad mestiza triétnica y de sus herencias culturales afrodescendientes, aunque relocalizaron el concepto del mestizaje en su proceso de identificación individual también existe un esfuerzo por construir una idea de nación propia basada en las expresiones culturales populares y en el reconocimiento de ese mestizaje como proceso histórico estructurante, en oposición al discurso nacionalista del mestizaje que si bien retóricamente reivindicó la triétnicidad, en la práctica buscó eliminar las diferencias etnoculturales de los indígenas y afrodescendientes, a través de una serie de políticas migratorias, culturales y educacionales para imponer su idea de nación mestiza.

Por lo tanto, para estos intelectuales afrocolombianos el mestizaje se dio de manera diferente en cada una de las regiones de Colombia, por ello hablan de un mestizaje

¹⁵⁴Alfonso Múnera (comp.), *Por los senderos...*, p. 175.

particular en el Caribe colombiano, vinculado a las relaciones de parentesco. A partir de su propia reconstrucción genealógica redefinieron el concepto de mestizaje, en tanto que no negaron sus orígenes indígenas y afrodescendientes como la ideología del mestizaje pretendió que hicieran los mestizos, sino que reconocieron en términos de igualdad a sus tres herencias, ya que la cultura del “otro” no era la de un extraño que pensaban como inferior, sino la de su abuelo catalán, su abuelo “negro” o su abuela “indígena”.

2.3 Reconociendo la nación: *Letras Nacionales* (1965-1985)

A los esfuerzos institucionales de Manuel Zapata Olivella, al lado de otros gestores, promotores e investigadores culturales, por aglutinar a los proyectos e iniciativas de investigación folclórica a nivel nacional en la Junta Nacional de Folclor (1964) se le sumó otro proyecto intelectual de gran trascendencia y que es poco estudiado en su trayectoria: la fundación de su revista *Letras Nacionales*, que realizó junto con Manuel Mejía Vallejo y Carlos José Reyes, en 1965; el corazón de este proyecto editorial era impulsar y defender la existencia de una literatura nacional colombiana.

La búsqueda y la defensa de un folclor y literatura nacionales son dos pilares de un proyecto más amplio del escritor de Loricá: la definición de una cultura nacional colombiana, cuyas reflexiones se venían perfilando desde la década de los 50's con sus iniciativas de investigación y divulgación folclórica, y que se desarrollaran con mayor vigor en las décadas de los 60's y 70's. Por lo tanto, con la fundación de su revista se abrió otro capítulo importante en la historia intelectual de Zapata Olivella en el campo de lo nacional, donde desarrolló una serie de planteamientos teóricos en torno al papel de los intelectuales y artistas en la formación de la nación, sus críticas hacia el colonialismo cultural y el racismo, las culturas populares y el proceso de descolonización a través del arte y la cultura.

En 1964 participó en la creación de la *Junta Nacional del Folclor*, donde convergieron entidades, investigadores y grupos de investigación sobre el folclor, cuyo principal interés era construir una red a nivel nacional para encauzar, coordinar y obtener financiamiento del Estado para fortalecer sus investigaciones folclóricas, tras una serie de reuniones lograron establecer sus estatutos y su misión, la cual era:

[...] exclusivamente estimuladora, impulsar, acumular, informar, estrechar y refundir. Se aspiraba con ello a que los diferentes esfuerzos, muchas veces encaminados hacia el mismo fin, intercambiaran experiencias y se repartieran los objetivos a fin de ahondarlos mejor. Otro paso, apenas en desarrollo, es el de ponerse en contacto con la totalidad de entidades e investigadores que existen en el país. Se aspira con esto a recoger el fruto de sus trabajos y, a la par, contactarlos entre sí para confrontar sus resultados. Y, finalmente, se gestiona ante las autoridades nacionales los medios adecuados para garantizar los recursos

económicos necesarios para estimular la investigación folclórica donde quiera que se realice en el país.¹⁵⁵

Posteriormente, Zapata Olivella, como miembro de la Junta Nacional de Folclor y como jefe de la Extensión Cultural del Ministerio de Educación, auspició la organización del I Congreso Nacional de Cultura Colombiana, realizado en el Teatro Colón de Bogotá, del 20 al 23 de julio de 1966, el cual se realizó simultáneamente en otras capitales del país. Cabe señalar que las conclusiones y recomendaciones de sus comisiones de trabajo fueron publicadas en el número 11 de *Letras Nacionales*.

De tal manera que la fundación de esta revista se ubica en este marco de creación de instituciones de investigación propias sobre el folclor colombiano y de organización de espacios de discusión a nivel nacional en torno a la cultura nacional colombiana. En el presente apartado abordo dos puntos sobre este proyecto editorial: 1) Si su fundación se ubica en la emergencia de discusiones sobre la identidad nacional, entonces cuáles serían sus principales influencias internacionales de la revista. 2) Describir sus ideas sobre literatura nacional, identifico sus planteamientos sobre la relación entre lo propio y lo ajeno, y resalto sus objetivos. Para responder lo anterior, primero describo algunas herramientas analíticas sobre literatura nacional de Kevin G. Guerrieri que me permitieron identificar estos aspectos. Cabe aclarar que la finalidad de este apartado no es estudiar los veinte años de publicación de la revista, periodo en el cual lograron imprimir cuarenta y dos números, sino ofrecer sólo dos aspectos claves de ella.

A pesar de su trascendencia en la escena literaria nacional, en la bibliografía que consulté sobre literatura colombiana no encontré ningún estudio ni mucho menos una mención sobre esta revista, por otra parte en los estudios críticos sobre la obra de Zapata Olivella existen sólo dos estudios importantes sobre ella. El primero se trata del prólogo de la recopilación documental *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros. Textos escogidos*, titulado “Manuel Zapata y la nación inclusiva” del historiador Alfonso Múnera, quien fuera su recopilador, donde desarrolla algunos planteamientos teóricos sobre la revista *Letras Nacionales*. Y el segundo estudio se trata de un brillante artículo de la colombiana y estudiante de maestría en Estudios Latinoamericanos Dina Camacho

¹⁵⁵ Ibidem, p. 117.

Buitrago, titulado “Manuel Zapata Olivella, *Letras Nacionales* y la emergencia de un ‘relato negro’ en el campo intelectual colombiano”.¹⁵⁶ De allí que resulten pertinentes investigaciones futuras en torno a este proyecto literario durante sus veinte años de vida, donde resalten su importancia en la historia de la literatura colombiana y sus conexiones con los otros proyectos sobre el folclor, la nación colombiana y producción literaria del escritor afrocolombiano. Ante esta invisibilización de esta revista en los estudios literarios colombianos, consideré necesario incluir un breve análisis de los dos aspectos mencionados en la presente tesis.

Sobre la relación entre literatura y nación retomo algunos planteamientos teóricos y conceptos de Kevin G. Guerrieri que desarrolla en su libro *Palabra, poder y nación: la novela moderna en Colombia de 1886 a 1927*,¹⁵⁷ los cuales me permitieron delinear el cómo se articularon la idea de nación y la de literatura en el proyecto de la revista, y explorar sus principales objetivos. Cabe señalar que este estudio se sitúa en la reestructuración de los estudios literarios en América Latina que trajo la aparición de un conjunto de teorías culturales y literarias, tales como la poscolonialidad, la decolonialidad, la posmodernidad, la globalización, el discurso metacrítico en torno al latinoamericanismo, los estudios culturales, y la estructuración de las ciencias sociales en América Latina. En particular, Guerrieri se enfoca en explorar el diálogo de un conjunto de novelas colombianas con el Archivo latinoamericano, concepto propuesto por Roberto González Echeverría, el cual consiste en un repertorio de discursos orales y escritos producidos en y/o sobre Latinoamérica, que incluyen, por ejemplo, la literatura oficial, la crítica o los discursos latinoamericanistas.

Al plantearse la reconfiguración de la historiografía literaria en relación con la idea de nación, sugiere analizar las influencias de los proyectos nacionalistas hegemónicas en el establecimiento de jerarquías o cánones sobre tendencias, corrientes y movimientos literarios; para ello, retoma algunas propuestas teóricas sobre la *producción cultural*

¹⁵⁶ Dina Camacho Buitrago, “Manuel Zapata Olivella, *Letras Nacionales* y la emergencia de un ‘relato negro’ en el campo intelectual colombiano”, en *MERIDIONAL. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*. Número 4, abril 2015, pp. 97-114.

¹⁵⁷ Kevin G. Guerrieri. *Palabra, poder y nación: la novela moderna en Colombia de 1886 a 1927*. Ciudad Juárez, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2004.

latinoamericana y ofrece tres herramientas conceptuales que permite pensar el campo literario: 1) La tensión entre lo propio y lo ajeno (desde lo local, regional, nacional y lo universal, a nivel subjetivo y colectivo). 2) La formación de la nación en relación con la construcción del estado, donde las identidades nacionales promovidas por los distintos proyectos de estado pretendieron ser las hegemónicas y subsumir y eliminar las otras identidades. 3) La tensión entre la palabra y poder; su noción sobre la “palabra” abarca discursos del saber, las ciencias, las leyes, las “Bellas Letras”, la literatura, entre otros; hace énfasis en su *producción y control cultural*.

De esta manera, su estudio se enfoca en analizar cómo en las “novelas modernas” o “nuevas novelas”, pensadas como *producción cultural*, se articulan las tres tensiones, y sugiere que “dichas tensiones están vinculadas entre sí e históricamente van cambiando, reconfigurándose, transformándose, de tal manera que lo más significativo y relevante, en cuanto al análisis del texto literario, no es el intento de disolverlas, sino más bien examinar su particular conformación en cada (con) texto”¹⁵⁸. Asimismo, plantea que en este marco de producciones culturales latinoamericanas, incluyendo las producciones literarias, algunas se inscriben en “luchas identitarias por el significado, luchas multidimensionales que involucran elementos desde lo estético y lo artístico hasta lo político y económico”¹⁵⁹, en tales luchas y negociaciones entran en juego las acepciones de cultura, identidad, literatura, historia, entre otras, porque “tanto la cultura como la identidad son conceptos “negociables” y “maleables”, son lugares de lucha en los que el poder desempeña un papel innegable”¹⁶⁰. De acuerdo con lo anterior, cabe preguntarse cómo estas articulaciones se reflejan en el proyecto editorial y los objetivos de *Letras Nacionales*.

A partir de mi lectura de los primeros números de la revista, considero que existe un referente histórico internacional crucial que influyó en ella: los movimientos de liberación en África; de ellos retomaron su búsqueda de una identidad nacional y sus críticas al colonialismo cultural y lo readaptaron a las necesidades del contexto nacional colombiano. Estos dos elementos fueron pilares en estos movimientos africanos, debido a que éstos consideraron necesario para garantizar sus independencias políticas la definición

¹⁵⁸ Ibidem, p. 25.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 20.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 29.

y la afirmación de una cultura nacional frente a las visiones coloniales europeas y africanas que negaban su existencia y desvalorizaban las culturas de los pueblos colonizados como una estrategia de dominación colonial; de allí que en las artes y culturas africanas se construyó un pensamiento anticolonial y nacionalista.

Por otra parte, un factor clave del contexto internacional que influyó de cierta manera en la creación de la revista fue el impacto político y cultural que tuvieron en Europa los procesos revolucionarios latinoamericanos de los 60's. Dicho impacto se reflejó en la emergencia de un público europeo interesado en literatura de nuestra región. Este giro lo registró Manuel Zapata Olivella en su artículo "La novela hispanoamericana ante Europa" escrito en 1964; aunque sus reflexiones giran en torno a la novela hispanoamericana, en ellas se manifiesta su adhesión a lo que él llamo "la lucha mundial de los oprimidos que reclaman sus nacionalismos", la cual también se puede identificar en el espíritu de su revista, sobre lo anterior comenta:

Consideramos que este nuevo empleo de técnicas novelísticas aplicadas a un propósito es lo que despierta el interés del lector europeo. La importancia política y económica de los países del Tercer Mundo, cuyas rebeliones repercuten en el corazón de las metrópolis –Washington, París, Londres- no sólo con noticias cablegráficas, sino con terrorismo, acciones de masa y batallas campales, obliga al lector común europeo a buscar el punto de vista del hombre de las colonias, de las repúblicas subdesarrolladas... ..Esto es apenas lógico porque nos encontramos en un momento crucial de nuestra formación histórica. La lucha mundial de los pueblos oprimidos que reclaman sus nacionalismos nos sorprende cuando tomamos conciencia de nuestro mestizaje racial y cultural.¹⁶¹

Al mismo tiempo, ante un contexto nacional caracterizado por tensiones ideológicas y la imposición de un Frente Nacional por parte de los partidos tradicionales, el liberal y el conservador, los intelectuales y escritores congregados en *Letras Nacionales* se posicionaron a favor de una pluralidad política e ideológica siempre y cuando no socavaran o negaran lo nacional, de allí que sus principales críticas se dirigieron al neocolonialismo cultural de muchos escritores, intelectuales y artistas colombianos que asumían posturas europeizantes y universalistas. Asimismo, la noción de nación inclusiva de esta revista, como la define Alfonso Múnera, no sólo se expresó en esta apertura a todas las posturas ideológicas y políticas sino también en su interés por reconocer a las culturas populares

¹⁶¹Alfonso Múnera (comp.), *Por los senderos de sus ancestros...*, pp. 167-168.

campesinas, iletradas, analfabetas, semianalfabetas, indígenas y “afrodescendientes” como parte fundamental de la nación, acerca de lo anterior comentan que:

[...] *Letras Nacionales* se propone presentar la obra de los escritores colombianos con un espíritu beligerante, polémico, sea cual fuere su orientación literaria o política, siempre que sea eminentemente afirmativa de lo nacional. Nuestras páginas no estarán al servicio de quienes desean en su crítica ostentar un culturismo sin fronteras. Tampoco de aquellos que se olvidan de su país cuando escriben. Pero esta actitud no implica un rechazo al aprovechamiento de las experiencias acumuladas por la cultura universal. Somos parte de América, del mundo. Recibimos, damos... ...Como prueba de que no tenemos animadversión ni credos fanáticos, presentaremos autores de todas las tendencias filosóficas o políticas, siempre y cuando no estén dirigidas a socavar en forma abierta, enmascarada o ambigua, los intereses de la cultura nacional.¹⁶²

Los escritores e intelectuales de esta revista literaria no fueron los primeros en reivindicar las culturas populares como elementos definatorios de lo nacional. Desde el siglo XIX hasta 1960 los intelectuales y los gobiernos colombianos construyeron discursos nacionalistas donde incluyeron esta figura como elemento central de la identidad colombiana; pero lo hicieron de manera estereotipada, jerárquica y usando teorías racistas. En cambio los fundadores de la revista mostraron un cuestionamiento crítico a estas concepciones elitistas de las culturas populares; de allí la creación de sus propias instituciones de investigación como la Junta Nacional del Folclor.

Otro elemento central de su definición sobre lo nacional fue el concepto de mestizaje, entendido como un proceso sociohistórico y cultural que definió la cultura nacional colombiana, el cual fue diferente en cada una de sus regiones, y también fue pensado en la revista como un proyecto de identidad para el pueblo colombiano. En definitiva, la pluralidad política en un contexto de bipartidismo, el mestizaje y lo popular serían los elementos que marcarían la singularidad de lo nacional del proyecto de *Letras Nacionales*.

Dicho proyecto mostró desde sus comienzos un reconocimiento y un respeto a cualquier tipo de diferencia, sea cultural, ideológica y política. Por lo tanto, aún falta ahondar en futuras investigaciones sobre el proyecto estético, político, cultural y ético de esta revista, su importancia en la escena literaria colombiana y sus aportes teóricos y

¹⁶² Ibidem, pp. 183-184.

críticos en torno a la literatura y cultura nacional; pero con lo que hasta ahora hemos podido averiguar se puede observar el desarrollo de un pensamiento claramente anticolonial o antineocolonialista en Colombia.

Cabe señalar que, durante este período, Manuel Zapata escribió una serie de cuentos que se recopilaron en *¿Quién le dio el fusil a Oswaldo?* (1967); incursionó en el género ensayístico con sus investigaciones folclóricas y antropológicas, tales como *Tradición oral y conducta en Córdoba* (1972), *El hombre colombiano* (1974). Aunque no pertenecen a este período cabe mencionar sus demás ensayos antropológicos: *Las claves mágicas de América Latina* (1989), *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* (1997) y *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes. Transculturación. Presencia. Ensayo histórico mítico* (2002), y también destaca su autobiografía titulada *¡Levántate mulato! ¡Por mi raza hablará mi espíritu!* (1987).

2.4 Políticas afrodescendientes y africanidad en *Changó, el gran putas*

En el presente subcapítulo se analizan dos temas vinculados con la novela *Changó, el gran putas*, el primero tiene que ver con el terreno político afrodescendiente en el que se sitúa el proceso de creación de la novela (1964-1983) y el segundo se vincula con uno de sus aspectos internos: 1) ¿Cuáles son los principales referentes de las políticas afrodescendientes de Manuel Zapata Olivella que lo llevaron a identificarse con un repertorio de luchas históricas de los afrodescendientes de América y que retomó en su novela? 2) ¿En qué consisten sus planteamientos en torno al papel de la literatura y la historia en el proceso de reivindicación identitaria y los movimientos políticos afrodescendientes?

Para analizar la política cultural de Manuel Zapata que influyó en la creación de su saga se tiene que enmarcar en procesos que se articularon en distintas temporalidades y escalas. De allí la pertinencia de la propuesta metodológica del sociólogo Agustín Lao Montes sobre los movimientos sociales, intelectuales y artísticos afrodescendientes para nuestro estudio, la cual consiste en analizar:

...Sus bases históricas y en relación con las tendencias nacionales, regionales y globales... En resumen, la relación entre el pasado y el presente, junto con un análisis multiescalar (local, regional, nacional, global).¹⁶³

Cabe señalar, que el proceso de escritura de su saga fue distinto al de su anterior producción literaria. Después de que con su novela *En Chimá nace un santo* (1964) quedaría en segundo lugar al Premio Breve de la Editorial Seix Barral,¹⁶⁴ Manuel inició un largo proceso de reflexión sobre la creación literaria a través de una investigación histórica, antropológica, lingüística y psicológica. En una entrevista realizada por José Luis Garcés González, el escritor de Lorica comenta que:

Esa reflexión tomó unos veinte años; período en el cual no volví a publicar ninguna novela, aun cuando sí escribí unas tres, de las cuales dos están inéditas;

¹⁶³ Agustín Lao-Montes, *óp. cit.*, p. 211.

¹⁶⁴ El primer lugar fue para Gabriel García Márquez con su novela *La hojarasca* y el tercero fue para Mario Vargas Llosa con *La ciudad y los perros*. José Luis Díaz Granados (2003). *Manuel Zapata Olivella. Su vida y obra*, p. 38. Recuperado el 10 de enero del 2015, del sitio Web de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia: http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/manuel_zapata.pdf

una de ellas, *El fusilamiento del Diablo*, fue publicada ulterior a *Changó*. Pero en todo ese período de reflexión lo que buscaba era qué cosa era el acto creador, cuáles eran los fundamentos de la literatura, particularmente en función de la novela, los procesos de percepción de la realidad y los vanos intentos del escritor de captar esa realidad y más vanos aún de expresar en escritura lo que se proponía hacer, según las tres ingenuidades del novelista señalados por Lukács. La conclusión de todo esto fue un tema de investigación histórica, antropológica, del negro en África, en América, sus hazañas en la lucha por la libertad, por la familia, por la vida y que titulé con el nombre de *Changó, el gran putas*.¹⁶⁵

Así también, como se argumentará en este apartado, durante esta larga reflexión se nutrió de su activismo político y cultural. Antes de desarrollar éste planteamiento, es necesario retomar algunos momentos claves de su trayectoria intelectual y política, que permiten comprender su posicionamiento político en este período.

En primer lugar, es importante recordar que su formación primaria la realizó en “La fraternidad”, escuela creada y dirigida por su padre, el liberal Antonio María Zapata Vázquez, iniciativa que formó parte de los proyectos educativos que realizaron algunos liberales afrocolombianos en distintas regiones del país durante 1920 y 1930, entre las que destaca la labor de Manuel María Villegas, en Puerto Tejada, departamento del Cauca. Por medio de estas escuelas buscaron contrarrestar la poca cobertura educativa del estado conservador, la cual era abiertamente antiliberal y desafiaron el tipo de educación controlada por la Iglesia Católica desde una perspectiva científica, laica y popular. Estas instituciones educativas posibilitaron que muchos afrocolombianos continuaran sus estudios en universidades de las principales capitales del país y retornaran a sus regiones para desplazar a los blancos-mestizos en las esferas políticas locales y regionales, o en el caso de Manuel Zapata, posibilitó la emergencia de una generación de intelectuales con reivindicaciones raciales y políticas que serán claves para entender la formación de liderazgos afrocolombianos, durante la segunda mitad del siglo veinte.

Cabe mencionar, que en los años 20, apareció la primera generación de políticos negros que lograron conquistar espacios políticos en sus regiones, favorecidos por el retorno de los liberales al gobierno nacional, como sucedió en el Norte del Cauca, el Chocó y Buenaventura; de este grupo sobresalen los liberales Diego Luis Córdoba y Sofonías

¹⁶⁵ Entrevista que se encuentra en el libro de José Luis Garcés González. *Manuel Zapata Olivella, caminante de la literatura y la historia*. Bogotá, Ministerio de Cultura, Departamento de Córdoba, 2002. p. 96.

Yacub. En sus reivindicaciones regionales podemos entrever cierta denuncia y lucha en contra de la discriminación racial ejercida por el Estado colombiano. Sobre estos primeros líderes, los compiladores del libro *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero* afirman que: “Van marcando los pasos hacia la formación de liderazgos negros marcados por ciertas manifestaciones de reivindicación étnica-racial y denuncia de la discriminación.”¹⁶⁶

Posteriormente, en 1939 Zapata Olivella continuó sus estudios de medicina en la Universidad Nacional de Colombia, donde conoció a algunos estudiantes afrocolombianos provenientes del Norte del Cauca y del Pacífico, como fueron Natanael Díaz, Marino Alfonso Viveros Mancilla, Adolfo Mina Balanta, entre otros. El 20 de junio de 1943, estos políticos y estudiantes organizaron el Día del Negro, que consistió en una manifestación en contra del racismo en Colombia y Estados Unidos, provocada por el linchamiento de dos obreros afronorteamericanos en una fábrica de Chicago, por lo que resalta el carácter internacionalista de su protesta.¹⁶⁷ Entre las actividades realizadas encontramos, por ejemplo, la lectura de poemas de Candelario Obeso, Jorge Artel y Richard Wright, representaciones músico-dancísticas que culminaron con un discurso sobre Simón Bolívar con respecto a la abolición de la esclavitud en el centro de la capital.

La importancia histórica de esta jornada radica en que los organizadores reivindicaron una identidad “racial”, además de que colocaron por primera vez la problemática del racismo en el escenario público en Colombia, así cuestionaron la idea de nación mestiza que negó a través de su retórica de igualdad la existencia de los conflictos raciales tanto en su actualidad como en su pasado, así como las desigualdades entre los

¹⁶⁶ Maguemati Wabgou, et al., *Movimiento social afrocolombiano...*, p. 70.

¹⁶⁷ El carácter internacionalista de esta protesta sigue siendo tan necesaria y vigente en la actualidad en medio de los recientes asesinatos de algunos jóvenes afroamericanos: Trayvon Martin (2012) y Mike Brown (2014). Estos casos forman parte de “la guerra contra la pobreza urbana en Estados Unidos”, es ésta la que sostiene y “legítima” la brutalidad policiaca y la criminalización a los jóvenes afroamericanos, como sostiene Jossiana Arroyo Martínez en su artículo “¿Por qué Ferguson?” Por lo que, es necesario replantearnos nuevas formas de acción global en contra de estas peculiares expresiones de racismo, las cuales tengan un impacto real y conciso en nuestras sociedades, como una manera no sólo de denunciar el racismo de las otras sociedades sino de visibilizar nuestros propios conflictos raciales entrecruzados con los de clase, género y etnicidad, como lo hizo este grupo de intelectuales aglutinados en el Día del Negro. Arroyo Martínez, Jossiana (2014). *¿Por qué Ferguson?* Recuperado el 7 de enero del 2015, del sitio Web 80 grados, Prensa sin prisa: <http://www.80grados.net/por-que-ferguson/>

distintos grupos diferenciados en Colombia.¹⁶⁸ Por ello, estas acciones despertaron cierto rechazo en los partidos tradicionales y la prensa¹⁶⁹, quien las calificó de “inadecuada” debido a que sostenían que esos conflictos eran ajenos a la sociedad colombiana y los acusaron de trasladar los conflictos raciales estadounidenses a su país. Luis Carlos Castillo y Carlos Agudelo señalan la influencia central del movimiento político y literario de la Negritud en estos intelectuales; en especial sobre la concepción de la identidad como herramienta para las luchas políticas de los afrodescendientes, debido a que este proceso de identificación no se reduciría a un plano cultural, sino que acompañaría las exigencias de igualdad de derechos para los afrocolombianos.¹⁷⁰

Es importante mencionar que no sólo Bogotá fue escenario de estas acciones en contra del racismo, en esos mismos años un conjunto de parlamentarios afrocolombianos comenzaron a denunciar el abandono estatal de sus regiones y a relacionarlo con el racismo estructural del estado colombiano, entre los que resalta el activismo de Natanael Díaz, Arquímedes y Marino Viveros, Sofonías Yacub, entre otros.¹⁷¹

Del “Día del Negro” se desprenden dos iniciativas centrales: el Club Negro y la formación del Centro de Estudios sobre la Población Afrocolombiana. La primera consistió en una organización por los mismos integrantes del Día del Negro, que buscó promover la participación de la población afrocolombiana en el sistema democrático colombiano,

¹⁶⁸ Peter Wade comenta sobre las contradicciones de la ideología del mestizaje en Colombia y América Latina que “Este tipo de discurso es populista y democrático, y encubre las minorías raciales en la identidad mestiza. Pero esta herencia de compromiso entre la originalidad de la identidad latinoamericana y las ideologías de progreso relacionadas con lo blanco, significa que detrás de este discurso democrático de lo mestizo, que oculta la diferencia, yace el discurso jerárquico de blanqueamiento, el cual hace notar la diferencia racial y cultural, valorizando lo blanco y menospreciando lo negro y lo indígena. Las ideas acerca de nacionalidad y mezcla de razas tienen entonces dos caras. Una, democrática, que *encubre la diferencia*, pretendiendo que ésta no existe. La otra, jerárquica, que *realza la diferencia* para privilegiar lo blanco.” Peter Wade. *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Siglo del hombre, 1997, p. 50.

¹⁶⁹ El día del Negro recibió comentarios del Espectador, El Liberal, El Siglo y Vanguardia Liberal. Ver en Daniel Mera Villamizar (2008). *Marino Viveros y el color en 1943*. Recuperado el 9 de enero del 2015, del sitio Web Proclama del Cauca: <http://www.proclamadelaucua.com/2008/11/marino-viveros-y-el-color-en-1943.html>

¹⁷⁰ Ver en Maguemati Wabgou, *óp. cit.*, p. 71.

¹⁷¹ En el libro *Movimiento Social Afrocolombiano* se menciona que la importancia histórica de estos parlamentarios consistió en que a pesar de ser esfuerzos individuales y de no solucionar los problemas materiales de la mayoría de la población, convirtieron las demandas de la defensa de la tierra y de la educación en pilares centrales de sus programas políticos para el ascenso de la mayoría de la población afrocolombiana.

mediante charlas, conferencias y actos culturales, que se enfocarían en la reflexión sobre la identidad y sus aspiraciones políticas, además de que concibieron la necesidad de que en las instituciones educativas se introdujeran contenidos sobre la contribución histórica de la población afrocolombiana en la nación colombiana. A pesar de que las actividades de esta organización no proliferaron en el tiempo, sin embargo para los estudiosos del *Movimiento social afrocolombiano* representó:

...junto con la experiencia del “Día del Negro”, el Club fue otro intento significativo de reivindicar al “ser negro” que busca su liberación identitaria para poder afirmarse como tal en la sociedad colombiana, mientras vaya asegurando su mayor participación cultural y política en la sociedad.¹⁷²

Así mismo, a los protagonistas del Centro de Estudios sobre la población Afrocolombiana se sumaron otros intelectuales y políticos para crear el Centro de Estudios Afrocolombianos, en 1947; entre ellos destacan Arquímedes Viveros y Diego Luis de Córdoba; esta institución se concibió como continuidad del Día del Negro y buscó promover la investigación de la población afrocolombiana.

En su primer viaje a Estados Unidos (1943-1947), Zapata conoció a dos escritores que marcaron su concepción sociopolítica de la literatura: el peruano Ciro Alegría y el afronorteamericano Langston Hughes. Durante este viaje también fue testigo del declive del movimiento artístico de Harlem, de los contrastes sociales entre una burguesía negra y los barrios negros, y de las primeras protestas y movimientos en contra del racismo institucional. En su segundo viaje a Estados Unidos, lo hizo como investigador de las Universidades de Howards y Kansas de Estados Unidos (1968-1971); en su estancia presenció la efervescencia de los movimientos políticos afronorteamericanos, los cuales se constituyeron en uno de sus principales referentes políticos, como sucedió con muchos intelectuales afrodescendientes de la diáspora en América.

El investigador estadounidense Laurence E. Prescott enfatiza que la importancia de Afronorteamérica en la obra de Manuel Zapata se manifiesta en sus artículos periodísticos, en su crónica de viaje *He visto la noche*, en su cuento “Un extraño bajo mi piel” y en el

¹⁷² Maguemati Wabgou, *óp. cit.*, p. 75.

mencionado capítulo de *Changó*.¹⁷³ Pero sobretodo, comenta Laurence, “se puede apreciar aún más la profunda huella que dejó en el autor la determinación individual y colectiva de las comunidades negras norteamericanas de utilizar la religión, el arte, la política y la literatura para oponer y vencer las fuerzas y las condiciones que amenazaban sus derechos y su dignidad humana.”¹⁷⁴

De esta manera, Afronorteamérica en su vertiente artística, con el contacto que Manuel Zapata Olivella tuvo con el Renacimiento de Harlem, y en su vertiente política, a través de sus luchas en contra del racismo y por los derechos civiles influyeron en su posicionamiento antirracista y en su concepción sociopolítica del arte y la cultura. Al mismo tiempo, la ola de movimientos de liberación que emergieron en África, Asia y América, durante la década de los cincuentas y sesentas, reconfiguraron el equilibrio de fuerzas en el escenario global y se convirtieron también en un referente clave para el escritor, quien tuvo contacto con alguno de sus principales líderes, en especial con el martiniqueño Frantz Fanon y el senegalés Léopold Sédar Senghor.

Los principios de descolonización cultural e intelectual orientaron sus luchas por la afirmación y defensa de una cultura nacional, las cuales consideraron una dimensión central en sus proyectos de transformación sociopolítica y económica frente al asedio del colonialismo europeo; Zapata les rendirá un homenaje a estos movimientos de liberación en su novela *Hemingway, el cazador de la muerte*,¹⁷⁵ que también escribió durante su escritura de *Changó, el gran putas*.

Ahora bien, ¿de qué manera influyeron estos movimientos y sus luchas multidimensionales (debido a que articulaban lo político, lo económico, lo cultural y lo social) en los proyectos literarios de Manuel Zapata Olivella, y en especial en *Changó, el gran putas*? Estos movimientos y políticas negras fueron una referencia clave para él desde la creación de *Letras Nacionales* (1965-1984). En aquellos años, su política cultural compartía una crítica al colonialismo cultural que predominaba en el discurso político

¹⁷³ Otros textos que hacen alusión a su viaje por Estados Unidos son: “Langston Hughes, el hombre” (1946), “Harlem olvidado” (1948), “La raza negra y el arte” (1948) y “Miserias de Nueva York: el drama de los latinos” (1948), que se encuentran en la recopilación de Alfonso Múnera antes mencionada *Por los senderos de sus ancestros: Textos escogidos (1940-2000)*.

¹⁷⁴ Laurence E. Prescott, “Afronorteamérica en los escritos de viaje de Manuel Zapata Olivella: hacia los orígenes de *He visto la noche*”, en Manuel Zapata Olivella, *Pasión Vagabunda. He visto la noche*, p. 229-239.

¹⁷⁵ Manuel Zapata Olivella. *Hemingway, el cazador de la muerte*. Bogotá, Arango Editores Ltda, 1993.

anticolonial y antirracista negro; así también, concibió la necesidad imperante de descolonizar el pensamiento a través del arte, la cultura y la historia. En varios números de su revista, Zapata desarrolló lo que llamó el *nacionalismo literario*, que consistió en la afirmación, la defensa y la promoción de una literatura nacional, cuestionó la actitud de muchos escritores que imitaban y retomaban acriticamente los temas de las literaturas europeas, a los que llamó “investigadores de nacionalismos de ultramar”.¹⁷⁶ A través de su revista invitó a reescribir la historia de la literatura colombiana desde una perspectiva descolonizadora y afirmadora de la capacidad de creación de los pueblos latinoamericanos frente al colonialismo interno y externo que los desacreditaba como sujetos de cultura, e insistió en la necesidad imperante de partir de lo propio de los pueblos colombianos y no de lo ajeno para urdir una literatura nacional y latinoamericana auténtica.¹⁷⁷

Por otra parte, estos movimientos de descolonización e independencia africanos influyeron en el posicionamiento político e intelectual de Zapata Olivella, de allí que la relectura que hizo de las conexiones entre África y América y la reescritura del protagonismo de la diáspora africana en *Changó, el gran putas* estuvo mediada por la emergencia de estos nuevos sujetos y movimientos políticos en el mundo. En medio de esa constelación de luchas y movimientos negros, fue invitado por Léopold Sédar Senghor, al Coloquio de la Negritud y América Latina, realizado en enero de 1974, en Dakar, Senegal.¹⁷⁸ En palabras del escritor afrocolombiano, esta invitación “llegó en un momento

¹⁷⁶ Alfonso Múnera (comp.), *Por los senderos...*, p. 187.

¹⁷⁷ Acerca del nacionalismo literario, Zapata comenta lo siguiente: “Habitualmente se entiende entre nosotros por literatura nacional el proceso de asimilación de la foránea. Cuentan solo las vicisitudes de las ideas ajenas en nuestro medio. De ahí que se pretenda dividir la historia de la literatura nacional relacionándola con aquellas. Los términos usuales de clasificación son hartos conocidos: Descubrimiento, Conquista, Colonia, Independencia, Universalización. Tal parece que poco importa el fenómeno nacional, ya que este, según ese razonar, no tiene existencia propia, sino consecuencia receptiva, literatura parasitaria. La árida cara de un satélite que refracta luz prestada. Esta clase de préstamo literario no se verifica ni siquiera en aquellos países donde la colonización es sinónimo de ocupación. Porque la simple presencia en el solar de una literatura extraña, implica un conflicto. Se mira, se rechaza, se asimila, se imita y se influye. Es apenas natural. Aunque se pretenda desconocer la capacidad creativa de los pueblos colonizados, lo cierto es que su actitud, cualquiera que ella sea –pasividad, sometimiento o rechazo– ya es un resultado antagónico. Si averiguamos la narración oral o los archivos históricos –por desfortuna es lo primero que destruye el colonizador–, encontraríamos la huella de ese choque.” *Ibidem*, p. 188.

¹⁷⁸ En este momento, el concepto de negritud tenía ya una larga trayectoria, debido a que su influencia se había extendido en los movimientos políticos y artísticos afrodescendientes y africanos; y a que sus planteamientos, en torno a la identidad negra, fueron objetos de intensos debates y cuestionamientos, desde distintas posturas ideológicas y políticas en los congresos de intelectuales, artistas y escritores negros. Es importante señalar que Manuel Zapata Olivella manifestó su postura ante la negritud en distintos escritos, entre los que destaca “La negritud y la descolonización de África”, véase en Manuel Zapata Olivella. *La*

en que los revulsivos de mi identidad étnica y cultural me llevaron a reafirmar el rescate que hacía de mi africanitud”.¹⁷⁹

Aunque el eje principal de reflexión del Coloquio de Dakar eran las relaciones históricas entre África y la diáspora africana en América Latina, no sólo asistieron artistas, antropólogos e historiadores afrodescendientes de la región sino también participaron intelectuales provenientes de África, Europa, Estados Unidos y Asia. Acerca del objetivo de este Coloquio, Zapata comenta que: “la llamada que se nos hacía para que los latinoamericanos retomáramos en la propia África los ideales de un destino común, no era otra cosa que reconocerla en América, pero nutrida y enriquecida con el mestizaje y el acervo de nuestras luchas por la libertad.”¹⁸⁰

El Coloquio de Senegal tuvo un peso importante en la política cultural del afrocolombiano, principalmente en su interés por incentivar redes entre los artistas, políticos e intelectuales de la diáspora africana, pero esta vez convocados desde y para América Latina. A su vez, su viaje por Senegal y Gambia marcó su proceso de creación de *Changó, el gran putas*; reforzó en él la idea de que existía una historia común entre los países africanos y los americanos: la del colonialismo europeo y del neocolonialismo en sus países independientes; pero también la historia de las múltiples resistencias para revertir el colonialismo y el neocolonialismo, las rebeliones, las luchas antiesclavistas, la unión entre indígenas y afrodescendientes en algunos procesos revolucionarios que dieron origen a un pensamiento sobre la igualdad y la justicia distinto a la retórica de igualdad de las élites criollas, entre otros.

Otro de los elementos que marcaron su proceso de toma de conciencia de su escritura fueron los planteamientos de Senghor en su ponencia “La negritud y América Latina”, en especial la postura filosófica de la negritud ante África y América; en palabras de Manuel:

La negritud no es un fenómeno de raza, no es un fenómeno de etnia. Es un fenómeno básicamente de filosofía. La visión del hombre africano frente al mundo, enfrentado a la vida del europeo en 1950, cuando en Europa tomaba

rebelión de los genes..., p. 109-114. Sobre las trayectorias de la negritud véase René Depestre. *Buenos días y adiós a la negritud*. Casa de las Américas, La Habana, 1986.

¹⁷⁹ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, pp. 334-335.

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 334-335.

fuerza el impresionismo. Estos pensadores no sólo estaban aportando la visión del África, estaban aportando la visión de América enfrentada a ese pensamiento europeo.¹⁸¹

La negritud vista como problema filosófico será desarrollada en *Changó*, donde Zapata retoma de las filosofías africanas y afroamericanas los elementos para construir su universo ficcional; lo que representó un acto de justicia epistémica y de reconocimiento de éstas tradiciones filosóficas que fueron por mucho tiempo estigmatizadas y negadas por el eurocentrismo de las élites intelectuales latinoamericanas, así como por las mismas universidades de nuestros países, cuyos currículos aún no incluyen el conocimiento de estas filosofías y éticas. De allí que Manuel Zapata fue uno de los intelectuales más comprometidos con el tema de la negritud y africanidad en el contexto latinoamericano, desde una perspectiva filosófica, ética y política. Tras su participación en Dakar, Manuel Zapata Olivella redimensionó su visión sobre la historia de los países africanos; el mismo escritor afirma que:

La visión de una América dividida por los intereses y uñas de los colonizadores me obligaban a meditar en lo ocurrido en África, olvidadiza de mirarse en el manantial de su historia y de su cultura... La historia de los desmembramientos de África, escuchada en las múltiples lenguas que hablaban mis hermanos, reafirmó mi decisión de convocar en América –hijo directo del Diálogo en Dakar—un escenario, una gran ágora de los negros de América cualesquiera que fuesen los idiomas colonizadores, donde tuvieran su lugar los hermanos de África y de todos aquellos continentes a donde se extendió y floreció su semilla.¹⁸²

Durante el coloquio de Dakar nació en Manuel Zapata la idea de romper las fronteras lingüísticas, históricas y culturales entre los afrodescendientes de Latinoamérica para convocarlos en los Congresos de Cultura Negra. El primero realizado el 24 de agosto de 1977, en Cali, Colombia, fue organizado por el Instituto de Estudios Afro-Peruanos, la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y el Centro de Estudios Afrocolombianos, sobre el cual comenta Manuel Zapata Olivella que asistieron:

Doscientos antropólogos, poetas, novelistas, sacerdotes, políticos, sociólogos, pintores, médicos e historiadores de todos los países americanos, sin distinción de áreas culturales o de etnias, con la asistencia de delegados de Senegal, Ghana, Nigeria y Angola, nos reunimos por primera vez en la historia de nuestros pueblos

¹⁸¹José Luis Garcés González, *óp. cit.*, p. 117.

¹⁸²Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!*, pp. 338-340.

a debatir el problema de la cultura negra en las Américas con la mirada descolonizadora que nos hermanaba y unía.”¹⁸³

En el plano nacional, a este primer Congreso le preceden los Encuentros de Población Negra en Colombia, el de Cali 1975, Quibdó 1976 y Cartagena 1977 y el Congreso de Negritudes el mismo año,¹⁸⁴ que constituyeron las primeras organizaciones de la población afrocolombiana para exigirle al estado una serie de demandas, entre las que destacan: el desarrollo económico, la educación y la lucha en contra del racismo. Cabe resaltar que estos congresos lograron avances significativos en sus supuestos teóricos y en sus demandas, como: la articulación del racismo-clase, marginación por motivos de raza, inclusión de la historia en el sistema educativo colombiano en los tres niveles, instituciones de educación media superior y superior en regiones afro, salud, infraestructura y trabajo.¹⁸⁵

Uno de los avances más representativos del Congreso de Negritudes fue el lanzamiento del escritor Juan Zapata Olivella, hermano de Manuel, como candidato para la presidencia durante el período de 1978 a 1982, considerado por los propios integrantes de estos encuentros como el primer candidato que buscaría desde la presidencia concretar los intereses de la población afrocolombiana, para ellos “es este el avance más importante del evento realizado en la ciudad de Medellín, ya que por primera vez unas personas negras (sic) con identidad política de clase y étnica aspiraba a la máxima instancia de la autoridad ejecutiva del Estado colombiano.”¹⁸⁶

Lo que resalta, es que según algunos testimonios recolectados en el libro *Movimiento social afrocolombiano*, Manuel no asistió a ninguno de estos encuentros nacionales; aunque no mencionan las razones, es muy significativo este aspecto, ya que se tendría que profundizar en futuras investigaciones en torno a las alianzas y posibles diferencias políticas entre estos intelectuales y políticos afrocolombianos.

¹⁸³Ibidem, p. 340.

¹⁸⁴Otros espacios políticos importantes fueron el III Encuentro Regional y el primero del Litoral Pacífico, realizado en Tumaco, Nariño, en 1975.

¹⁸⁵Su importancia en el surgimiento del movimiento social afrocolombiano radica en que muchas de sus resoluciones y demandas fueron apropiadas por las organizaciones afrocolombianas. Ver el capítulo “Evolución del movimiento social afrocolombiano en la década de los años 70: espacios de incubación de los procesos organizativos afrocolombianos”, en Maguemati Wabgou, *óp. cit.*, pp. 99-130.

¹⁸⁶Ibidem, p. 109.

Por otra parte, a diferencia de la perspectiva nacional de estos Encuentros, el Congreso de las Culturas Negras fue un espacio de organización continental que puso en discusión las problemáticas culturales de África y América, así como el tema de la identidad del continente. También queda pendiente el estudio de su relevancia nacional y continental en el surgimiento de organizaciones afrocolombianas y afroamericanas y si sus recomendaciones tuvieron algún impacto en el movimiento social afrocolombiano. Las sugerencias que tuvieron mayor impacto fueron las de la instauración de legislaciones nacionales e internacionales en materia de educación y derechos de la población afrocolombiana.

De esta manera, vemos que Manuel Zapata se nutrió durante la escritura de *Changó* de las discusiones que se desarrollaron en los Congresos de Cultura Negra de las Américas, por ello considero que la novela expresa el espíritu de estos espacios de organización política continental, ya que con ella Zapata respondió congruentemente al llamado que se le hacía a los artistas afroamericanos, en especial a éste:

A todas las comunidades negras del continente, a sus escritores, artistas, antropólogos y educadores, así a los intelectuales y gobiernos demócratas, que organicen la lucha contra los rezagos de la esclavitud en América para asegurar a los negros y sus descendientes el pleno goce de sus derechos de ciudadanía.¹⁸⁷

De allí la importancia de la literatura como arma en la lucha por los derechos de la población afroamericana. Dos años después se realizó el Segundo Congreso en Panamá (1980), titulado “Identidad Cultural del Negro en las Américas”, presidido por el sociólogo y poeta Gerardo Maloney y organizado por el Centro de Estudios Panameños. En este congreso la discusión giró sobre el papel de la identidad cultural en los procesos de descolonización y en las luchas negras, así como en el análisis sobre las conexiones entre raza, clase y cultura. Al respecto, el escritor afrocolombiano comenta que se:

...profundizó en el tema de la identidad cultural, nudo coyuntural para las luchas reivindicatorias. Sin conciencia de lo que éramos y somos, mal podríamos asumir las responsabilidades históricas de la desalienación cultural, política y económica, legado de quinientos años de colonización. El pensamiento de Frantz Fanon

¹⁸⁷Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas. Cali, Colombia, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, UNESCO, Ecoe, 1988, pp. 165-166.

estuvo omnipresente en este Segundo Congreso. Debíamos reflexionar sobre nuestra propia identidad sin el antifaz blanco del colonizador.¹⁸⁸

Cobra significado una de sus resoluciones sobre del papel que tendría la literatura afro en este proceso de descolonización y la insistencia de que fuera incluida en los textos escolares y programas educativos. Finalmente, el tercer Congreso titulado “Diáspora africana: conciencia política y cultura africana”, se realizó en São Paulo, Brasil (1983), presidido por el poeta, pintor, sociólogo y político, Abdías Do Nascimento; entre sus resoluciones más destacadas están: la creación de una organización política continental que permitiera articular y fortalecer la política negra y los movimientos afrodescendientes de América, y la valorización de las religiones afroamericanas, con sus símbolos y valores diferentes como formas de identidad, resistencia y lucha. Al respecto, Manuel comenta que:

Siete años después de la primera reunión de Cali, habíamos alcanzado la madurez para superar las miradas regionales, herencia colonial, que nos impedían aglutinar nuestras voluntades en torno a una organización política, al margen del Congreso, pero representativa de su pensamiento filosófico y cultural, capaz de orientar y organizar a la familia negra en sus múltiples matices étnicos contra sus opresores nacionales y continentales.¹⁸⁹

A pesar de que sólo se realizaron tres congresos es importante señalar que tuvieron un impacto en los futuros actores de los movimientos afrodescendientes de la década de los ochentas, en especial, y de los únicos que encontré referencias, de los movimientos afroecuatorianos y afrocolombianos.¹⁹⁰

Los congresos culturales donde participó Zapata Olivella se sitúan en un período de transición de cierre de un ciclo y apertura de otro en la política negra y de los movimientos

¹⁸⁸ Manuel Zapata Olivella, *La rebelión de los genes...*, p. 102.

¹⁸⁹ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!*, p. 341.

¹⁹⁰ Otras de las líneas de investigación que se pueden seguir son: 1) el papel que tuvieron estos Congresos en los procesos organizativos mencionados; 2) profundizar y especificar la trascendencia que tuvieron sus discusiones y resoluciones teóricas y prácticas; 3) determinar cuáles fueron sus relaciones y diferencias con los Congresos de Escritores y Artistas Negros (I Congreso, realizado en la Universidad de la Sorbona en París (1956), organizado por la Revista *Présence Africaine*; II Congreso, realizado en el Capitolio Roma (1959), organizado por la Sociedad Africana de Cultura, organización que se creó después del I Congreso), en los que asistieron intelectuales afrodescendientes y africanos.

sociales de los afrodescendientes de América y Colombia; como comenta el mismo escritor en las siguientes líneas:

Se cerraba así un ciclo de luchas centenarias de la negritud, surgida de la descolonización de América y la esclavitud de África contra la opresora Europa; y se daba nacimiento a la era moderna de la descolonización cultural y política con el espíritu de los ancestros rebeldes –africanos, indígenas y europeos, enriquecidos con nuestras batallas, filosofías y artes.¹⁹¹

En conclusión, la política cultural de Manuel Zapata Olivella se sitúa en un momento de emergencia de organizaciones políticas afrocolombianas y de la diáspora, cuyas resoluciones, tareas y proposiciones se convirtieron en sus principales demandas. De allí que en el libro *Movimiento social afrocolombiano* las considere como espacios de incubación de las organizaciones afro y del movimiento social afrocolombiano de las décadas de los 80 y 90's, protagonizados por una generación de líderes e intelectuales afrocolombianos con un fuerte compromiso nacional e internacional.

Con el concepto de africanidad Manuel Zapata Olivella se posiciona ante el movimiento literario de la negritud. Así como ésta, la africanidad es una respuesta en el plano literario, de las muchas posibilidades que existen, al problema de la identidad de los afrodescendientes en el contexto latinoamericano. El escritor la define y la coloca junto al concepto de negritud, como la “toma de conciencia de los pueblos africanos y de la diáspora sobre su origen común en el África milenaria. Dentro del contexto de la presencia en el mestizaje biológico y cultural hispanoamericano, empleamos también los vocablos de africanidad, y africanitud.”¹⁹²

Para el escritor afrocolombiano, la africanidad o africanitud es, además de la reivindicación de un origen histórico en África y el espíritu que lleva a afirmar las filosofías africanas y afroamericanas, *una identificación, más allá del color de piel, con una historia de liberación y de emancipación de los afrodescendientes de la diáspora*. Por ello, en *Changó* se entrelazan la cuestión filosófica con la histórica, que busca afirmar la capacidad creadora y liberadora de los africanos y sus descendientes. Esta afirmación no sólo se limitó a un reconocimiento histórico de la contribución de los afrodescendientes en América, sino

¹⁹¹ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 341.

¹⁹² “La africanidad, la memoria ancestral”, en Manuel Zapata Olivella. *La rebelión de los genes...*, p. 73.

que buscó que *Changó* sirviera como un libro que posibilitará y coadyuvará en el proceso de transformación política de las condiciones actuales de los afrodescendientes con miras hacia el futuro, generando a través de la historia y la filosofía una conciencia identitaria e histórica de la agencia política afro. Zapata asoció el concepto de africanidad y negritud con la idea de liberación, y definió a la africanidad como:

...sinónimo de libertad. Así como la indianidad emblematiza la defensa de la tierra y la cultura, y el criollismo la independencia. Desde que el primer africano desembarcó en este continente, las cadenas de sus puños amenazantes se constituyeron en símbolo de la rebeldía y la libertad. Perdida la esperanza del retorno, América le significaba vida, mujeres, familia y nueva patria. Convertido en guerrero, su lucha contra la opresión es la epopeya de la libertad. Resistencia, rebeliones, palenques, asaltos, derrotas y triunfos sacudieron la larga noche de la Colonia.¹⁹³

Así como ocurrió con algunos escritores afrodescendientes, como el cubano Nicolás Guillén, para Zapata la africanidad conforma uno de las matrices que configuraron la nación colombiana, junto con la amerindia y la hispana, las cuales dieron origen a la diversidad de culturas, filosofías y epistemologías que conforman la nación colombiana. Por ello, Manuel Zapata se interesó en argumentar el papel cultural que tuvo la africanidad en el mestizaje colombiano, entendido como proceso sociocultural y no como ideología, y afirmó que la africanidad adquirió distintas tonalidades en las distintas regiones de Colombia, resultado de las exigencias de la economía colonial y de los cambios introducidos durante la época republicana. En este sentido, el escritor situó a la africanidad en el contexto del mestizaje colombiano de la siguiente manera:

La africanidad en nuestra cultura, es una huella visible e invisible en los valores físicos y espirituales de la colombianidad. Una forma de ser, expresada a través de los sentimientos e ideales de la creatividad material. Sin embargo, quizás, el aporte africano al mestizaje haya sido más profundo en la medida que dio cuanto tenía de sí por su ansia de sobrevivir a la mayor opresión. Somos conscientes de los riesgos que implica ponderar los contenidos somáticos y espirituales de la presencia africana en la idiosincrasia y cultura del país. Lo intentaremos, validos de las luces aportadas por las ciencias humanas, las vivencias y la tradición de nuestros ancestros.¹⁹⁴

¹⁹³ “Los afrocolombianos y su hábitat”, *ibidem*, p. 56.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 52.

Por otra parte, esta conexión entre el mestizaje y la africanidad la trasladó a la configuración de la identidad de América, por esto, Zapata no sólo fue uno de los primeros en reafirmar la africanidad de la nación colombiana, sino que también podemos decir que propuso una manera peculiar de entender la americanidad desde la africanidad y el mestizaje.

Dado que Zapata establece con el concepto de africanidad una línea directa con la negritud ¿cómo es que se sitúa frente a esta tradición literaria? En primera, se debe tener en cuenta que el movimiento de la negritud tomó distintas trayectorias encabezadas por sus mismos creadores: Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire y Léon Gotran Damas. Hasta este momento la negritud ya tenía una larga trayectoria, desde que surgió como movimiento literario y filosófico hasta sus usos políticos. Aunque en este apartado no intento mostrar todas las posturas y cuestionamientos al concepto de la negritud, sólo quiero hacer hincapié en el uso que hizo Sedar Senghor de la negritud durante su gobierno en Senegal; debido a que Zapata expresó una distancia frente a su concepción política de la negritud, en especial sobre su carácter esencialista, que afirmaba la existencia de una cultura universal negra que compartían tanto afrodescendientes y africanos, y que serviría de fundamento de unidad para los afrodescendientes y los africanos, idea que fue también cuestionada por Frantz Fanon, en *Los condenados de la tierra*.¹⁹⁵

En sus artículos y en su obra se puede entrever la postura de Zapata a esta concepción de la negritud; son algunos elementos que nos apuntan a pensar en esa línea. En primera, porque parte de la experiencia histórica y no de una esencia para hablar de la africanidad y de la colombianidad; en segunda, porque a través de sus proyectos literarios y folclóricos insistió en que se tenía que partir de los problemas nacionales para después articularse con otros movimientos políticos afros. Por estas razones, considero que Zapata no fue partidario de la idea de universalizar la condición del negro, más bien siempre buscó partir de la especificidad histórica y de los contextos históricos en la que se desarrollan los afrocolombianos para después construir redes transnacionales que fortalecieran las luchas afros en los distintos países. Su posición queda resumida en la siguiente entrevista realizada por Yvonne Captain Hidalgo:

¹⁹⁵ Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972, p. 188.

No creo en ningún movimiento negro fuera del contexto socio-histórico en el cual a cada uno de nosotros nos toca figurar. Y tampoco estimo que esa aspiración del movimiento negro pueda ser distinta al deseo de cambiar la opresión social en la cual, cualesquiera que sean los voceros de la negritud estén comprometidos... yo no creo en una filosofía, en ningún movimiento negro desligado del contexto social... cada negro, o cada líder de un movimiento de liberación del negro tiene unas visiones que generalmente están íntimamente ligadas a la situación específica que les toca afrontar. Un movimiento negro en los EE UU., forzosamente está limitado a determinadas condiciones históricas que lo obligan a formular planteamientos en función con su tipo de discriminación, muy distintas a las que puedan tener los movimientos negros de Sudáfrica. A pesar de que sean ambos movimientos negros. Y en el propio Sudáfrica las reivindicaciones que están planteando los negros son distintas a las actitudes y a los conceptos que plantean los mulatos.¹⁹⁶

A manera de conclusión, el campo de producción de la novela que abarca veinte años de investigación antropológica, histórica, filosófica, lingüística y psicológica se sitúa en el campo político afrodescendiente a nivel nacional, continental y regional, en su reescritura sobre la historia de la diáspora africana desde una perspectiva anticolonial y antirracista el escritor tuvo como referentes políticos a muchos de los artistas, intelectuales y políticos africanos y afroamericanos, asimismo la novela se nutre de algunas discusiones teóricas realizadas en el Coloquio de la Negritud y América Latina, realizado en Dakar, en 1974 y los tres Congresos de Cultura Negra de las Américas. En el siguiente subcapítulo profundizo sobre los debates teóricos de estos espacios organizativos afrodescendientes y cómo se condensan en algunos aspectos internos de la obra

¹⁹⁶ Yvonne Captain Hidalgo. "Conversación con el Dr. Manuel Zapata Olivella". *Afro-hispanic Review*, vol. 4, No. 1, Enero 1985, p. 3.

CAPÍTULO III. LA POÉTICA MÍTICA-HISTÓRICA DE *CHANGÓ, EL GRAN PUTAS*

En la obra cumbre de Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, se conjugan las concepciones religiosas africanas y afroamericanas con las gestas históricas por la libertad y la defensa de la vida de las africanas, africanos y sus descendientes en América. Esta conjunción crea un universo ficcional regido por principios de estas tradiciones y filosofías, cuyo personaje principal es el Muntu, categoría bantú que incluye a mujeres, hombres, difuntos, animales, vegetales, minerales y cosas, alude a la fuerza vital que une a los hombres con sus ancestros y su descendencia en el pasado, presente y futuro.¹⁹⁷

En esta saga se recrean las distintas geografías del exilio donde llegaron millones de personas que fueron arrancados de sus tierras, separados de sus familias y destruidos sus pueblos y comunidades por las potencias europeas implicadas en la trata, quienes los llevaron forzosamente a trabajar a las minas, las haciendas, las plantaciones y los talleres artesanales de las colonias americanas.

En sus palabras introductorias, Zapata Olivella aclara que *Changó* es una saga conformada por cinco novelas: 1) *Los orígenes*, 2) *El muntu americano*, 3) *La rebelión de los vodús*, 4) *Las sangres encontradas* y 5) *Los ancestros combatientes*. A pesar de que cada una tiene su propia unidad, personajes, lenguajes y estilos propios, comparten una línea argumentativa: desarrollar un planteamiento filosófico de la libertad de los africanos y afrodescendientes en América, a lo largo de casi quinientos años de historia de la diáspora africana.

La polifonía de voces narrativas está a cargo del Muntu, quienes desde la vida o la muerte, es decir desde el espacio invisible e inmortal de los ancestros, nos cuentan sus múltiples respuestas a las situaciones de violencia y explotación que generó el régimen

¹⁹⁷ Bantú es el plural de Muntu, la cual es una de las cuatro categorías filosóficas de las lenguas bantúes, que sirven para clasificar todo lo que existe en el universo, cabe señalar que los sustantivos no se dividen por género como en el español. Las otras tres son: kintu (cosa), hantu (lugar y tiempo) y kuntu (modalidad), más adelante las explicaré con más detalle. Para profundizar sobre estas categorías se sugiere el texto de Janheinz Jahn. *Muntu: Las culturas neoafricanas*. Traducción de Jasmin Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.

esclavista, caracterizado por atentar contra sus cuerpos, conciencias, espíritus y culturas. Aunque, como veremos, no se limitó al período colonial, sino que incluye el republicano y parte del siglo XX.

La visión diaspórica zapatiana buscó dinamitar y desmontar los patrones ideológicos racistas que orientaron las representaciones históricas sobre esta población y algunos estudios sobre las culturas negras en América. Este abanico de imágenes buscaron no sólo silenciar, negar o marginalizar su participación histórica, sino también despolitizarlos y despojarlos de sus culturas. En medio de estos imaginarios racistas reproducidos en el sistema educativo colombiano, eclosiona desde la literatura colombiana una memoria diaspórica radical que reivindica al afrodescendiente como sujeto histórico, así como su participación política, cultural, histórica y artística, cuyas acciones individuales y colectivas no formaban parte de los horizontes de análisis de la Historia, la Antropología o las Ciencias Sociales, sino que fueron recuperadas y reivindicadas en sus memorias por los propios intelectuales afrocolombianos. Así, la literatura se convierte en una memoria contrahegemónica a las disciplinas que estuvieron al servicio de las clases políticas colombianas, que buscaron tanto borrar del mapa narrativo a estas poblaciones como eliminarlas física y culturalmente.

Del balance de las tres tendencias en los estudios sobre la saga resalta la pertinencia de estudiar la novela desde su *poética histórica*, entendida como el análisis de los discursos que constituyen su universo literario y que no se limitan a los discursos históricos e historiográficos, sino que incluye otros discursos y lenguajes, como las memorias, la tradición oral, la religión, los mitos, la poesía, la música, la danza, los sueños y los cantos religiosos. A partir de esto, podemos afirmar que la poética histórica de *Changó, el gran putas* está conformada por dos grandes discursos: el religioso y el histórico.

Por lo tanto, el presente estudio propone una lectura en clave mítica-histórica, que pueda servir como punto de partida para futuras investigaciones y facilite su lectura al público no familiarizado con los temas de la diáspora africana, debido a que su lectura exige a sus lectores-viajeros una investigación constante de sus referentes históricos, religiosos, filosóficos y lingüísticos. Como muy bien lo advierte el escritor al principio de su saga: “Olvídate de la academia, de los tiempos verbales, de las fronteras que separan la

vida de la muerte, porque en esta saga no hay más huella de la que tú dejes: eres el prisionero, el descubridor, el fundador, el libertador.”¹⁹⁸ No obstante, considero que *Changó* no propone una lectura inocente y despolitizada, sino que busca generar una conciencia política, identitaria e histórica y un compromiso en sus lectores a través de la reivindicación de las y los afrodescendientes como sujetos históricos. A continuación, haré mención de algunas salvedades metodológicas que explican mi elección por analizar sólo dos capítulos de la tercera parte *Las sangres encontradas*.

En primera, si bien mi estudio sólo se enfoca en dos capítulos, considero que el marco teórico-metodológico desde el cual lo abordé: el análisis de la poética histórica, puede aplicarse a los otros capítulos de la novela. El estudio de la poética histórica de *Changó* posibilita el análisis de la postura y la concepción del escritor sobre los discursos y lenguajes empleados en su obra, a partir de los cuales establece un diálogo crítico con la historia oficial o la historiografía tradicional acerca de determinados acontecimientos y personajes históricos de la diáspora africana y con los Estudios Afroamericanos “neocoloniales”. Siguiendo esta propuesta metodológica, primero me di a la tarea de identificar los discursos que constituyen su poética, una vez identificados: el discurso religioso y el histórico, me pregunte cómo se entretejían y se expresaban en los aspectos narrativos de la novela.

En la lectura de *Las sangres encontradas* me percaté que, si bien los capítulos “Simón Bolívar: memorias del olvido” y “José Prudencio Padilla: guerras ajenas que parecen nuestras” compartían algunos elementos temáticos con los otros dos capítulos que componen esta parte: “El Alejaidinho: donde quiera que tus manos sin dedos dejen la huella de tu espíritu” y “José María Morelos: el llamado de los ancestros Olmecas”, los dos primeros tenían una estructura argumentativa que los separaban de estos últimos.¹⁹⁹ De esta estructura se derivan, como se verá más adelante, un abanico de temas históricos sobre la

¹⁹⁸ Manuel Zapata Olivella. *Changó, el gran putas*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010, p. 35. A partir de aquí todas las citas de la saga son de la edición de la Editorial Oveja Negra, de 1983, debido a que es en la que me basé desde que inicié mi investigación.

¹⁹⁹ El hilo argumentativo que une los cuatro capítulos de “Las sangres encontradas” es el tema de la participación afrodescendiente en las guerras de independencia y la cuestión del mestizaje triétnico, este último relacionado con el mismo título alude a los conflictos y tensiones raciales que trae consigo el mestizaje y la reivindicación de una identidad mestiza triétnica.

figura de Bolívar y Padilla que están presentes en los dos capítulos, de los cuales, escogí el de la representación histórica de los sectores populares de origen africano en la independencia de Cartagena, que en la novela será reconstruida desde la voz narrativa del almirante José Prudencio Padilla.

Una vez elegida la independencia de Cartagena y los sectores populares, hice un balance historiográfico sobre el tema, para ello me base en los ensayos historiográficos del historiador afrocartagenero Alfonso Múnera y la historiadora Adalis Sourdis, así como en algunos estudios recientes sobre la figura de José Prudencio Padilla, como los de Aline Helg y Marixa Laxo.

Este balance me permitió identificar qué aspectos retomó Zapata Olivella para dialogar críticamente con la historiografía tradicional sobre la independencia de Cartagena, y cómo es que ofrece desde la literatura una versión sobre la participación popular de origen africano en este acontecimiento. Como vemos más adelante esta representación literaria conjugó lo religioso con lo histórico a través de una serie de técnicas narrativas y lenguajes, como la narración de los ancestros, la identidad de los personajes, las ceremonias religiosas, la música, la danza, los mitos, los sueños y los cantos, a través de los cuales diálogo con la historiografía tradicional y la historia oficial colombiana.

Por lo tanto, los anteriores pasos se proponen como una ruta metodológica-conceptual para el estudio de *Changó*. El análisis de estos dos capítulos pretende abrir una especie de ventana a la totalidad de la obra, en el que podemos encontrar elementos narrativos y temáticos que están presentes en sus otras partes y cuyos temas históricos forman parte de la línea argumentativa que atraviesa la obra: *un planteamiento filosófico de la libertad basado en las gestas históricas inspiradas en las religiones africanas y afroamericanas*. El presente capítulo titulado “La poética mítica-histórica de *Changó*, *el gran putas*” lo divido en cuatro subcapítulos. En el primero, titulado “Suficiencias íntimas religiosas y resistencias afrodescendientes”, realizo un breve examen de las razones y los propósitos del escritor al emplear el discurso histórico y religioso en su poética, entre las que se encuentran las imágenes racistas sobre los afrodescendientes en el sistema educativo colombiano.

Posteriormente, me concentro en analizar la dimensión sagrada de la novela en una doble perspectiva: desde su espacio de producción y a partir de un análisis interno. Mi tesis es que en *Changó* ofrece una interpretación histórica sobre el papel que tuvieron las religiones en las resistencias afroamericanas, a esta articulación la defino como *suficiencias íntimas para las resistencias*, concepto creado por Santiago Arboleda. Asimismo, sostengo que una de las razones que llevaron a plantear esta interpretación fue la propuesta de un nuevo enfoque sobre los estudios de las culturas negras en América, que se derivó del Primer Congreso de Culturas Negras de América, realizado en Cali en 1977, donde los intelectuales negros sugieren nuevos paradigmas y tendencias de estudio, por lo que también *Changó* propone una interpretación sobre las culturas negras a partir de la literatura. Por último, ofrezco un breve análisis del poema introductorio de la parte titulada “La tierra de los ancestros”, en el que apunto algunos aspectos literarios que son necesarios para la comprensión de los dos capítulos que se analizarán, examino cómo los discursos y lenguajes que constituyen la poética de la saga proponen una representación innovada de los afrodescendientes en América y a partir de ellos, se cuestionan las fuentes históricas, la historia oficial colombiana y el discurso católico esclavista.

En el segundo subcapítulo titulado “La narración ancestral: una propuesta desde el Muntu”, me enfoco en describir la estructura argumentativa de los dos capítulos de *Las sangres encontradas* y los temas históricos que se derivan de ella; también analizo la propuesta narrativa ancestral basada en la filosofía del Muntu; para ello, anoto algunas consideraciones sobre el lugar de los ancestros en las culturas bantús y del África central, así como la concepción del escritor sobre el culto de los ancestros que encontré en *Las claves mágicas de América*. A partir del análisis de la perspectiva narrativa ancestral de Hipólita, Simón Bolívar y José Prudencio Padilla resalto cómo algunos conceptos filosóficos son retomados para configurar a estos narradores ancestrales.

En el tercer subcapítulo, “Una interpretación histórica: afrodescendientes e independencia de Cartagena”, retomo algunos aspectos del balance historiográfico sobre los sectores populares en la independencia de Cartagena que me permitieron identificar las críticas y los nuevos elementos sobre el tema que realizó el escritor en *Las sangres encontradas*. Argumento que es a partir de la narración ancestral de Padilla que se cuestiona esta tradición historiográfica patriótica y cartagenera y se elabora una nueva

representación sobre estos actores históricos, hago hincapié en los elementos que constituyen esta nueva representación literaria.

Finalmente, en el cuarto subcapítulo titulado “Una interpretación cultural: mestizaje triétnico y diferencias etnoculturales”, analizo el concepto de mestizaje triétnico y el lugar de las diferencias que se desarrolla Zapata Olivella con mayor profundidad en estos dos capítulos. Desde una perspectiva histórica hago un seguimiento de este concepto en Colombia, desde los discursos criollos del siglo XIX, pasando por las políticas de inmigración de principios del siglo XX, hasta las primeras protestas de la población afrodescendiente sobre el racismo y la discriminación racial en Estados Unidos y Colombia, que comienzan con el Día del Negro, en la capital bogotana en 1943.

Siguiendo el estudio de Pietro Pisano, apunto los factores internacionales y nacionales que contribuyeron a la emergencia del mestizaje como elemento de la identidad latinoamericana, como una respuesta a la proclamada “pureza racial” estadounidense y a las expresiones de racismo en el campo laboral colombiano ejercidas por empresas provenientes de Estados Unidos. Bajo este contexto emergen reivindicaciones del mestizaje como símbolo de la identidad latinoamericana y colombiana, acompañadas de posturas antirracistas y antiimperialistas; en este marco se ubican las primeras protestas afrocolombianas en contra del racismo estadounidense, en las que participaron activamente Manuel y Delia Zapata Olivella.

Una revisión crítica de la historia intelectual del escritor loriqueño permite entrever las experiencias personales y colectivas que le permitieron desarrollar su concepción del mestizaje triétnico basado en las relaciones de parentesco y denunciar las dinámicas de discriminación y endoracismo que generó este proceso de mestizaje en Colombia. En este capítulo muestro algunos ejemplos literarios que reflejan su concepción del mestizaje triétnico y el lugar de las diferencias en contraposición al discurso ideológico del mestizaje.

3.1 Suficiencias religiosas y resistencias afrodescendientes

Como respuesta a las representaciones históricas oficiales de los afrodescendientes en Colombia, Zapata Olivella creó una saga donde desarrolla su concepción sobre la diáspora africana en América, basada en el entrecruzamiento del discurso histórico con el discurso religioso. Estos discursos constituyen su poética diaspórica, con los cuales va ofrecer una imagen renovada de este acontecimiento. Antes de examinar la dimensión sagrada de la novela es pertinente anotar las razones y los propósitos que pretendió cumplir el escritor afrocolombiano al emplear ambos discursos en su poética.

En primera, el discurso histórico de *Changó* busca contrarrestar el racismo y la discriminación racial, como fenómenos que impidieron a los afrodescendientes convertirse en actores activos en la exigencia del cumplimiento de sus derechos políticos y con ello el mejoramiento de sus condiciones socioeconómicas. Estos derechos de primera y segunda generación fueron conquistados históricamente por estos sectores y nunca les fueron concedidos por las élites; aunque éstas buscaron, a través del sistema político, educativo y cultural colombiano, imponer la idea de que los afrocolombianos nunca lucharon por la libertad, la igualdad, la justicia y la educación, como sucedió con el tema de la abolición de la esclavitud y la ciudadanía.

Como vimos en la parte “Políticas afrodescendientes y africanidad en *Changó, el gran putas*”, la generación de intelectuales afrocolombianos de la que formó parte Zapata Olivella cuestionaron los alcances de la democracia colombiana como un antecedente importante para los avances legislativos logrados con la Ley 70 en 1991; asimismo contribuyeron a visibilizar el tema del racismo como un fenómeno estructural, que se configuró históricamente por las fuerzas políticas, económicas y culturales colombianas.

El escritor afrocolombiano era consciente de los efectos negativos de estas representaciones históricas construidos desde las élites políticas colombianas; frente a las problemáticas de las poblaciones afrocolombianas planteó la importancia política de la conciencia étnica e identitaria de los afrocolombianos, como primer paso para cualquier tipo de organización. La memoria diaspórica que se reivindica en *Changó* se sitúa en el campo político nacional y mundial afrodescendiente; su escritura responde

congruentemente a las agendas políticas creadas por los intelectuales y artistas negros de los Congresos de la Cultura Negra realizados en la década de los setentas y ochentas.

Ante la distorsión, los estereotipos y la marginalización de los afrodescendientes en los discursos históricos oficiales, en *Changó* se construye una cartografía de las luchas por la dignificación de la población afrocolombiana, la afirmación de la vida, sus hazañas por la libertad, sus batallas por los derechos políticos, y sus acciones en contra del racismo en todas sus expresiones. Esta representación histórica renovada sugiere una imagen positiva de la historia de la diáspora en América, que puede contribuir al fortalecimiento de la identidad de la población afrodescendiente. Ello debido a que se analiza el papel que tuvo la Historia en el sistema educativo colombiano como un dispositivo usado por las élites políticas e intelectuales colombianas para subordinar y alinear a la población afrocolombiana e indígena, y así legitimar su poder político, económico y cultural.

Por otra parte, Zapata Olivella buscó no sólo ofrecernos estas geografías de liberación, sino proponer una interpretación sobre estas acciones individuales y colectivas: afirmar el papel de las religiones y la espiritualidad en las resistencias afroamericanas y sus mecanismos de sobrevivencia física y cultural en las sociedades coloniales y neocoloniales.

Este aspecto constituye la segunda dimensión de la poética de *Changó*. Para entender esta relación entre religión y resistencia, pensamiento y praxis, el colombiano Santiago Arboleda propone el concepto de *suficiencias íntimas* como los insumos o “materias primas” utilizados por los actores para resistir y afirmar su existencia. Las *suficiencias íntimas* pueden ser principios religiosos, éticos, filosóficos o culturales, a los que recurren los sujetos para formular sus repuestas y mecanismos creadores para revertir las situaciones de dominación y opresión.

Si bien Arboleda desarrolla este concepto para analizar los lugares de producción de los intelectuales afrodiaspóricos colombianos, podemos emplearlo para caracterizar el papel que le atribuye Zapata Olivella a las filosofías y éticas de las religiones africanas y afroamericanas en las resistencias afrodescendientes. Santiago Arboleda define a estos repertorios de la siguiente manera:

(las) *suficiencias íntimas*, entendidas como cúmulos de experiencias y valores siempre emancipatorios; reservorios de construcciones mentales

operativas, producto de las relaciones sociales establecidas por un grupo a través de su historia, que se concretan en elaboraciones y formas de gestión efectivas, verbalizadas condensadamente en ocasiones, siendo orientaciones de su sociabilidad y su vida. Son suficiencias en la medida que no parten de las carencias, sino que insisten ante todo de un punto de partida positivo, vivificante para el individuo y su comunidad, no propiamente en una actitud permanentemente reactiva frente a los otros.²⁰⁰

De acuerdo con lo anterior, Arboleda puntualiza el papel que tienen las suficiencias en las resistencias de los “dominados”:

Las suficiencias íntimas se entienden como orientaciones mentales, claves epistémicas y prácticas sociales no necesariamente reactivas que despliega un grupo concretando y afirmando su existencia. Tener en cuenta esta dimensión de suficiencia resulta indispensable para entender las resistencias, ya que sin esta, siempre anterior y primaria no se puede pensar la articulación de resistencias. En cierto sentido se puede plantear que las suficiencias son el insumo, el recurso indispensable para avanzar en actitud de resistencia; estando vinculadas a las experiencias y elaboraciones espirituales y religiosas, a las cosmogonías festivas de los grupos en la larga duración, la mayoría de veces, que redundan en instituciones sociales muchas veces imperceptibles. Se trata de una dimensión esencial en que el sentido de humanidad es impostergable.²⁰¹

Esta concepción de las resistencias es recreada en *Changó*, su reservorio de suficiencias íntimas lo constituyen las religiones africanas y afroamericanas, de las que se desprenden una serie de principios filosóficos, códigos éticos emancipadores y prácticas culturales, como son los rituales religiosos y los elementos que los conforman: la música, la danza y el canto, que les permitieron elaborar los mecanismos para afirmar su existencia de manera individual o colectiva frente a situaciones que atentaban contra sus vidas, culturas y valores.

Podemos sostener que la poética diaspórica zapatiana al afirmar el protagonismo de los africanos y sus descendientes (para desafiar los discursos históricos oficiales que los despojaron de sus culturas, los despolitizaron y los marginalizaron como protagonistas de la nación), y al ofrecer una interpretación de sus acciones de resistencias a través de las

²⁰⁰ Santiago Arboleda Quiñonez. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Quito, Tesis Doctoral. Programa de Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, p. 11.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 11.

suficiencias íntimas religiosas, desarrolló su argumento central: *sugerir un planteamiento filosófico de la libertad de los afrodescendientes en América*.

Este planteamiento no define la libertad como abstracta, pura o indeterminada, sino como concreta, histórica y cultural; es decir la que se desprende de la historia de los afrodescendientes de la diáspora africana en América; por ello, no habla de una libertad abstraída de las condiciones sociohistóricas, ni mucho menos de sujetos sin cultura o historias particulares. Este planteamiento recupera un cúmulo de experiencias libertarias de millones de africanos y africanas exiliadas en América, quienes afrontaron “contra su voluntad, la mayor empresa de transformación cultural realizada por pueblo alguno en la historia”²⁰²; por los millones de personas secuestradas y llevadas a América, por el extenso ámbito geográfico que incluía las $\frac{3}{4}$ partes de África y América, por los casi cuatro siglos de este proceso, por sus implicaciones económicas al comercio y la producción mundiales, por las potencias europeas implicadas en este proceso, por el considerable número de culturas y pueblos desterrados, por la lucha entre las religiones de los colonizadores y sus prácticas para destruir las religiones de África y América y, finalmente, por el aporte de millones de africanos a la cultura universal a través del mestizaje triétnico americano.

Una de las demandas en materia de educación de la generación de intelectuales, artistas y parlamentarios afrocolombianos, de la que formaron parte Manuel y sus hermanos Delia y Juan, fue la inclusión de la historia de África y de la diáspora africana en los libros de texto y en los programas del sistema educativo convencional. La propuesta del escritor afrocolombiano se basó en recuperar el heroísmo, las hazañas y las luchas de los africanos y sus descendientes, para inspirar un espíritu heroico en sus lectores, *Changó* se erige entonces como una posibilidad estética y ética para la enseñanza de la historia de la diáspora: una historia de sus agencias históricas a contrapelo con la historia oficial.

Las discusiones sobre los temas que se tienen que enseñar sobre la historia de la diáspora y cómo hacerlo en cada uno de los distintos niveles del sistema educativo son temas que han generado propuestas pedagógicas desde las y los intelectuales afrocolombianos, que datan de la década de los setentas; cuestiones que, en la actualidad, siguen teniendo vigencia en Colombia y en América. En este marco se sitúa la propuesta

²⁰² Manuel Zapata Olivella. *Las claves mágicas de América*. Bogotá, Plaza & Janes Editores, 1989, p. 96.

del escritor afrocolombiano, en la que marca un posicionamiento claro sobre la necesidad de escribir otra historia de África y de la diáspora africana para la enseñanza no sólo para los afrodescendientes sino para la población en general, que genere otro tipo de valores individuales y colectivos. De acuerdo con lo anterior, comenta que:

Nos han enseñado la historia de África y de sus descendientes en América, unas veces barbarizándonos y otras con falsos paternalismos, presentando a nuestros antepasados como víctimas indefensas ante las torturas y las cadenas de los esclavistas.

Igual actitud se asume con los abuelos amerindios y nosotros sus descendientes. Siempre se habla de que fueron “exterminados”, “destruidos sus idiomas” y “desaparecidas sus culturas”. Nada más falso y dañino para niños y adultos que revivir cicatrices sin resaltar, los sacrificios y heroísmo en la defensa de sus valores sagrados: vida, familia, tierra y cultura.

Más glorioso es sacrificarse y padecer por la libertad que sobrevivir con el estigma de no haberla defendido.²⁰³

Sobre la invisibilidad histórica de las luchas en contra de la esclavitud y el colonialismo europeo, comenta que:

Las gestas heroicas de los pueblos africanos en América contra los imperios europeos, en defensa de su libertad, durante más de tres siglos y medio, deben figurar como el capítulo más importante de la Historia Universal por la dignidad humana. Sin embargo, no se registra en los anales de ninguna nación del mundo. Todo lo contrario, se sepulta y recuerda tan sólo como un episodio de la esclavitud, sin que se cuente el heroísmo de quienes se sacrificaron para impedirla y abolirla.²⁰⁴

Cabe mencionar que, para el escritor, la historia africana en contra de la esclavitud no inicia con la trata de africanos y la esclavitud en el siglo XVI sino desde el siglo IV a. de C., en el momento en que los europeos y los mismos africanos capturaban africanos para venderlos en Arabia, el Mediterráneo, la India, China, España o en la misma África. Esta propuesta sugiere pensar la historia de la diáspora más allá de la concepción colonialista de la historia americana, que impuso a los pueblos colonizados pensar su historicidad a partir de 1492 y borrar su historia anterior al contacto colonial; por el contrario, reconoce que las luchas por

²⁰³ Manuel Zapata Olivella. *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes, transculturación, presencia. Ensayo Histórico Mítico*. Próculo Alberto Ramírez y William Mina Aragón (editores), Buenaventura, Universidad del Pacífico, 2002, p. 67.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 68.

la libertad de la diáspora como continuidad del cúmulo de experiencias africanas en contra de la esclavitud; así, conecta ambas historias en América y África. Entonces, las gestas históricas por la libertad de los africanos y sus descendientes será el argumento central de las cinco novelas que componen la saga, en las que el escritor afrocolombiano construirá a cada una de ellas su unidad, sus personajes y sus propios lenguajes.

La primera novela de la saga titulada *Los orígenes* inicia con un mito-poema titulado “La tierra de los ancestros”, cuyo narrador principal es Ngafúa, un babalao que a través de su canto invoca a sus ancestros y orichas para comenzar el ritual de iniciación de Nagó, el elegido por los ancestros para conducir al Muntu en el exilio. En los otros dos capítulos “La trata” y “La alargada huella entre dos mundos”, se narra la historia de un grupo de africanos que fueron capturados y embarcados en un barco negrero, entre los que se encuentra Ngafúa, Nagó, Sosa Illamba, entre otros. Durante este trayecto Sosa Illamba, una prisionera africana da a luz a un niño, el Muntu americano, que simbolizará el nacimiento de nuevas poblaciones de origen africano en las tierras del exilio. Para Manuel Zapata, en los barcos negreros nació no sólo la lucha sino la esperanza por la libertad.

La segunda novela se titula “El muntu americano”, conformado por tres capítulos “Nacido entre dos aguas”, “Hijos de Dios y la Diabla”, “¡Cruz de Elegba, la tortura camina!”, tiene como argumento central la imposición colonial de la religión católica en la población africana del puerto de Cartagena, las resistencias religiosas de los africanos y su relación con el cimarronaje y los palenques creados en esta región. Entre los personajes que aparecen se encuentra: Pedro Claver, Benkos Biohó, Pupo Moncholo y María Angola.

En la tercera novela, titulada “La rebelión de los vodús”, Manuel Zapata Olivella rinde un homenaje a la Revolución Haitiana recuperando algunos de sus personajes centrales: Bouckman, Mackandal, Toussaint L’Ouverture, Dessalines y Henri Cristophe. Conformada por tres partes “Hablan los caballos y sus jinetes”, “El tambor de Bouckman” y “Libertad o muerte”, su universo ficcional es reconstruido desde las voces de los ancestros y orichas tutelares, mediante las cuales se exploran formas narrativas desde espacios sagrados del vudú: ceremonias de posesión o desde la muerte misma.

En *Las sangres encontradas* se aborda, a partir del caso colombiano y mexicano, el problema de la libertad en las guerras de independencia y en los primeros años de la

república, así como las tensiones entre los patriotas y los generales mulatos en torno a la abolición de la esclavitud. Además, se integra un capítulo titulado “El Aleijadinho. Donde quiera que tus manos sin dedos dejen la huella de tu espíritu”, dedicado a la vida del escultor afrobrasileño Antonio Francisco Lisboa, que utiliza como símbolo de reivindicación del espíritu creador de los afrodescendientes en el arte y la cultura americanas.

Finalmente, en “Los ancestros combatientes”, aunque se continúa con la idea de libertad, el tema central son las luchas de los afronorteamericanos por el poder político y tecnológico en Estados Unidos, narrado desde la perspectiva de una luchadora social: Agne Brown.

En este orden de ideas, en *Changó* se reivindica la libertad como experiencia histórica y cultural que constituye el pilar central de la africanidad y busca posicionar esta herencia libertaria en la historia de los países americanos. La libertad como emblema de la africanidad afirma y reconoce la conformación de un pensamiento afrocolombiano y afroamericano sobre la libertad, la dignidad, la justicia, la igualdad, construidos en las luchas concretas de los afrodescendientes en América, la identificación con esta herencia es un acto de desalienación del pensamiento eurocéntrico que predominó, y continúa presente, en nuestros países latinoamericanos.

Este racismo presente en el sistema educativo de los países latinoamericanos, en todos sus niveles, se manifiesta cuando se afirma que el origen de la filosofía fue en Europa y se estudia exclusivamente la historia de las escuelas filosóficas europeas, dejando a un lado el estudio de las filosofías africanas, indígenas, asiáticas y afroamericanas. En este marco, cobra relevancia la crítica de Zapata Olivella al pensamiento eurocéntrico de nuestras universidades; cabe aclarar que nunca pretendió negar ni minimizar a las filosofías europeas sino cuestionar el patrón ideológico que colocaba a Europa como el centro del conocimiento y la cultura; más bien, buscaba un diálogo horizontal y respetuoso entre tradiciones de pensamiento, donde las indígenas y las africanas tuvieran un lugar en la historia filosófica de nuestro continente. El escritor afrocolombiano comenta sobre su idea de libertad lo siguiente:

¿De qué libertad estamos hablando? No caigamos en la estampa de la alienación que ha denunciado Fanon: entender por libertad los conceptos tradicionales impuestos por el pensador occidental. Estamos hablando del concepto de libertad surgido de una necesidad concreta americana, como consecuencia de la conquista, como consecuencia del tráfico negrero, de prisioneros africanos, y como consecuencia del proceso de aculturación europea.

Todos estos procesos, dialécticamente mirados a través de cinco figuras, implican momentos y circunstancias difíciles que culminan en un proceso de contradicción, en el cual los elementos fundamentales que sirven a la explotación del ser humano se revierten en los fundamentos de la filosofía de la libertad, o sea, esa libertad americana que aparece en *Changó, el Gran Putas*.²⁰⁵

Para Zapata Olivella los afrodescendientes no fueron los únicos actores que lucharon por su libertad, sino que incluye a otros sectores, como los pueblos originarios, los españoles pobres y los demás pueblos oprimidos de América. Durante los veinte años de escritura de la saga, se planteó dos grandes temas literarios: el problema de la libertad y el problema del lenguaje, que lo llevaron a realizar una investigación interdisciplinaria, que abarcó el campo de la antropología cultural, la sociología, la historia, la etnohistoria, la filosofía y el psicoanálisis. En algunas entrevistas menciona que durante sus últimos años de vida estuvo escribiendo una saga semejante a *Changó*, titulada *Ixao, el inmortal*, donde continuaría su planteamiento filosófico de la libertad, pero ahora enfocada en la población indígena. Lamentablemente esta empresa, ambiciosa como todas las que emprendió durante toda su vida, fue interrumpida por su muerte, pero sin duda hubiera sido una de las grandes obras de la literatura latinoamericana y universal, como lo es ahora *Changó*.

Ahora bien, ¿Cuáles fueron los factores que contribuyeron a que el escritor afrocolombiano escribiera su novela, así como sus propósitos que buscó cumplir al recuperar las religiones africanas y afroamericanas como suficiencias íntimas de las resistencias afroamericanas? En la conferencia “Racismo. El lado oscuro del multiculturalismo colombiano”, impartida por José Antonio Caicedo Ortiz y Elizabeth Castillo Guzmán²⁰⁶, analizaron la escuela colombiana como la institución donde coexisten las justificaciones coloniales sobre la esclavitud del s. XVI, las distintas teorías raciales de

²⁰⁵ José Luis Garcés González, *óp. cit.*, p. 137.

²⁰⁶ Mtro. José Antonio Caicedo Ortiz y Mtra. Elizabeth Castillo Guzmán, “Racismos. El lado oscuro del multiculturalismo colombiano”, conferencia dictada el 1 de octubre del 2015, en el salón de usos múltiples, del Instituto de Investigaciones Antropológicas.

las élites políticas del s. XIX y XX y las pretensiones de los discursos multiculturalistas de minimizar la persistencia del racismo en la sociedad colombiana actual. Este enfoque sugiere pensar al racismo como un fenómeno de larga duración que continúa operando y reproduciéndose desde los espacios educativos, a pesar de la retórica multiculturalista que afirma su eliminación. Este entramado, tan abigarrado y complejo, del racismo en Colombia, fue objeto de reflexión y análisis de Manuel Zapata y de la generación de intelectuales afrocolombianos que comenzaron a visibilizar y posicionar el tema del racismo en el espacio político colombiano.

Por una parte, en el análisis que hizo el escritor colombiano sobre las conexiones entre racismo, educación e historia se encuentra una de las dos razones que lo llevaron a considerar las religiones africanas y afroamericanas como las suficiencias íntimas de las resistencias de los afrodescendientes en América. En varios de sus ensayos antropológicos, como *Las claves mágicas de América*, *El árbol brujo de la libertad* y en su autobiografía *¡Levántate mulato!*, anota que en los libros de texto colombianos de la década de los 60's, circulaban una serie de imágenes de origen colonial que se reproducían en pleno siglo XX. Éstas eran las causantes de ciertos estereotipos e imaginarios sobre África y la población afrocolombiana. Por otra parte, la segunda razón para que el escritor conectara la religión con las resistencias se encuentra en el campo de los Estudios Afroamericanos, en donde cuestiona ciertas tendencias y enfoques que reproducían las ideas que justificaron la esclavitud africana, a pesar de su carácter objetivo y "científico". Estos enfoques encubrieron por mucho tiempo la dimensión cultural de la esclavitud, favorecieron determinados análisis y establecieron una relación sujeto-objeto con la población afrodescendientes.

Por lo tanto, apunto cómo una falacia colonial sostiene que la esclavitud europea fue "más benigna" a diferencia de la que practicaban los africanos, y cómo esta idea provocó un oscurecimiento del desarrollo civilizatorio en África y una negación de los aportes culturales africanos al contexto cultural de los países americanos. También analizo cuáles son los cuestionamientos del escritor afrocolombiano a los Estudios Afroamericanos "neocoloniales", explico cuáles son sus propuestas de análisis y cómo este nuevo enfoque se vincula con su planteamiento sobre las relaciones entre suficiencias íntimas-resistencias que desarrolla en la saga.

La primera falacia del sistema educativo colombiano fue la que afirmaba que “El negro africano resistió en América una esclavitud más benigna que la padecida en África bajo los tiranos caníbales.”²⁰⁷ Los tratantes de esclavizados y los colonialistas usaron estratégicamente este argumento para legitimar la esclavitud africana colonial, y se autoconcebían como los “salvadores” de los africanos de las injusticias y los tratos inhumanos de la esclavitud africana. A pesar de la transición de un gobierno colonial a uno republicano y de la abolición de la esclavitud en 1851, en la escuela se continuaba reproduciendo la mentalidad colonial que justificó ideológicamente la esclavitud. Manuel Zapata describe esta permanencia de la siguiente manera:

La tendencia al blanqueamiento también es el reflejo de la alienación cultural impuesta por la clase dominante. En la escuela primaria, en los estudios de bachillerato y aún en la universidad, apenas si se hace alusión a la existencia de la cultura indígena y africana en el contexto de la nacionalidad colombiana. Tan solo porque es inverosímil negarlo, se alude a los caribes como tribus bárbaras y antropófagas que habitaron nuestras costas -y el pasado casi siempre se refiere a un periodo antihistórico -mucho antes de la llegada de los españoles. Para acentuar el canibalismo de los caribes, se suele exaltar a los chibchas del altiplano como una cultura indígena altamente civilizada.

Igualmente peyorativa, la enseñanza menciona a los negros como traídos de un continente remoto habitado por leones, hipopótamos y caníbales. Para justificar la trata de prisioneros se dice que gracias a ellos se redimió de la selva y de reyezuelos tiránicos. Este es el origen que se le da a millones de africanos traídos a Cartagena de Indias, desnudos y encadenados como bestias... Más allá de este cuadro, mezcla de verdades y mentiras, nada se enseña de los africanos quedándose los negros con la ingrata certeza de que nada eran y que deben estar eternamente agradecidos con la esclavitud.²⁰⁸

Para Manuel Zapata Olivella esta falacia extendió un manto de oscuridad sobre el desarrollo civilizatorio a lo largo de su historia de los pueblos africanos y los originarios de América. Esta alienación impuesta por las clases dominantes impidió a los descendientes de africanos colombianos una identificación con el pasado glorioso de las civilizaciones que florecieron en África, reconocer los aportes creadores de millones de africanos que fueron desterrados forzosamente de sus lugares de origen y, sobretodo, afirmarse como sujetos creadores de cultura. Más adelante veremos cómo esta falacia se conecta con otra para negar los aportes creadores de los africanos en todas las áreas de la cultura en América. La

²⁰⁷ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas...*, p. 59.

²⁰⁸ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate Mulato!...*, pp. 64-65.

barbarización de origen colonial, como estrategia legitimadora del comercio de personas y de la esclavitud, es uno de los procesos que explican las iconografías que circulan en los espacios educativos americanos que representan desnudos y encadenados a los afrodescendientes, con las que se justificó que nada habían aportado a la formación cultural de América.

Cabe destacar que el escritor colombiano era consciente del papel que tuvieron las teorías raciales del siglo XIX y XX en la producción de estereotipos raciales sobre la población afrocolombiana. Uno de estos procesos fue la racialización de las geografías y poblaciones por las élites criollas de los centros económicos andinos: Bogotá, Popayán y Medellín, en el siglo XIX. Este proceso se basó en el pensamiento lamarckiano para promover el “mestizaje” como proceso cultural, civilizador y moral. En el siglo XX este mestizaje adquirió una connotación biológica por las influencias eugenésicas europeas que hablaban de transfusión de las sangres “superiores” a las “inferiores”.

Los postulados raciales de las élites criollas decimonónicas sustentaron una jerarquización de regiones y poblaciones; se elaboraron categorías raciales y culturales que fueron fijadas a ciertas geografías: los “blancos-criollos” habitaban las regiones andinas consideradas como espacios de civilización y los “negros-indígenas” residían en las zonas selváticas y costeras, consideradas como “bárbaras” y “salvajes”. Lo anterior complejizó el panorama del racismo en Colombia y generó otras percepciones raciales sobre la diversidad étnica-cultural y geográfica de las poblaciones en Colombia.

El segundo factor que contribuyó a que el escritor afrocolombiano concibiera a las religiones como suficiencias íntimas de las resistencias se encuentra en el campo de los estudios sobre las culturas negras de América. A fines de la década de los 70's, en el Primer Congreso de las Culturas Negras de América, realizado en Cali, se congregaron varios intelectuales afrocolombianos y de otros países americanos para reexaminar las tesis, interpretaciones y enfoques neocolonialistas que predominaban en el estudio de los aportes creadores de los africanos en los contextos culturales de América. A esta tendencia interpretativa, los intelectuales “negros” van a proponer un nuevo enfoque en el estudio de las culturas negras de América, cuyos objetivos en cuanto a la producción de conocimiento

e interpretación y su relación con las acciones políticas afrodescendientes se analizarán más adelante.

Por lo tanto, considero que en la escritura de *Changó* va a influir este nuevo enfoque en su planteamiento sobre suficiencias religiosas y resistencias. En las siguientes líneas argumentaré que *el escritor al emplear las religiones como suficiencias íntimas reivindica y afirma el papel creador de los africanos bajo los diversos contextos de opresión colonial, a partir de la dimensión religiosa desarrolla desde la literatura su interpretación sobre los complejos procesos de innovación y creación de los africanos y afrodescendientes*. Entonces las religiones africanas y afroamericanas se proponen como símbolos de identidad y creatividad cultural afrodescendiente y como elementos de movilización de la acción política afrodescendiente.

A continuación anotaré cuatro momentos claves en la historia intelectual de Zapata Olivella que explican los cambios en sus posicionamientos frente a los Estudios Afroamericanos: 1) El Día del Negro y la creación del Club del Negro y el Centro de Estudios Afrocolombianos (1943); 2) Su estancia en México y la creación del Centro de Estudios Afromexicanos (1945-1946); 3) La refundación del Centro de Estudios Afrocolombianos por la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas (1973); 4) El Primer Congreso de las Culturas Negras de las Américas, realizado en Cali, en 1977. Más que ofrecer una historia sobre la relación que establece Zapata Olivella con los Estudios Afroamericanos y Afrocolombianos, lo que busco es describir el desarrollo del enfoque del sujeto histórico afrodescendiente que se derivó del Congreso de Cali.

Sobre este último Congreso examinaré la discusión en torno al enfoque neocolonialista de los estudios sobre las culturas negras en América, a partir de su convocatoria, declaratoria y resoluciones definiré el enfoque del sujeto histórico que proponen, basado en la reivindicación de los procesos creadores e innovadores de los afrodescendientes. Aunque considero que es un capítulo poco explorado de la historia intelectual afrodescendiente, no voy a ofrecer un análisis exhaustivo de las instituciones de investigación creadas por los propios afrodescendientes, ni mucho menos examinar sus diálogos y relaciones con los estudios académicos y sus aportaciones teóricas metodológicas, ya que este tema merece un estudio aparte.

El propósito de reconstruir este breve recorrido es sostener que el campo político africano y afroamericano de donde emerge el Primer Congreso de Culturas Negras de América forma parte del campo de producción de la escritura de *Changó*; y, en esta saga, no sólo se condensan las discusiones teóricas sobre las culturas negras en América sino que responde congruentemente al llamado que hace este Congreso a las comunidades, intelectuales, artistas, académicos y gobiernos a “que organicen la lucha contra los rezagos de la esclavitud en América para asegurar a los negros y sus descendientes en pleno goce de sus derechos ciudadanos.”²⁰⁹

Antes de iniciar, es necesario aclarar qué entienden estos intelectuales por “cultura negra”. Este concepto es usado por los intelectuales congregados en el Congreso, con el que no buscaron racializar las culturas africanas o afroamericanas, sino que parte de un reconocimiento de la diversidad cultural de las culturas afroamericanas y un interés por conocer sus procesos históricos de creación: transculturación, interculturación, aculturación o endoculturación; es decir, tiene un significado cultural y no racial. Por lo tanto, en el texto usaré este término con esta connotación y lo entrecomillaré para señalar que es un término empleado por los actores.

Los pioneros de los Estudios Afroamericanos, el estadounidense Melville Herskovits, el cubano Fernando Ortiz, el brasileño Raymundo Nina Rodríguez y algunos como el mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, influyeron en la afirmación étnica y racial de los políticos, artistas y estudiantes afrocolombianos que organizaron el Día del Negro en 1943. Lo que se planteó para este día consistió en una protesta en contra de la discriminación racial en Estados Unidos y Colombia. Asimismo, repercutieron en su toma de conciencia algunas novelas latinoamericanas que abordaban las problemáticas culturales y sociales de los afrodescendientes, como lo afirma el mismo Zapata Olivella:

Además de las discusiones, nos ayudaron las lecturas de los primeros trabajos que nos llegaban sobre los estudios de la africanía americana, realizados por el cubano Fernando Ortiz, el brasileño Rodrigues, el Mexicano (sic) Gonzalo Aguirre Beltrán y sus discípulos. En la propia Bogotá, el connotado americanista Paul Rivet fundaba el Instituto Etnológico donde algunos negros y mulatos iniciaron los primeros trabajos investigativos sobre su propia raza. Leíamos novelas como *Pobre negro* (sic), de Rómulo Gallegos y *Juyungo* (sic), de Adalberto Ortiz, todo

²⁰⁹ *Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas*, pp. 165-166.

lo cual nos permitía ahondar no sólo en los problemas de clases que nos revelaba la ideología marxista, sino también en nuestra condición de oprimidos culturales.²¹⁰

Al lado de esta protesta antirracista en Bogotá, como bien lo señala el escritor, van a crearse las condiciones institucionales a nivel nacional para el surgimiento de los estudios pioneros de las culturas negras del Pacífico y del Caribe colombiano; entre sus pioneros se encuentran dos intelectuales afrocolombianos: el etnólogo chocoano Rogerio Velásquez Murillo (1908-1965) y el antropólogo afrocaribeño Aquiles Escalante (1923-2002), quienes también influyeron en sus pares afrocolombianos que asistieron al Congreso de Cali, sólo Escalante asistió a esta reunión continental. Manuel Zapata Olivella dedicó a Velásquez su novela sobre el chocoano Manuel Saturio Valencia, *El fusilamiento del diablo*; en el principio de ella señala: “A Rogerio Velásquez, olvidado antropólogo rastreador de la sabiduría de los abuelos, a quien debe tanto esta novela.”²¹¹

Del Día del Negro se desprendió la creación del Club del Negro, cuyo objetivo era incitar la participación activa de la población afrocolombiana para el mejoramiento de la democracia colombiana, considerada en estado de imperfección por la existencia del prejuicio racial, visto como factor de desmovilización de esta población para participar en los escenarios políticos y públicos. Sus ideas sobre el papel que tendría la educación oficial como medio para difundir la contribución económica, política y cultural de los africanos en la construcción de Colombia se consideran como uno de los antecedentes de la etnoeducación afrocolombiana en la actualidad.

Según Zapata Olivella, también crearon el Centro de Estudios Afrocolombianos dedicado a realizar investigaciones etnológicas, históricas, lingüísticas y culturales sobre la población negra en Colombia. Entre sus miembros fundadores estaban los políticos Arquímedes Viveros, Diego Luis Córdoba y Natanael Díaz, y los estudiantes Marino Viveros, Manuel y Delia Zapata. A pesar de que en términos organizativos estas dos organizaciones no perduraron en el tiempo, si tuvieron repercusiones concretas en la

²¹⁰ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate Mulato!...*, p. 184.

²¹¹ Manuel Zapata Olivella. *El fusilamiento del diablo*. Bogotá, Plaza & Janes Editores, 1986, p. 7.

formación intelectual y política de sus participantes. Al respecto comenta lo siguiente Pietro Pisano:

Como movimiento social, el Club Negro (sic) fue un episodio aislado, que chocó con la dificultad de poner la condición de la gente negra como argumento de carácter abiertamente político. De hecho, un movimiento de reivindicación de la gente surgirá en Colombia solamente algunas décadas después. Como grupo de estudio, por el contrario, el Centro de Estudios Afrocolombianos, aunque muy probablemente también de breve duración, puso las bases por la exaltación de la contribución de la gente negra en la cultura del país que será continuada, aunque de manera aislada e individual en las décadas siguientes.²¹²

Sin embargo, como antes mencioné, otros estudiosos del liderazgo político negro y del movimiento social afrocolombiano consideran al Día del Negro el inicio de la puesta de la problemática del racismo en el escenario público bogotano, que afectaba también a la población afrocolombiana.

En mi balance, considero que los fundadores del Club del Negro y el Centro de Estudios Afrocolombianos buscaron una articulación entre las acciones políticas y las investigaciones de la población afrocolombiana, que pudiera fortalecer e impulsar el perfeccionamiento del sistema democrático colombiano con la participación activa de la población afrocolombiana. A partir de la creación de estas instituciones se dio inicio a una serie de prácticas de producción de conocimiento e interpretación fuera de las academias colombianas y más vinculadas a los movimientos políticos afrocolombianos. Estos espacios autónomos van a tener un desarrollo paralelo a los estudios circunscritos a las universidades, donde un pequeño grupo de investigadores, entre los que destacan el jesuita José Rafael Arboleda, Rogerio Velázquez y Aquiles Escalante, estaban luchando por incluir estudios sobre las culturas negras en las instituciones de ciencias sociales colombianas, dedicadas a estudiar a las poblaciones indígenas, consideradas como la “otredad” legitimada para los proyectos de nación popular-mestiza de los gobiernos liberales (1930-1944).

Durante su estancia en México (1945-1946), Manuel Zapata Olivella y otros artistas, deportistas y estudiantes cubanos, panameños, brasileños, jamaíquinos,

²¹² Pietro Pisano. *Liderazgo político “negro” en Colombia, 1943-1964*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias, 2012, p. 80-94.

puertorriqueños, haitianos y guyaneses, crearon el Centro de Estudios Afromexicanos Antonio Francisco Lisboa, en honor al escultor afrobrasileño apodado “El Aleijadinho” (a quien el escritor colombiano le dedicó uno de sus capítulos de *Changó* titulado “El Aleijadinho. Donde quiera que tus manos sin dedos dejen la huella de tu espíritu”). Al recuperar esta figura lo que buscaban era reivindicar la capacidad creadora de la población afroamericana encima de los estereotipos que exaltaban su fuerza física. En palabras del propio Zapata Olivella:

Deseábamos exaltar en su cuerpo descarnado por la lepra el espíritu creador e indomable del negro tan estereotipado como simple orangután de poderosos músculos. El “Aleijadinho”, sin manos con qué agarrar las herramientas; atadas a los muñones sangrantes, arrastrándose con sus pies amputados, logró esculpir más de cuatrocientas obras en piedra y madera con la misma grandeza y furia con que lo corroía el dolor.²¹³

Según vemos en su autobiografía *¡Levántate mulato!*, Zapata Olivella afirma que esta organización internacional se fundó bajo los mismos principios y objetivos del Centro de Estudios Afrocolombianos y coincidió con la creación en México de la Revista Afroamérica, esta revista fue publicada por la Fundación Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, que también tuvo una vida efímera y llegó a publicar sólo dos números: el de 1945 y el de 1946. El venezolano Jesús “Chucho” García comenta lo siguiente sobre esta fundación:

En este instituto convergieron históricamente los pioneros de los estudios afroamericanos desde la perspectiva académica de Melville Herskovits, quien va a influenciar a futuros investigadores académicos sobre esta temática, también se encontraban Arthur Ramos (brasileño), Julio Reverand (cubano), Jaques Romain (haitiano).²¹⁴

Pese a la importancia internacional de ambas instituciones no tengo más referencias sobre sus actividades, repercusiones y los posibles vínculos entre sus fundadores. Sin embargo, podemos afirmar que las dos influyeron en la formación intelectual del escritor

²¹³ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate mulato!...*, p. 259.

²¹⁴ Jesús García, “Encuentro y desencuentro de los ‘saberes’ en torno a la africanía ‘latinoamericana’”, en Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002, p. 146.

afrocolombiano en el campo de los Estudios Afroamericanos. Ello debido a que persistió su interés por reivindicar a los africanos y sus descendientes, no por el color de su piel ni por su fuerza física, sino por ser creadores de valores culturales y artísticos, como enfatizaré más adelante.

Durante la década de los 70's se registra un reposicionamiento de Zapata Olivella frente a los Estudios Afroamericanos, en el que influyeron tanto la emergencia de los movimientos políticos africanos y afroamericanos, estudiantiles y obreros latinoamericanos como las influencias ideológicas y políticas de los movimientos de liberación negra, así como fue el pensamiento de Franz Fanon y los principios de descolonización cultural e intelectual de los movimientos de liberación en África.

El antropólogo Rafael Pereachalá Alumá afirma que las tesis del psiquiatra Franz Fanon y del antropólogo francés Roger Bastide, dedicado a los estudios afrobrasileños, repercutieron en el quehacer antropológico de Manuel Zapata Olivella. Las tesis sobre alienación o enajenación del colonizado derivadas de los análisis clínicos realizados por Fanon de la población argelina, sostienen que el racismo y el colonialismo europeo eran psicopatologías presentes en los pueblos colonizados y se manifestaban en ellos en actitudes de desprecio y destrucción de sus propias culturas y personalidades, con una clara tendencia a imitar la cultura del colonizador y rechazar la del colonizado. De modo que Zapata Olivella se reapropió críticamente de estos planteamientos sobre el racismo y el colonialismo para reajustarlos a Colombia y los demás países latinoamericanos, al respecto comenta Rafael Pereachalá: “Tanto impactó Fanon a Zapata Olivella que éste empezó a aplicar los métodos del psiquiatra a los hijos de la diáspora africana, aportándole nuevos elementos hallados *in situ* a la nueva ciencia.”²¹⁵

Según el mismo antropólogo, Zapata Olivella también reexaminó críticamente las tesis de Roger Bastide, principalmente sobre el síndrome de mesianismo de ciertos pueblos brasileños como resultado de las relaciones de dominación en la colonia y la república. Al analizar la viabilidad de este postulado en algunos pueblos colombianos, Zapata Olivella lo

²¹⁵ Rafael Pereachalá, “Manuel Zapata Olivella como antropólogo”, en William Mina, *Manuel Zapata Olivella...*, p. 177.

replantea y reconsidera algunas de sus tesis. Acerca de este proceso, Rafael Pereachalá comenta:

Zapata Olivella con su agudeza y conocimiento del hombre afroamericano amplía el horizonte proporcionado por el francés... ..al texto clásico de Bastide “El Sueño, El Trance Y La Locura” (1972) lo somete a una intensa crítica, y estudia a su vez otros casos de mesianismo en el mundo ‘hispanoamericano’, contrastándolos con lo hallado por el antropólogo galo. Con ello demuestra que el fenómeno es general en los pueblos oprimidos con ciertas particularidades según el escenario histórico y cultural. Así mismo establece que en los judeocristianos protestantes y católicos, el mesianismo místico-religioso expresa idéntico fenómeno con pretensiones redentoristas para los afroamericanos...²¹⁶

Al mismo tiempo, los movimientos políticos afroestadounidenses y africanos, las revoluciones políticas y culturales del movimiento estudiantil latinoamericano, el ascenso de movimientos armados y la toma del poder político a través de la vía electoral por el chileno Salvador Allende, cimbraron las conciencias políticas de las sociedades latinoamericanas, como sucedió con los intelectuales, artistas y científicos “negros” de la diáspora africana.

Una vez creada la Fundación Colombiana de Estudios Folclóricos (1973), Delia y Manuel decidieron refundar el Centro de Estudios Afrocolombianos de 1943 y reunir a los que habían participado en su creación. Tras su participación en el Coloquio de la Negritud y América Latina, realizado en Dakar en 1974, organizado por Léopold Sedar Senghor, el escritor afrocolombiano decidió organizar el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas, a través de su Fundación de Estudios Folclóricos, el Centro de Estudios Afrocolombianos y la Asociación Cultural de la Juventud Negra Peruana. Este evento marcó un hito en la historia de las organizaciones y movimientos políticos y culturales de la población afrodescendiente de América, especialmente por dos razones.

En primera, aunque se habían realizado reuniones para discutir el problema cultural de los pueblos negros de América, como sucedió en el área del Caribe y Estados Unidos, nunca se había planteado el problema a escala continental, sólo se había circunscrito a una región. Asimismo, Jesús “Chucho” García afirma que desde 1966 la UNESCO venía

²¹⁶ Ibidem, pp. 177-178.

organizando encuentros y congresos sobre la diáspora, en los cuales “pocas veces fueron invitados los afrodescendientes como sujetos históricos a decir ‘su propia palabra’, sus propias reflexiones.”²¹⁷ Por estas razones, el Primer Congreso de las Culturas Negras en América es el primer esfuerzo de organización continental convocado por la intelectualidad negra de América Latina, para discutir las contribuciones culturales africanas en el contexto cultural de los países americanos, con el firme propósito, según su convocatoria, “de ahondar la esencia de la identidad africana en nuestro continente.”²¹⁸ Los participantes tenían claro que sus discusiones en torno al papel de las culturas africanas en las sociedades americanas iban a replantear el carácter de la identidad americana, por lo que concebían esta reunión como el inicio de una “nueva era para la identidad de América”, debido a que hasta entonces la presencia cultural africana no era lo suficientemente reconocida.

El espíritu de esta reunión continental era convocar a la familia diaspórica americana para discutir problemas en común: los procesos culturales de la diáspora africana y las formas de enfrentar el racismo en sus países. Para los asistentes, la reunión buscó romper los enfoques regionales y nacionales vistos como herencias de las políticas coloniales de las potencias esclavistas para fragmentar e impedir la organización de los esclavizados, y que esta división que continuó operando en sus descendientes; estas medidas se implantaron desde el momento de su captura hasta su dispersión en América y buscaban la atomización de los africanos e impedir cualquier organización que atentara contra el orden colonial. Por ello, el Congreso se concibió como un acto descolonizador y una ruptura con las lógicas coloniales; la unidad que planteaba no buscaba la homogeneización, sino el diálogo e intercambio a partir de las particularidades históricas de los asistentes, para un enriquecimiento y un fortalecimiento de las diferentes luchas congregadas.

La segunda razón por la que considero al Primer Congreso de las Culturas Negras de América un hito en la organización política continental es por sus aportes teóricos e implicaciones políticas sobre el carácter del racismo en América Latina. Ante la negación generalizada de la existencia del racismo en la región, debido al carácter supuestamente

²¹⁷ Jesús Chucho García, *óp. cit.*, p. 148.

²¹⁸ *Primer Congreso de la Cultura Negra...*, *óp. cit.*, p.20.

democrático de sus gobiernos, los congresistas denunciaron su existencia y examinaron las formas que adquirió el racismo en América Latina, no sólo como actitud de rechazo al color de la piel sino en todas las dimensiones: social, política, cultural, religiosa, educativa, entre otras.

Uno de sus aportes fue plantear el racismo como un fenómeno de larga duración, creado desde las sociedades coloniales, reactualizado con nuevas teorías racistas en la república y vinculado a las situaciones contemporáneas de marginación social y económica de las poblaciones afroamericanas. En el discurso de apertura del Congreso, Manuel Zapata Olivella afirma que “Así se examinará este fenómeno en toda la América Latina, donde la discriminación asumió un carácter esencialmente económico, expresándose en la estratificación de castas.”²¹⁹ Por lo tanto, el racismo no sólo se expresaba en actitudes y comportamientos de desprecio por el color de la piel sino en la exclusión de la población afrocolombiana al espacio político, educativo y cultural, en la ausencia de instituciones estatales proveedoras de servicios en las regiones donde se concentraba la población afrocolombiana, lo que se conoce como racismo estructural.

Aunque el tema del racismo tuvo un lugar importante en esta reunión continental, el principal eje de reflexión fue discutir sobre la problemática cultural de la diáspora africana en América, para ello se enfocaron en reevaluar dos aspectos de los Estudios Afroamericanos:

- 1) Examinar las tesis, prácticas e interpretaciones neocoloniales de estos Estudios, que encubrieron los procesos creadores de los afrodescendientes en los contextos culturales americanos.
- 2) Debatir el papel o funciones de los estudios de la africanía en la afirmación de la identidad cultural de los afrodescendientes y en sus demandas políticas, económicas, sociales, educativas, territoriales, etc.

En la convocatoria del Congreso se precisa que uno de los objetivos era “unificar ideas y planteamientos sobre los orígenes, desarrollo y proyección de las culturas africanas en América.”²²⁰ Con la intención de que cumplieran funciones específicas en el reclamo de la

²¹⁹ *Ibidem*, p. 20.

²²⁰ *Ibidem*, p. 3

identidad del negro dentro de los contextos culturales de los países americanos y en sus múltiples reivindicaciones. En esta primera parte sólo ahondaré en el primer aspecto: el enfoque neocolonial de los Estudios Afroamericanos y la propuesta de análisis e interpretación sobre las culturas negras que se deriva del Congreso.

En el discurso de apertura del Congreso, Manuel Zapata Olivella, en su función de presidente de la comisión organizadora, subraya que el objetivo central de la reunión fue reevaluar:

...las tesis socioantropológicas e históricas de quienes venían considerando el aporte africano en nuestra cultura desde el punto de vista del colonizador europeo. De acuerdo con la tesis más generalizada, al africano se le trajo a la América como una simple fuerza de trabajo y en consecuencia, solo se le ha estimado en los enfoques económicos, ignorando su participación en las áreas de la filosofía, el pensamiento, la conducta social y la creatividad artística.²²¹

En estas palabras el escritor afrocolombiano sintetiza lo que entiende por el enfoque neocolonialista de los Estudios Afroamericanos. En otras palabras, esta tendencia de algunas investigaciones antropológicas, históricas y económicas continuaban reproduciendo esta falacia colonial que justificó la explotación colonial al considerar al africano como simple fuerza de trabajo privada de facultades creadoras, traída a América para sustituir al indígena, debido al descenso demográfico de esta población ocurrió durante los primeros años de colonización.

Para Manuel Zapata Olivella los africanos no fueron traídos en sustitución del trabajo indígena, sino para intensificar la explotación de las colonias, sin que su presencia repercutiera en la disminución de la explotación de los pueblos originarios, pese a la existencia de legislaciones encargadas de prohibir la esclavitud indígena y regular su trabajo en beneficio del sistema colonial. Otro indicador que cuestiona esta tesis es la esclavitud de malayos introducida a la Nueva España, al Perú y Panamá, así como la importación de “esclavas” de origen europeo que se sostuvo durante la colonia.

²²¹ “Discurso de apertura a cargo del Doctor Manuel Zapata Olivella, presidente de la comisión organizadora, titulado ‘El congreso de la cultura negra. Nueva era para la identidad americana’”, en *Primer Congreso...*, óp. cit., p. 19.

Esta falacia colonial emergió en medio de los debates religiosos sobre la esclavitud y la explotación cultural de los africanos por los propietarios esclavistas; para el escritor, el encubrimiento de los aportes creadores de los africanos a las naciones americanas y de la expoliación cultural del sistema esclavista comienza en este contexto; al respecto, comenta: “De esta contradicción surgida entre el usufructo concreto de la capacidad creadora del esclavo y la negación de sus facultades espirituales, arranca el desconocimiento que generalmente se hace de los aportes del negro en la cultura latinoamericana.”²²²

A pesar de la instauración de los gobiernos republicanos y las legislaciones que abolieron, de manera gradual o definitiva, la esclavitud, muchas de estas ideas racistas continuaron en las mentalidades de las sociedades posesclavistas; y, en el siglo XX, van asumir un carácter “científico”; como sucedió con la falacia de la fuerza física del negro que se convirtió en tesis “científica” de algunos estudios históricos económicos y antropológicos sobre la población afrodescendiente, estos estudios consideraban a los afrodescendientes desde la visión colonial: como “mercancías” o “piezas de indias”, con lo que continuaban reproduciendo las concepciones coloniales en pleno siglo XX. El Congreso de Cultura Negra de Cali cuestionó esta objetualización de los africanos y sus descendientes, como un proceso que los negó como sujetos culturales y políticos. Al respecto, comenta el escritor afrocolombiano:

El seguimiento que habitualmente se hace se limita a los datos históricos y estadísticos –puestos de embarque, zonas de cacería, número de pobladores, fugas, levantamientos armados, participación en las luchas libertadoras, etc.-, muy poco para determinar sus etnias y aportes creadores. Se presumía, y todavía hay quienes incurrir en ese error, que tales seres privados de libertad, desnudos, hambrientos y con una lengua ininteligible para sus opresores, pudieran tener algo que aportar a la aculturación americana, distinto al esfuerzo de sus manos y músculos.²²³

Aunque el debate giró en estas interpretaciones de los Estudios Afroamericanos, los congresistas no fueron los primeros en discutir sobre las culturas negras, sino que en este campo de estudios se venía impulsando, desde la década de los 20's, algunas

²²² Manuel Zapata Olivella, “Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina”, en *Primer Congreso...*, *óp. cit.*, p. 53.

²²³ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas...*, p. 78.

investigaciones en torno a la africanía en América, principalmente desde la Antropología, la Etnología y la Etnohistoria. Como mencioné anteriormente, estos estudios pioneros influyeron en la toma de conciencia identitaria de los intelectuales congregados en el Día del Negro. Sin embargo, en el Congreso de Cali estos intelectuales asumieron una postura crítica frente a estos estudios y propusieron su propio enfoque de análisis de las culturas negras en América. Ahora bien ¿en qué consiste su propuesta de análisis e interpretación?

En la ponencia que presentó Manuel Zapata Olivella, titulada “Opresión y explotación del africano en la colonización de América Latina”, se pueden identificar algunos elementos del enfoque descolonizador del Congreso de Cali; con ello se evidencia el peso que tuvieron las ideas del escritor en los debates y resoluciones de la reunión. Su ponencia se basa en un principio ontológico que recupera de las “teorías de la antropología contemporánea”: la afirmación del hombre como célula cultural creadora de valores espirituales y materiales cualquiera que sea su “raza” o sistema económico que lo oprime. Con este postulado le dio un giro a la objetualización y visión mercantil de los estudios afroamericanos, y *reivindicó al africano como sujeto histórico y como célula cultural, quienes pudieron recrear e inventar nuevos valores culturales y espirituales pese al exilio y las condiciones de esclavitud, la polarización étnica, la persecución de sus religiones por la Iglesia Católica y las agresiones económicas del régimen esclavista que buscaba un máximo aprovechamiento de su fuerza física y cultural.*

En esta reevaluación sostuvo que el sistema colonial no sólo explotó económicamente a los africanos sino que también buscó un máximo aprovechamiento de su capacidad creadora y de sus experiencias milenarias; a esta última la denominó explotación o expropiación cultural.

Según Zapata Olivella, las tesis coloniales y los enfoques neocoloniales encubrieron deliberadamente la depredación cultural del africano bajo el régimen esclavista para justificar su explotación; en oposición a ello planteó un enfoque global para el análisis del fenómeno de la esclavitud que incluyera tanto la explotación de clase como la cultural, la racial y la de género, con el que se podría reexaminar la contribución de las y los africanos y sus descendientes en la acumulación de riquezas en el sistema colonial y en la economía mundial.

De acuerdo con su balance, sugiere otra visión sobre las implicaciones de la trata de africanos y la esclavitud en la economía colonial y mundial: reconocer que los africanos además de aportar con su trabajo lo hicieron con su creatividad, mentalidad, temperamento y experiencias milenarias a los productos finales que sostuvieron el régimen colonial capitalista.

Jesús “Chucho” García considera que el Congreso de Culturas Negras de Cali inauguró “todo un movimiento bajo un nuevo enfoque de nuevas tendencias interpretativas ‘desde adentro’ que luego intervendría en la esfera de la academia, lo público y lo político.”²²⁴ El enfoque del Congreso, que el venezolano llamó ‘desde adentro’ o del sujeto histórico afrodescendiente en el campo del estudio de las culturas negras, consiste en una particular práctica de producción de conocimiento, análisis e interpretación protagonizado por académicos e intelectuales que se autorreconocen como “afrodescendientes”, “afrocolombianos”, “negros” o “mulatos”, quienes reflexionan sobre las prácticas culturales y las realidades de sus comunidades o pueblos de origen y construyen sus propios aparatos teórico-metodológicos para abordarlas.

Estas prácticas, además de plantear otra relación entre el sujeto de conocimiento y los sujetos de investigación, producen categorías, conceptualizaciones y visiones propias de sus procesos culturales, poco conocido en las esferas académicas de los estudios afroamericanos y afrocolombianos, como lo es el concepto de “explotación cultural” de Manuel Zapata Olivella, o el de “negredumbre” de Rogelio Velázquez o el de “avasallamiento cultural” del sociólogo chocoano Amir Smith Córdoba.

De esta manera, el Congreso de Cali al considerar al afrodescendiente como sujeto de conocimiento, histórico, cultural, político e intelectual cuestionó y se distanció del enfoque académico de los estudios pioneros de los Estudios Afroamericanos, debido a que proponía una relación sujeto-sujeto y no una relación sujeto-objeto. Esta objetualización del africano orientó las líneas de investigación en torno a la africanía y sus investigadores se dirigieron a estudiar las supervivencias africanas como entelequias y testimonios de un pasado muerto, los “sincretismos religiosos”, las áreas culturales de procedencia de los africanos, el relativismo cultural, la reafirmación folclórica, el foco cultural, entre otras

²²⁴ Jesús “Chucho” García, *óp. cit.*, p. 150.

más. En oposición a estos temas, el enfoque “desde adentro” se interesó por los procesos creativos e innovadores de los afrodescendientes a lo largo de la historia de los países americanos y las contribuciones de esta población en todas las dimensiones de la cultura.

La creciente movilización política afroestadounidense y africana, de los 60's y 70's, desmontó los imaginarios racistas que subordinaron políticamente a los africanos y afrodescendientes; la emergencia de estos sujetos políticos reforzó el autorreconocimiento de los intelectuales diaspóricos y su reivindicación del afrodescendiente como sujeto histórico.

En este marco, no sólo buscaron impulsar estudios de los procesos culturales afrodescendientes, sino también ampliar el campo de los Estudios Afroamericanos con investigaciones sobre la marginación socioeconómica, política y educativa en la que se encontraba la población afrocolombiana. Al respecto de este cambio, el escritor afrocolombiano comenta:

Los gritos de la revolución negra sacudieron las dormidas mentes de los negros, mulatos y zambos de Latino América. Los orígenes de supervivencias africanas en América, interés medular de los estudios antropológicos hasta sus momentos, comenzaron a enrumbarse por las investigaciones socioeconómicas y culturales que dejaron ver al negro y al indio como sobrevivencias folclóricas para desentramar las raíces de la discriminación y los genocidios.²²⁵

Estas nuevas tendencias se relacionan con el segundo aspecto de los Estudios Afroamericanos que se discutió en Cali: replantear las funciones de las investigaciones sobre las poblaciones y culturas negras en las reivindicaciones identitarias y en las demandas de los movimientos y organizaciones políticas afrodescendientes que se comenzaban a gestar en varios países de América Latina.

El Congreso de Cali surge en un contexto continental donde el autorreconocimiento de la población negra dentro de las naciones latinoamericanas comienza a cobrar mayor fuerza; así como la conciencia política sobre la marginación de la población afrodescendiente como resultado de las herencias del sistema esclavista y las políticas racistas, abiertas o disimuladas, de los gobiernos republicanos. Estas dos razones se

²²⁵ Manuel Zapata Olivella, *¡Levántate Mulato!...*, pp. 332-333.

mencionan en la motivación que se encuentra en la convocatoria del Congreso, como se puede notar en la siguiente cita:

Ha llegado el momento de pasar de las lamentaciones a las reivindicaciones concretas. La población negra, mulata y zamba de las Américas reclama su identidad dentro de los contextos culturales americanos y para ello es imprescindible unificar las ideas y los planteamientos sobre el origen, desarrollo y proyección de las culturas africanas en las Américas.

Encauzar el espíritu investigador de las nuevas generaciones hacia el conocimiento de los valores aportados de los pueblos de la etnia africana, como fundamento para fecundar e impulsar las reivindicaciones políticas económicas, sociales y culturales de la población de origen negro en nuestro continente.²²⁶

Por consiguiente, el enfoque del sujeto afrodescendiente y las nuevas tendencias de investigación sobre las culturas negras estaban encaminadas a fortalecer las reivindicaciones identitarias de los afrodescendientes dentro de los contextos culturales americanos, a partir de investigaciones encaminadas a examinar las contribuciones culturales africanas a las naciones americanas y los diversos procesos culturales de esta población. Por lo tanto, se pensó que este fortalecimiento identitario impulsaría sus distintas demandas.

Para lograr estos objetivos, los congresistas propusieron unificar las acciones y objetivos para la investigación de la cultura negra en el continente, crear instituciones propias dedicadas a estas investigaciones en todos los países y estrechar vínculos internacionales entre ellas, así como promover el financiamiento para el desarrollo de las mismas. De esta manera, se puede concluir que el Congreso de las Culturas Negras de América plantea nuevos enfoques interpretativos y tendencias de investigación sobre las culturas negras, encaminadas a fortalecer e impulsar las identidades y las demandas de la población afrodescendiente. Estas prácticas intelectuales de producción de conocimiento y análisis se inscribieron en una lógica distinta al de los estudios universitarios; con sus estudios buscaron trascender el ámbito académico y asumir un compromiso político y social para transformar las situaciones de marginación de la población afrodescendientes.

Por lo tanto, el Congreso de Cali al proponer una transformación tanto de las prácticas de producción de conocimiento como de las realidades de las poblaciones

²²⁶ *Primer Congreso de Culturas...*, *óp. cit.*, p. 3

afroamericanas, abrió nuevos paradigmas de investigación sobre las culturas negras de América. Un amplio campo de prácticas intelectuales poco conocido en la historia intelectual afrodescendiente, el cual considero que puede contribuir en la actualidad a reflexionar sobre los posibles puentes entre académicos, intelectuales y movimientos políticos afrodescendientes.

En definitiva, Zapata Olivella desarrolló este enfoque del sujeto histórico afrodescendiente en su novela *Changó*, donde eligió el campo de las religiones para explorar los procesos de creación y reinención de los afrodescendientes y, asimismo, afirmar el papel que tuvieron en sus resistencias. Por lo tanto, las religiones africanas y afroamericanas en *Changó* buscan reivindicar la religión como símbolo de creación cultural y como elemento movilizador afrodescendiente.

Para finalizar este subcapítulo dedicado al análisis del aspecto religioso, ofreceré un análisis mítico-histórico del capítulo “La tierra de los ancestros”. En primera, describo algunos planteamientos del escritor sobre las religiones africanas y el proceso de creación de las religiones afroamericanas, que permitirán entender los principios y tradiciones religiosas que recuperó en *Changó, el gran putas*. En segunda, examino la propuesta estética del escritor al entrecruzar lo religioso con lo histórico que orientó su poética histórica, conformada por discursos y lenguajes específicos, entre los que se encuentran la memoria, la tradición oral, la poesía, el mito, los sueños, la música, la danza y los cantos religiosos, con los que pretendió ofrecer otra visión de la historia de la diáspora africana en América frente a las versiones neocoloniales sobre ella.

En *Changó* se condensan literariamente algunos planteamientos teóricos sobre las religiones afroamericanas del escritor y antropólogo afrocolombiano; sus hipótesis en torno a estas religiones las plasmó en varios de sus ensayos antropológicos, entre los que se encuentran *Las claves mágicas de América Latina* (1989), *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* (1997) y *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes. Transculturación. Presencia. Ensayo histórico mítico* (2002).

Una de las vetas menos estudiadas de su obra es la influencia de su pensamiento antropológico en los procesos de creación literaria. Desde una perspectiva histórica; esta relación ha adquirido diferentes formas en Europa y América, como lo describe René

Depestre en su ensayo “Buenos días y adiós a la negritud”, en el que propuso el concepto de *interculturalidad* para analizar estas conexiones entre el conocimiento antropológico y la producción artística. Esto mismo sucedió con los intelectuales y artistas negros de Estados Unidos y las Antillas quienes crearon una imagen radical sobre las realidades afroamericanas como respuesta a las visiones negristas, durante la primera mitad del siglo XX.²²⁷ Por lo tanto, cabe preguntarse ¿de qué manera las investigaciones de Zapata Olivella sobre las tradiciones orales, dramáticas, musicales y dancísticas del Caribe y del Pacífico colombiano nutrieron la creación de sus novelas, tales como *En Chimá nace un santo* (1964), *El fusilamiento del diablo* (1986), *Hemingway, el cazador de la muerte* (1993) y *Changó, el gran putas* (1986)?

Si bien sus ensayos vinculados a la presencia africana en Colombia y América se publicaron después de *Changó*, es probable que la investigación que realizó para escribirla le ofreció el material para elaborarlos. La lectura detenida de la novela a la luz de estos ensayos me permitió identificar que la intención de Zapata Olivella no era sólo crear una novela histórica sobre las resistencias afrodescendientes a lo largo y ancho de Nuestra América, sino además ofrecer una interpretación sobre el papel que tuvo el pensamiento religioso africano y afroamericano para configurar sus resistencia ante la opresión cultural y económica bajo el régimen colonial y la época republicana.

A partir de esta tesis sobre las relaciones entre religiones y resistencias reescribió la historia de la diáspora en *Changó*. Aunque considero que sus planteamientos sobre la agencia histórica y política afro no sólo se limitaron al campo religioso sino también incluyó al político e ideológico de las acciones políticas afrodescendientes como lo sugiere en algunas partes de la novela; por ejemplo, en su tercera parte “La rebelión de los vodús” dedicado a la revolución haitiana donde recrea las ideas de justicia e igualdad que estuvieron detrás de las reivindicaciones de los esclavizados y mulatos haitianos, o en la parte dedicada al movimiento afroestadounidense por los derechos civiles en “Los ancestros combatientes”.

Las transformaciones de las religiones africanas en América durante la trata, la esclavitud y el régimen colonial fue uno de los campos más explorados por Zapata Olivella,

²²⁷ René Depestre, *óp. cit.*, p. 23.

en donde desarrolló algunas hipótesis que partían de dos principios: *el papel creativo del africano en los procesos culturales y el carácter religioso de las culturas africanas*.²²⁸ A partir de ellos, desarrolló su tesis central: las religiosidades africanas y afroamericanas como suficiencias íntimas de las resistencias afroamericanas. Entre las suficiencias íntimas desplegadas en las resistencias africanas y afroamericanas en *Changó* destacan los siguientes principios filosóficos de las religiones africanas:

1) Su carácter vitalista. Afirma que el individuo nace y crece gracias a un pacto con los ancestros, por el cual se compromete a conservar y enriquecer la vida. Este principio está presente en el culto de los ancestros de algunas culturas como las bantús o las yorubas, como en la filosofía del Muntu o el sistema de Ifá.

2) Su carácter existencialista. El individuo y la comunidad se rigen por la experiencia de los mayores, las personas más viejas; los padres, los abuelos, las personas más grandes son los depositarios de esta experiencia milenaria que les fue heredada por los dioses y los héroes semidivinizados. También presente en las culturas mencionadas anteriormente.

3) Su carácter panteísta. Concibe al ser humano como eslabón de una cadena de seres vivos y no como centro del mundo, vinculado a los demás seres vivientes, como las plantas, los animales, los ríos, las montañas, etc. Este principio será la base de la filosofía del Muntu.

4) Su carácter jerárquico. Que estructura la vida social y política del ser humano en estratos jerárquicos.

Asimismo, algunos conceptos sobre el cuerpo y los espíritus que constituyen al ser humano integraron el repertorio de suficiencias religiosas de *Changó*. Los anteriores preceptos religiosos permitieron a los africanos desplegar una serie de mecanismos psicorreligiosos para sobrevivir física y culturalmente. Según el escritor, la primera lucha que libraron los africanos en las geografías del exilio no fue la búsqueda de la libertad sino

²²⁸ Basándose en los trabajos sobre la africanía en América (realizados por Nina Rodrigues, Artur Ramos, Fernando Ortiz, José Antonio Saco, Gilberto Freyre, Gonzalo Aguirre Beltrán, J. J. Herskovits, Roger Bastide, Darcy Ribeiro y Florestan Fernandes), Zapata reexaminó la tesis sobre la supuesta aceptación y asimilación de las culturas europeas por parte de los afrodescendientes.

la defensa de la vida. El precepto vitalista que sostenía que la vida de los africanos era otorgada, conservada y protegida por los ancestros, con quienes tenían el pacto de defenderla y enriquecerla estuvo detrás de muchas de las respuestas de los africanos para conservarla. Algunos lucharon a ultranza por defenderla y no disminuirla a la indignidad de la esclavitud como sucedió en los múltiples casos de suicidio de africanos en los barcos negreros y, otros más, lucharon hasta la muerte sin importar las condiciones y vejámenes de la esclavitud. Para el escritor, el cimarronaje fue la forma más práctica para defender la vida. Acerca de éste comenta: “Podemos hablar... de un precepto vital más que de un simple anhelo de libertad. Pero es evidente que ambos sentimientos debieron estar implícitos en las fugas y resistencias de las comunidades cimarronas.”²²⁹

Uno de los aspectos de la diáspora se relaciona con la experiencia del exilio, que supone no sólo un desplazamiento físico o un desprendimiento del lugar originario, sino que incluye una desterritorialización de los sujetos portadores de culturas, memorias, legados ancestrales y prácticas culturales. Quienes en múltiples escenarios americanos se dieron a la tarea de reinventar sus memorias fuera de su continente, lo que constituyó el inicio de la historia cultural afrodescendiente en América: la historia de los africanos para rehacer sus vidas en el exilio. Una historia que hasta el momento de escritura de *Changó*, fue silenciada por las historias oficiales por su carácter neocolonialista, que borró la historia y la cultura de los pueblos africanos anterior al contacto colonial.

Según Zapata Olivella, la religión fue uno de los espacios más importantes de reinención cultural en el exilio, en este ámbito los africanos lograron mantener sus memorias y prácticas culturales originarias, que fueron reelaboradas en los nuevos escenarios a través del contacto con los europeos y los pueblos originarios de América. Estos procesos tan complejos abrieron un nuevo capítulo de la historia afrodescendiente en América: la elaboración de nuevas religiones, que el escritor afrocolombiano denominó como liberadoras.

Otro de los planteamientos sobre las religiones africanas y afroamericanas se vincula con los ritos funerarios y el culto a los ancestros, que pone de manifiesto el carácter vitalista y existencialista de estas religiones. La importancia que tuvieron los ancestros en

²²⁹ Manuel Zapata Olivella, *La claves mágicas...*, p. 99.

las religiones de los africanos exiliados va a permear muchas de las prácticas y religiones afrodescendientes en América; incluso, donde no se desarrolló ningún sistema religioso como la santería o el candomblé, existen huellas de esa institución en las comunidades afrodescendientes que practican la religión católica, o en la importancia y peculiaridad que tienen los ritos fúnebres en ellas, como sucede en el caso colombiano.

Zapata Olivella sostiene que la muerte y los ritos africanos alrededor de ella fueron los espacios por antonomasia de realización cultural y espiritual de los afrodescendientes. Así, pese a la sostenida persecución de la Iglesia Católica de los cantos, los bailes y la música religiosa africana, estos ritos lograron mantenerse y permear el catolicismo europeo. Para el escritor afrocolombiano, los ritos funerarios africanizaron la sociedad católica colonial, cerrada a toda infiltración religiosa africana. Asimismo, afirma que el origen de muchas expresiones músico-dancísticas populares caribeñas, como el bullerengue, la cumbia, el mapalé, el merengue y la rumba, se encuentran en los ritos funerarios. En medio del control y la persecución religiosa, los africanos pudieron encontrar en estos espacios “marginales” de la sociedad colonial la oportunidad para afirmar y reelaborar sus creencias y prácticas culturales; en ellos no sólo podían exteriorizar sus emociones provocadas por la pérdida de una persona cercana sino también reelaborar su africanidad.

La danza, la música y los cantos religiosos formaban parte de las ceremonias religiosas africanas, a través de ellos los vivos, los ancestros y los dioses se comunicaban. La connotación religiosa de estas expresiones culturales permanecerá con algunos cambios en las religiones afroamericanas y en el catolicismo popular afrodescendiente. Según Zapata Olivella, estas expresiones culturales pasarán de un contexto religioso a uno semipagano, debido a que los africanos y afrodescendientes llevaban sus instrumentos musicales usados en sus ceremonias mortuorias a las fiestas religiosas y semipaganas organizadas y permitidas por los amos; el carácter religioso de estas músicas, danzas y cantos se mantuvo en el campo religioso o se reelaboró en nuevos patrones culturales africanos.

Podemos enumerar algunos postulados e hipótesis sobre el desarrollo de las religiones afroamericanas según Manuel Zapata Olivella: 1) El africano funcionó como célula cultural viva y creadora. 2) Sus respuestas creativas se fundamentaron en sus

concepciones religiosas. 3) El análisis del surgimiento de sus nuevas religiones debe partir de las condiciones concretas a las que se enfrentó: el exilio, la esclavitud, la vida amenazada, la pérdida de la libertad, la familia y de la tierra, por lo que las nuevas religiones van a responder a estas urgencias y necesidades cotidianas, principalmente servirán para la defensa de su vida y la liberación de los africanos. 4) Estas nuevas realidades a las que se enfrentaron los africanos, los llevaron a replantearse sus concepciones religiosas y crear nuevas religiones, en un complejo proceso de transculturación donde también estuvieron presentes las culturas de los colonizadores y de los pueblos indígenas. 5) En los lugares donde no pudieron crear nuevas religiones o cultos, los africanos organizaron sus cofradías, cabildos o naciones. Sobre lo anterior, el escritor comenta:

Por eso hablar de religión en la tragedia del africano transplantado violentamente de su cultura a un mundo ardiendo, es enfrentarse al hombre desnudo pero no surgido de la selva y la edad primaria. En mitad de la tormenta, Europa colonizando a la América, el negro debió fabricar su propia brújula, improvisándola a partir de su dolor, de su memoria ancestral, de su poder creador... ..América le exigió un nuevo replanteamiento de sus ideas y de la sociedad frente a desconocidas y nuevas realidades. Nada más alejado de la posible verdad histórica que imaginarnos al hombre negro prisionero de sus Orishas. Tuvo necesidad de crear nuevos dioses, imaginarse espíritus sobrenaturales con mayores poderes que actuaran eficazmente sobre el mundo inmediato: el camino de las nuevas religiones negras estaba abierto.²³⁰

Este complejo proceso de reinención, adaptación y creación cultural es recreado en *Changó*, donde el escritor explora estos procesos religiosos para afirmar los procesos creativos de los afrodescendientes y el papel que tuvieron las religiones en sus múltiples resistencias, por lo que podemos encontrar una interpretación no sólo histórica sino también cultural en la novela.

Por lo tanto, la propuesta estética de *Changó, el gran putas* se basa en el entrecruzamiento del discurso histórico con el religioso, cuya concepción orientó la elaboración de su poética conformada por estos dos discursos y otros lenguajes, tales como la memoria, la tradición oral, la poesía, el mito, los sueños, la música, la danza y los cantos

²³⁰ Ibidem, pp. 110-111.

religiosos. A partir de ellas creó una representación renovada de la diáspora en abierta oposición a las visiones históricas que objetualizaron a esta población. En lugar de ello, consideró a los africanos y afrodescendientes como sujetos históricos de liberación y creadores de valores espirituales y materiales bajo condiciones de opresión; gracias a este proceso creativo pudieron romper las diversas cadenas que los oprimían, y luchar por su vida, su dignidad y su libertad.

Con el enfoque “desde adentro” o desde el sujeto histórico afrodescendiente que desarrolla *Changó*, Zapata Olivella buscó reivindicar tanto a los sujetos como a sus discursos, religiones, memorias, culturas y filosofías. Después de definir de la propuesta estética en la que descansa la poética de la saga, es preciso preguntarse ¿cómo se materializa literariamente estos planteamientos? ¿Mediante qué técnicas narrativas se afirma a los afrodescendientes como sujetos de liberación y se legitiman sus discursos y lenguajes? Una vez analizado el poema épico mítico con el que inicia la saga se podrá identificar algunos elementos claves para entender la estructura de *Las sangres encontradas*. Estos elementos estarán presentes en los otros capítulos aunque en cada uno de estos capítulos se aborden temas, personajes y tramas distintas.

En “La tierra de los ancestros” se recrean algunos principios de las religiones africanas y afroamericanas que son los ejes filosóficos y culturales que rigen el comportamiento y la actitud de los personajes de la saga. Aunque estos principios provienen de diversos sistemas religiosos, como el culto a los orichas y el Sistema de Ifá de la religión yoruba, la filosofía del Muntu de los bantús, la santería cubana o el vudú haitiano, el escritor afrocolombiano los mezcla de manera armoniosa para establecer las leyes de su universo literario.

Antonio Prada Fortul en su ponencia presentada en el homenaje internacional al escritor afrocolombiano, titulada “Manuel Zapata Olivella y la tradición religiosa yoruba”, ofrece una lectura peculiar, a partir de su experiencia como practicante de la santería, de los referentes religiosos yorubas que están presentes en *Changó*. En ella señala que a estas tradiciones religiosas yorubas o de origen yoruba, como la santería y el vudú, se le agregan otras religiones, principalmente las de los pueblos bantús, como es la filosofía del Muntu, y

el culto de los ancestros que está presente tanto en las yorubas y bantús como en las nuevas religiones creadas en la diáspora africana en América.

La articulación de las concepciones religiosas yorubas, la filosofía del Muntu, la santería, el vudú y el culto de los ancestros constituyen el eje filosófico y religioso del mundo que se recrea en *Changó*; sobre este fino entramado, Prada Fortul comenta lo siguiente:

A estas expresiones religiosas africanas, es a las que hace referencia de manera reiterada Manuel Zapata Olivella en su inmensa obra que es variada y simbiótica, ya que mezcla lo congo y vuduista, con lo yoruba en una respetuosa y armoniosa compatibilidad; articulando incluso ceremoniales, por ejemplo cuando en uno de los capítulos del libro habla sobre Toissant le overtore (sic) escribe: “Hablo por boca de mi caballo Bouckman antes de recorrer el largo camino”. Un no iniciado no interpreta el fenómeno generado en un toque de “Cajón de muerto” o en un “Tambor a un Orisha o bembé” donde se producen eventos teofánicos es decir, el Orisha monta, acaballa, se apodera de manera temporal o posee el adepto o no, en el ceremonial.”²³¹

Por lo tanto, para poder entender esta hibridación de concepciones y rituales religiosos que se propone en *Changó* es necesario que el lector tenga un conocimiento previo de estos referentes religiosos; de lo contrario, no podría desmenuzar e identificar los elementos provenientes de estos sistemas religiosos. Pese a mi esfuerzo por familiarizarme de ellos, considero que la saga exige para sus lectores una preparación no sólo académica sino también espiritual de años, por lo que confieso mis limitaciones al respecto e invito a seguir estudiándola dentro de su propio código de representación, como lo sugiere Elisabeth Marin Betia en su artículo “Mito y ritual en la novela *Changó, el Gran Putas*”.²³²

En “La tierra de los ancestros”, el babalao o sacerdote yoruba, Ngafúa, es el encargado de hilar a través de su canto estas tradiciones religiosas; este narrador-personaje reúne distintas funciones literarias.

En primera, es el elegido por sus ancestros para iniciar la historia de la saga por tener la facultad espiritual para conectar el mundo visible de los vivos y el invisible de los

²³¹ William Mina Aragón, *óp. cit.*, p. 196.

²³² *Ibidem*, p. 209.

ancestros y orichas. Este sacerdote abre la historia a través del rito de iniciación de Nagó²³³, en el cual invita con su canto al Muntu a escuchar “la historia larga, la historia corta, la larga, la corta” del exilio de las africanas y africanos a un continente extraño. Ngafúa al dirigir esta ceremonia religiosa tiene un lugar de enunciación específico: es un babalao que tiene la jerarquía más alta en la estructura religiosa yoruba, que le permite establecer diálogos entre los vivos, los ancestros y los orichas, es el depositario de la experiencia milenaria que le fue heredada por los mayores y los dioses a través de un largo proceso de preparación. Asimismo, este personaje será el encargado de ser el guardián de la memoria diaspórica que se reconstruirá en la saga a través de una serie de discursos de la tradición oral: el canto, los mitos, los sueños, proverbios o epítetos.

En Ngafúa descansa el primer elemento narrativo que usa el escritor afrocolombiano para expresar su postura frente a la historia oficial colombiana. Si en esta historia dominante representó la participación de los afrodescendientes como “simples fuerzas de trabajo”, anclados a la esclavitud y fijados a la condición de “esclavitud” o como personajes secundarios en los acontecimientos fundacionales de la nación, Manuel Zapata Olivella va a recuperar la memoria y la tradición oral como los discursos donde se registró de cierta manera las hazañas y los heroísmos de la población “negra”, en ellas los pueblos lograron preservar las batallas por la libertad, la vida, la familia y la dignidad de sus ancestros. Estas acciones libertarias por su carácter de suficiencias-resistencias en contra de distintas formas de opresión no fueron salvaguardadas en las historias y los documentos escritos desde el poder colonial o republicano, por el contrario fueron preservadas en la tradición oral y transmitidas de generación en generación. Sobre esta oposición entre escritura-poder y oralidad-memoria, el escritor comenta lo siguiente:

²³³ Según Ngafúa, Nagó es el elegido por los orichas para ser el capitán en el exilio de los condenados por Changó. En la saga existe un núcleo de personajes que aparecen de principio a fin en las cinco novelas, estos son Ngafúa, Nagó, Olugbala, Kanuri-Mai y Sosa Illamba. En la novela “Los orígenes” se narra cómo este grupo es capturado en África, llevado a una factoría portuguesa y embarcado en un barco negrero con destino a América. Con ayuda de sus ancestros y orichas, estos personajes logran organizar una rebelión a bordo, una vez descubierta se da un enfrentamiento entre ellos y los tratantes de esclavos, que culmina en el hundimiento del barco y en la muerte de sus pasajeros. Sin embargo, después de su muerte física estos personajes se ancestralizan y se convierten en los antepasados relevantes de los personajes que aparecen en las otras cuatro novelas, a quienes van a proteger y guiar en la liberación del Muntu. Este proceso responde a la jerarquización de entidades de las religiones africanas y afroamericanas, cuyo principio existencialista hace que los vivos respeten y sigan la experiencia de los mayores y ancestros.

Para los cronistas de la historia africana sólo cuentan los descubrimientos y encubrimientos de los pueblos colonizados. Pero los sometidos también tienen sus homeros, los juglares han contado y preservado en sus cantos la memoria de las epopeyas de sus héroes, mártires e ideales libertarios.²³⁴

Por lo tanto, Ngafúa, es una especie de juglar que narra la historia del exilio del Muntu de los condenados de Changó, el escritor realiza tres operaciones al emplear el recurso de la memoria: cuestionar los mitos e imágenes históricas sobre los afrodescendientes construidos desde el poder, legitimar y validar la tradición oral y la memoria diaspórica y recuperarlas en los discursos que constituyen su poética.

Asimismo, a partir de esta perspectiva narrativa, Zapata Olivella reconoce no sólo a la memoria y a la tradición oral sino a los sujetos portadores de ellas, quienes son los encargados de ofrecer una nueva versión de la diáspora africana basada en la afirmación de la agencia histórica africana; por lo tanto, reivindica a los afrodescendientes como sujetos históricos en dos dimensiones: como historiadores y como actores. Una postura epistémica y política que desarrolló en sus proyectos de investigación, divulgación y preservación de las tradiciones orales y de las culturas populares colombianas, en los que reivindicó a los artistas como creadores anónimos.

En *Changó* se combinan diversas formas de narrar e interpretar el pasado de los afrodescendientes, donde predomina la primera y la segunda persona; principalmente, son narradores orales, como don Petro, un anciano que cuenta a un grupo de niños la historia de la revolución haitiana en la novela “La rebelión de los vodús”. Además de los personajes vivos, los orichas y los ancestros se convierten en narradores centrales de la saga y van a reconstruir las historias desde el tiempo y el espacio invisible de ellos, aunque en ocasiones sus espacios de enunciación son ceremonias religiosas en donde ocurren eventos teofánicos: cuando los orichas se “montan” o se apoderan del cuerpo de sus adeptos, entonces la narración se ubica en un espacio fronterizo entre el mundo visible de los vivos y el mundo invisible de los ancestros y orichas. El santero Antonio Prada Fortul comenta sobre las posesiones religiosas en la santería cubana:

En esas posesiones rituales, una persona nunca está tan viva como cuando está poseída o montada, pues prácticamente en ese estado de conciencia, rompe la

²³⁴ Manuel Zapata Olivella, *El árbol brujo de la libertad...*, p. 69.

frontera de la vida y la muerte. Una santera o un santero nunca están tan lucidos cuando se le incorpora un Orisha, pues a veces es difícil saber quién está allí, si el Orisha o la persona humana. Una persona con capacidades medúmnicas nunca está tan presente y firme sobre la tierra como cuando logra el éxtasis catártico que conlleva la unión del mundo visible con el invisible pues hace un vuelo mágico que une el inframundo con el supramundo y a los dos con este mundo.²³⁵

Es relevante cómo Zapata Olivella retoma elementos de las religiones africanas y afroamericanas, como la posesión religiosa, para experimentar nuevas posibilidades de narración en estados de conciencia particulares, y así logra ofrecer una representación innovada y creativa de la historia afrodescendiente en América.

Pese a sus semejanzas con sus pares historiadores, Ngafúa es un narrador colectivo debido a dos razones: 1) Es un hombre de conocimiento que aprendió de sus padres, familiares y ancestros las historias de los primeros tiempos y de los acontecimientos que marcaron a su pueblo, que le fue transmitido por medio de la tradición oral. 1) Por ocupar un lugar en la jerarquía religiosa se rige por la sabiduría y el designio de sus ancestros y orichas, a quienes solicita su fuerza espiritual para iniciar la narración del destierro del Muntu, como vemos en los siguientes pasajes de la saga.

En la parte titulada “Deja que cante la Kora”, Ngafúa invoca a su padre Kissi-Kama a través de su kora, a quien le solicita su compañía para comenzar el gran canto, “la historia de Nagó, el trágico viaje del Muntu al continente exilio de Changó”, además de su palabra y de sus historias le pide:

Quiero que pongas en las cuerdas tensas de mi kora
el valor
la belleza
la fuerza
el noble corazón
la penetrante mirada de Silamaka capturando la serpiente
de Galamani.²³⁶

Del mismo modo, en la siguiente parte “Sombras de mis mayores”, se dirige a sus ancestros para que lo acompañen con sus voces tambores, su canto, danza, inspiración y llanto para

²³⁵ William Mina Aragón, *óp. cit.*, p. 196.

²³⁶ Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, p. 7.

cantar el exilio del Muntu durante la iniciación de Nagó, la cual se da durante el momento de su partida junto con otros prisioneros africanos hacia el continente exilio de Changó. Por lo que Ngafúa invoca la presencia de sus ancestros para despedir al Muntu y solicitarles lo siguiente:

¡Eía! ¿Estáis todos aquí?
Que no falte ningún Ancestro
en la hora de la gran iniciación
para consagrar a Nagó
el escogido navegante
capitán en el exilio
de los condenados de Changó.
Hoy enterramos el mijo
la semilla sagrada
en el ombligo de la madre África
para que muera
se pudra en su seno
y renazca en la sangre de América.²³⁷

Los anteriores pasajes muestran que la voz narrativa de Ngafúa es colectiva, en el sentido de que necesita de sus ancestros y orichas para contar la historia del exilio del Muntu, y a su vez, en su voz están también las voces de ellos, su palabra es memoria viva. Por otra parte, en “La tierra de los ancestros”, el ritual religioso es el espacio de enunciación de Ngafúa, en el que abre por medio de sus mitos y sueños otros tiempos y espacios dentro de la saga, cabe preguntarse ¿Cuáles son esos otros tiempos y espacios y cómo se representan literariamente en la novela?

La música, la danza y el canto son protagonistas principales que aparecen en las cinco novelas y forman parte fundamental de los rituales religiosos que se recrean en ellas, aunque también aparecen en otras escenas no religiosas o semipaganas cumplen otras funciones literarias y culturales que las del espacio sagrado.

En “La tierra de los ancestros”, Ngafúa emplea lenguajes no verbales, como la música y la danza, y verbales, como el canto, para representar el ritual de iniciación de Nagó, este repertorio de lenguajes sirve para crear *efectos de sentido sonoros y visuales* que crean la ilusión del espacio sagrado. Es decir, los lenguajes no funcionan como elementos

²³⁷ Ibidem, p. 9.

decorativos de la escenografía sino que cumplen un papel importante de comunicación entre el plano visible de los vivos con el invisible de los ancestros y orichas. A través de ellos, los ancestros y orichas dialogan e interactúan en estas ceremonias, por lo que funcionan como una especie de axis mundis. Asimismo, en otras partes de la saga estos lenguajes sirven para representar bundes o fandangos donde los vivos y ancestros se encuentran para organizar sus rebeliones, fugas y levantamientos, por lo que funcionan como parte de los espacios de planeación de la resistencia afro.

Changó es una obra donde el canto, la danza y la música se hacen literatura, para representar, o significar, el mundo que propone como realidad o el espacio de acción e interacción de los hombres y mujeres con sus divinidades y ancestros, el cual tiene muchos elementos referenciales históricos y culturales. Pese a ello, los lectores tenemos que partir del análisis de los elementos que conforman esta realidad que se propone en *Changó*, debido a que:

El universo diegético de un relato, independientemente de los grados de referencialidad extratextual, se propone como el nivel de realidad en el que actúan los personajes un mundo en el que lugares objetos y actores entran en relaciones especiales que sólo en ese mundo son posibles.²³⁸

Por lo tanto, este repertorio de músicas, danzas y cantos se agregan a la memoria y a la tradición oral para conformar la poética histórica de *Changó*, para construir una representación novedosa de la diáspora africana en América. En la novela, los lenguajes sagrados no verbales funcionan como suficiencias íntimas para la resistencia, ya que sus personajes acuden a estas prácticas culturales y sociales para revertir las condiciones de opresión y crear los mecanismos que les permitieran sobrevivir física y culturalmente; en ellas encuentran las claves o códigos éticos para su liberación.

El colombiano Juan Pablo Angarita se interesó en analizar las funciones de la música en *Changó, el gran putas*. De su novedosa propuesta de interpretación retomaré algunos elementos y agregaré otros en función del análisis de la poética que pretendo realizar. En primera instancia, su estudio plantea que en la saga la música reafirma y legitima las religiones africanas y afroamericanas frente a la imposición religiosa católica

²³⁸ Luz Aurora Pimentel. *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. 3ª edición, México, Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, p. 17.

por parte del colonialismo español; así analiza cómo este conflicto religioso se recrea como tema en la novela “El Muntu Americano”, donde entran en tensión las creencias religiosas africanas con las católicas, e identifica cómo las ceremonias y las músicas religiosas se convierten en un importante espacio de resistencia y reinención cultural africana y afrodescendiente.

En segundo término, su estudio propone que, en la construcción de una nueva narrativa de resistencia, Manuel Zapata Olivella introduce la música y el canto como lenguajes expresivos que le proporcionaron nuevas posibilidades de representación, a partir de los cuales cuestionó las fuentes tradicionales y la historia oficial. Esta tesis sobre la música y la búsqueda de una representación literaria viene a reforzar mi estudio sobre los lenguajes y discursos que conforman la poética histórica de *Changó*, ya que los concibe como elementos para la construcción de una nueva propuesta narrativa y a partir de los cuales el escritor dialogó críticamente con la historia oficial y tradicional colombiana. Sin embargo, a continuación, apporto algunas consideraciones sobre las funciones de estos lenguajes a partir del análisis de “La tierra de los ancestros” y del estudio de Angarita.

Según Juan Pablo Angarita, la música y el canto religioso en *Changó* cumplen las siguientes funciones:

En primer lugar, aparece como referente de la movilidad de la identidad afro de la diáspora en el contexto de la Inquisición: frente a los discursos históricos tradicionales y oficiales sobre la época Colonial, la música suena constantemente a manera de aviso sobre la necesidad de “escuchar a la historia negra”.

En segundo lugar, le permite una exploración estética, pues le permite experimentar a través de la polifonía y el uso de extractos líricos para formar una voz narrativa múltiple...

En tercer lugar, le posibilita la reconstrucción de escenarios de comunión, ritualidad, identidad y resistencia: las voces y referencias africanas se cruzan en la voz narrativa para mostrar una síntesis de las visiones religiosas de dicho continente.²³⁹

De acuerdo con lo anterior, ¿qué funciones cumple la música y el canto en “La tierra de los ancestros”? Como anteriormente mencioné, el escritor afrocolombiano se valió de la memoria y la tradición oral para reconstruir una nueva representación de la diáspora

²³⁹ Juan Pablo Angarita, “La música como un canto religioso en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”, en William Mina Aragón, *óp. cit.*, p. 215.

africana en América; a partir de la recuperación de ellas, cuestionó las fuentes y la historia oficial colombiana que consideraron a los afrodescendientes como “objetos”, “sujetos pasivos” o “piezas de indias” y reivindicó al repertorio de tradiciones orales como los registros del heroísmo y las hazañas de la población afro en América. Por tal razón, Ngafúa va a contar, a través de su canto sagrado, el exilio, la esclavitud y la liberación de millones de africanos y afrodescendientes. En este ritual de iniciación, la kora es la encargada de llamar al Muntu para escuchar esta historia:

¡Oídos del Muntu, oíd!
¡Oíd! ¡Oíd! ¡Oíd!
¡Oídos del Muntu, oíd!
(La kora ríe
lloraba la kora,
sus cuerdas hermanas
narrarán un solo canto
la historia de Nagó
el trágico viaje del Muntu
al continente exilio de Changó).²⁴⁰

De esta manera, como afirma Juan Pablo Angarita, el canto y la música religiosa buscaron cuestionar tanto a las fuentes y la historia oficial colombiana como al discurso católico-esclavista, sobre este último, como desarrollo más adelante, el mito contribuyó a este cuestionamiento y propuso a las religiones africanas como discursos legítimos para que el Muntu se explicara su exilio, su esclavitud y su liberación. Desde mi perspectiva, es en el canto religioso donde se entrecruzan la visión religiosa con el discurso histórico; entonces, la saga se propone como un gran canto sagrado que cuenta el exilio y la liberación del Muntu en América.

El canto de Ngafúa es polifónico, debido a que es una voz narrativa colectiva que trae la memoria, las voces y la presencia de sus ancestros y orichas al presente de la entonación de su canto; como vimos anteriormente, él los invoca y les pide su valor, fuerza, belleza, alegría, canto, danza e inspiración para comenzar a contar su historia. Según Juan Pablo Angarita, el escritor afrocolombiano, utiliza la estructura africana de pregunta-respuesta para crear el efecto de polifonía en la narración. El canto de Ngafúa se va construyendo a través de la invocación y las plegarias a sus ancestros y deidades; a lo largo

²⁴⁰ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 6.

del ritual se va intercalando con las voces de estas entidades sagradas que se manifiestan en sus tambores y en los eventos teofánicos del ritual. Si bien en “La tierra de los Ancestros”, el babalao es el principal encargado de la narración, los orichas y ancestros también van a participar en la narración.

Por un lado, los instrumentos musicales van a marcar las fases del ritual: con la kora se inicia el canto, le siguen los tambores con los que se invoca a los ancestros y orichas y se anuncia a través de ellos su llegada y, por el otro, la danza y la posesión del oricha en el cuerpo de los adeptos va a anunciar su llegada al ritual; a través de estos instrumentos se va a marcar la intensidad del encuentro entre los vivos, ancestros y orichas. Así, la música y la danza va a crear efectos de sentido sonoros y visuales que buscan propiciar la comunicación entre los vivos y los ancestros y orichas; para definir esta función de la música y danza sacra en este ritual de iniciación, podemos retomar los planteamientos de Pedro Pablo Aguilera Patton en los que habla sobre los objetivos de estos lenguajes en la religión yoruba y que podemos extender a las religiones afroamericanas:

Toda música ritual, ya sea la africana o la de la antigua Grecia, o para cumplimentar el objetivo o función propiciatoria, debe ir desde casi un reposo hasta un frenesí. Es la necesidad intrínseca de una búsqueda de representación mística, evocación de las divinidades, el provocar el evento de la teofanía o presencia del Oricha. Esto es en definitiva lo que está detrás de la motivación rítmica. En esencia, resulta ser el ejercicio orgánico mágico-religioso.²⁴¹

A partir de estas consideraciones sobre la relación entre ritual, música, danza, canto y mito, intento examinar cómo se representan y que funciones cumplen en el capítulo “La tierra de los ancestros”. La estructura de este capítulo es la de un canto religioso colectivo africano. Ngafúa es la voz narrativa que pregunta, llama, invoca, y los ancestros y los orichas le responden, asisten y acompañan, en el contexto de la ceremonia de iniciación de Nagó el navegante, en donde la música va marcar las partes del ritual (inicio, desarrollo y final). A través de ella se crea un efecto de sentido polifónico que está presente en las tres partes que subdivide este capítulo de la novela *Los orígenes*: 1) Los Orichas, 2) La maldición de Changó, y 3) La despedida.

²⁴¹ Pedro Pablo Aguilera Patton. *Religión y arte yorubas*. 3ª Edición, La Habana, Cuba, Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, 2004, p. 53.

En la primera parte, que a su vez corresponde a la iniciación del ritual, Ngafúa invoca a sus ancestros inmediatos, luego a sus ancestros mayores y finalmente a sus orichas para que lo acompañen en su canto, y lo hace de manera ascendente siguiendo las jerarquías religiosas yorubas. Esta parte, a su vez, está subdividida en cuatro apartados “Deja que cante la kora”, “Sombras de mis mayores”, “Ngafúa rememora el irrompible nudo de los vivos con los muertos” e “Invocación a los grandes Orichas”; cada uno corresponde a la invocación ascendente referida.

En “Deja que cante la kora” se puede evidenciar la polifonía vocal en el mismo canto de Ngafúa, compuesto por dos líneas melódicas: una se dirige a llamar a su padre Kissi-Kama y, la otra, que se puede identificar entre paréntesis, se dirige al Muntu a quien anuncia con su kora el inicio de la historia de Nagó el navegante. A través de este instrumento sagrado, Ngafúa va a expresar no sólo su dolor sino el de los familiares de los ekobios²⁴² que sufren los efectos de la diáspora, el sonido de la kora es un llanto, un lamento y un quejido que tiene rostro colectivo:

(Hay un vodú escondido en la kora
dolor antiguo
alguien llora
dolor de las madres cuando pierden el hijo,
alguien llora
dolor de las viudas enjugándose con las sábanas del
muerto,
alguien llora
dolor de los huérfanos,
dolor que cierra los ojos
cuando el sol se apaga en pleno día
hay un vodú escondido en la kora
un dolor antiguo.)²⁴³

En este fragmento se puede notar la repetición y la variación de la melodía, recursos que son empleados de principio a fin en el canto de Ngafúa. Es significativo que este babalao comience invocando a su padre, Kissi-Kama, a quien le pide que le dé su belleza su fuerza, valor, nobleza y su palabra creadora de imágenes para comenzar a cantar la historia del

²⁴² Según Zapata Olivella, ekobio es sinónimo de cofrade entre los Nañigos de Cuba.

²⁴³ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, pp. 7-8.

exilio de Nagó; de esta manera se asume como heredero de esta tradición. Al reconocer e invocar a su padre reafirma el principio existencialista de las religiones africanas, ya que el individuo y su comunidad se rigen por las experiencias de los mayores: los padres, los abuelos y los ancestros, quienes son los depositarios de la experiencia que les fue, a su vez, legada por los héroes semidivinizados y los dioses.

En un tiempo pasado, Kissi-Kama le transmitió a Ngafúa sus historias y el conocimiento a través de su canto y su kora, bajo la sombra del baobab, en la novela este árbol funciona como símbolo de la memoria ancestral; es allí donde se transmite la tradición y en sus ramas descansan los ancestros. Ngafúa le dice a su padre: “Soy Ngafúa, hijo de Kissi-Kama/ reconócame, padre, / soy el pequeño que cargabas/ a la sombra del baobab de profundas raíces/ en cuyas pesadas ramas dormían y cantan los héroes del Mandingo.”²⁴⁴ De este modo, el babalao reafirma su pacto con sus ancestros, por el cual tiene el compromiso de preservar y enriquecer la tradición, durante el contexto del ritual: el exilio, la prisión y la esclavitud de su pueblo.

En “La sombra de mis mayores”, Ngafúa asciende en la jerarquía religiosa e invoca a sus ancestros mayores, quienes tienen la capacidad de conversar con los orichas. A ellos, les pide que lo acompañen con sus voces tambores para cantar la historia de Nagó y les dice: “Necesito vuestra alegría/ vuestro canto/ vuestra danza/ vuestro llanto.”²⁴⁵ En esta parte, además de solicitar a sus ancestros mayores, Ngafúa también le solicita a la Madre Tierra que reciba, acoja y brinde alimento al “Nuevo Muntu” en su exilio; a través de sus versos, va dibujando las geografías americanas del exilio:

Madre Tierra ofrece al nuevo Muntu
tus islas dispersas,
las acogedoras caderas de tus costas.
bríndale las altas montañas
las mesetas
el duro espinazo de tus espaldas
y para que se nutra en tus savias
el nuevo hijo nacido en tus valles
los anchos ríos entrégale

²⁴⁴ Ibidem, p. 7.

²⁴⁵ Ibidem, p. 8.

derramadas sangres
que vierten en tus mares.²⁴⁶

Así, Ngafúa ratifica el principio panteísta de las religiones africanas, como la yoruba y la filosofía del Muntu, que afirman que el ser humano no es el centro del universo sino un eslabón en la cadena de seres vivos, a quienes también solicita protección.

En la parte titulada “Ngafúa rememora el irrompible nudo de los vivos y los muertos”, el babalao introduce al ritual los mitos cosmogónicos y teogónicos yorubas, y en ese contexto los reactualiza: la trágica partida de Nagó. De esta manera, rompe el tiempo lineal de los vivos e instaura el tiempo-espacio de estas narraciones.

La maestra Elisabeth Marin Betia en su artículo “Mito y ritual en la novela de Changó” examina las relaciones entre palabra, mito, ritual y tiempo ceremonial, desde un enfoque afrocentrado. Así, considera a *Changó* como una novela-mito, ya que los ancestros y orichas están presentes en ella. De acuerdo con su análisis, en los espacios rituales de la novela los mitos van a instaurar otro tiempo distinto al lineal y cronológico de los vivos.

En esta parte, el babalao rememora la creación del universo por Odumare Nzame, Dios supremo, gran procreador del universo, y el nacimiento de los orichas según la religión yoruba, con el objetivo de que el Muntu recuerde en la hora de su partida las historias sagradas de su orichas, y le dice:

Muntu que olvidáis
rememora aquellos tiempos
cuando los Orichas no nacidos
muertos vivían entre sus hijos
y sin palabras iluminaron las imágenes
inventen caminos a los ríos
y mañanas a los vientos.²⁴⁷

De esta manera, Ngafúa introduce al Muntu en la historia de los primeros tiempos, cuando Odumare creó el universo y a los primeros hombres, repartió la tierra a todos los seres vivos, incluidos las plantas y los animales, y trazó el destino de los vivos y muertos.

²⁴⁶ Ibidem, p. 9.

²⁴⁷ Ibidem, p. 9.

Asimismo, cuenta que Olofi, luz visible de Odumare y su mano para gobernar la tierra: “A los hombres hace perecederos/ y a los difuntos, amos de la vida/ por siempre declaró inmortales.”²⁴⁸ Sobre las características del tiempo-espacio de los mitos teogónicos y cosmogónicos, Marin Betia comenta que:

el tiempo se torna “circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos” (Eliade 1981:45). Se abre entonces una especie de puerta en el tiempo cronológico que permite la aparición de una realidad próxima, la de lo sagrado.²⁴⁹

Ngafúa al introducir estos mitos narra acontecimientos que se ubican en un espacio y tiempo diferentes al cronológico de los vivos, es decir en un espacio-tiempo abstracto y desgajado de las cosas que duran. A estos tiempos Marín Bertia, utilizando los conceptos de Mercía Eliade, Richard y Sally Price y Henri Hubert, define como “*Illo Tempora*, primeros tiempos o “tiempo medio”.

En esta parte del rito, después de dirigirse al Muntu para narrarle los primeros tiempos de creación, Ngafúa se dirige a sus orichas y los invoca entonces la palabra sagrada, como comenta Marín Bertia, cumple la función de reintegrar el tiempo pasado, al invocarlos en el rito se recrea y se representa su nacimiento, como se evidencia en el siguiente pasaje:

No canto a los vivos
solo para vosotros
poderosos Orichas
ojos, oídos, lengua
piel desnuda
párpado abierto
profunda mirada de los tiempos
poseedores de las sombras sin cuerpos
poseedores de la luz cuando el sol duerme...

Aquí os nombraré

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 10.

²⁴⁹ William Mina Aragón, *óp. cit.*, p. 211.

donde nacieron nuestros hijos
donde reposan vuestros huesos
en el terrible momento
en la hora de la partida
arrojados por Changó
a los mares y tierras desconocidas.
Hablaré en orden a vuestras jerarquías²⁵⁰

Entonces Ngafúa invoca primero a Odumare Nzame, Dios Supremo y procreador del universo y de la tierra para los yorubas, a Olofi, sombra y mano de Odumare sobre la tierra, y Baba Nkwa luz invisible y su pensamiento de Odumare; y comenta que: “Los tres separados/ los tres unidos/ los tres espíritus inmortales.”²⁵¹

Después cuenta cómo Olofi creó a Obatalá y Odudúa, el primer hombre y la primera mujer sobre la tierra quienes tienen sólo dos hijos: Aganyú y Yemayá que, a su vez, tienen a Orúngan. Este último violará a su madre, Yemayá avergonzada se refugia en las montañas, siete días después de muerta dio vida a los catorce orichas en medio de tormentas y centellas. Al narrar este acontecimiento, que se ubica en un tiempo impreciso, Ngafúa comenta:

Más tarde...
años, siglos, días
un instante...
violentada por su hijo
de pena y de vergüenza
por el incestuoso engendro
en las altas montañas refugióse Yemayá.²⁵²

En la última parte, “Los Orichas”, Ngafúa invoca la presencia de los orichas para consagrar a Nagó como capitán del exilio del Muntu, a manera de letanía va llamando a cada uno y menciona los aspectos de la vida y la naturaleza que gobiernan o representan, con profundo respeto les solicita su protección y ayuda para las necesidades del Muntu en el exilio.

Después de invocar y solicitar la presencia de su padre, ancestros mayores y orichas, Ngafúa va a iniciar la segunda etapa de la ceremonia religiosa que corresponde al segundo

²⁵⁰ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, pp. 10-11.

²⁵¹ *Ibidem*, p.11.

²⁵² *Ibidem*, p. 12.

subcapítulo titulado “La maldición de Changó”. En la primera parte, “Ngafúa relata la prisión y exilio de Changó”, se introduce un oriki de Changó que va a servir para explicar la trata y la esclavitud del Muntu en América; Pedro Pablo define a los orikis como:

...verdaderas muestras de poemas épico-míticos, que narran historias y cuantifican las cualidades de los dioses, héroes y ancestros del pueblo yoruba. Estos rezos –conjuros y plegarias-, en sí mismos, tienen mana; son propietarios. Pero téngase bien claro que no son privativos de las culturas y religiones africanas; por ende, tampoco de la yoruba.²⁵³

De acuerdo con este investigador, en la cultura yoruba existen mitos cosmogónicos, antropogónicos y poemas épico-míticos, que dan sustentación ideológica a los fenómenos y acontecimientos del pueblo yoruba y explican el origen de las cosas; desde su interpretación, estos relatos son: “reflejo fantástico de la realidad” y, dado su carácter oral e ideológico, existen distintas variantes o versiones de ellos.

El oriki de Changó, que se relata en este subcapítulo, evidencia la tendencia del pueblo yoruba a mitificar el pasado histórico y circunscribirlo en la vida de uno de sus antepasados o ancestros prominentes. A diferencia de los mitos teogónicos y cosmogónicos, los acontecimientos que se narran en el oriki se ubican en un tiempo histórico-mítico, en el que se encuentra un poco de ambos, ya que se cuentan aspectos y cualidades de la vida de este héroe histórico que fue tercer Olofi o rey de Oyó, y como este personaje se convierte en ancestro, esta temporalidad se evidencia en el siguiente fragmento:

Por siglos y siglos
Ile-Ife la Ciudad Sagrada
mansión de los Orichas
nunca olvidará la imborrable mancha
la siniestra rebelión
contra el glorioso Changó
tercer soberano de Oyo
y su nunca igualdad venganza
cuando prisionero y en el exilio
al Muntu condena a sufrir
su propio castigo.²⁵⁴

²⁵³ Pedro Pablo Aguilera Patton, *óp. cit.*, p. 49

²⁵⁴ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 16.

De este modo, este relato ofrece una versión e interpretación de este capítulo de la historia del pueblo yoruba, sobre la articulación del pasado histórico, el mito y la poesía; Pedro Pablo comenta lo siguiente:

Los orígenes del pueblo yoruba se pierden en la tradición oral y están plasmados mediante sus mitos y leyendas épico-místicas-históricas. Estos mitos se encuentran cargados e inmersos de lo sacro, no tanto por lo sagrado en sí, sino por la trascendencia implicada en el surgimiento del propio etnos.²⁵⁵

Por lo tanto, los orikis son sagrados no sólo porque cuenten historias de los dioses o se enuncien en las ceremonias sagradas, sino también porque registran momentos, personajes y acontecimientos históricos relevantes de la historia del pueblo yoruba, para quien la palabra sagrada, histórica y poética se entrecruza para salvaguardar su memoria histórica.

Para iniciar la narración del Oriki, Ngafúa se dirige al Muntu y le pide: “Escucha Muntu que te alejas/ las pasadas, las vivas historias/ los gloriosos tiempos de Changó y su trágica maldición.”²⁵⁶ Después le advierte que la rememoración de la prisión y el exilio de Changó tienen como propósito explicar la diáspora forzada de su pueblo a un continente extraño por la maldición y venganza de Changó, quien los condena a sufrir su propio castigo:

¡Eleyay, ira de Changó!
¡Eleyay, furia del dolor!
¡Eleyay, maldición de maldiciones!
Por venganza del rencoroso Loa
condenados fuimos al continente extraño
millones de tus hijos ciegos manatíes en otros ríos
buscando los orígenes perdidos.
Por siglos y siglos
Ile-Ife la Ciudad Sagrada
mansión de los Orichas
nunca olvidará la imborrable mancha
la siniestra rebelión
contra el glorioso Changó
tercer soberano de Oyo
y su nunca igualdad venganza

²⁵⁵ Pedro Pablo Aguilera Patton, *óp. cit.*, p. 13.

²⁵⁶ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 16.

cuando prisionero y en el exilio
al Muntu condena a sufrir
su propio castigo.²⁵⁷

Según el oriki de Ngafúa, Changó motivado por los celos y la envidia de las glorias de dos de sus generales, Gbonka y Timi, ordenó que se enfrentaran a muerte para que murieran ambos. Sin embargo, el babalao nos advierte que esta estratagema enfureció a Orúnla, Oricha encargado de las Tablas de Ifá donde está inscrito el destino de los hombres, ya que Changó pretendía usurpar sus facultades, por ello: “Para castigar la soberbia/ del ambicioso hijo de Yemayá/ que pretendía hurtarle sus poderes,/ Orúnla, señor de la vida y de la muerte/ embrujada espada de Gbonka/ apuntando la garganta de Timi/ contra ella certero la dirige/ desatando la tragedia.”²⁵⁸

Ante la muerte de Timi y el posterior autoexilio de Gbonka, Omo-Oba, único hombre inmortal por castigo de Odumare y señor de los volcanes, incitó a que el pueblo expulsara a Changó y, a su vez, los ancianos mayores, depositarios de las normas y justicia, censuraban al tirano bajo el baobab. Entonces, el pueblo de Oyó decidió expulsar al Oricha. Ngafúa relata este acontecimiento:

Nunca Oyo vio su soberano
arrastrado por las calles
enjaulado león
su corona de fuego fue destrozada;
las argollas de hierro
por Omo Oba fundidas
en sus fraguas subterráneas
a su cuello fuertemente atadas.
Entre salivas azotados su hijo,
su esposa Oba, sus hermanas concubinas.
Y mientras prisionero de la turba
sale de Oyo el gran Oricha
en cabalgadura de oro y plata
coronado rey entraba Gbonka.²⁵⁹

²⁵⁷ Ibidem., p. 16.

²⁵⁸ Ibidem, p. 19.

²⁵⁹ Ibidem, p. 20.

Una vez que fue expulsado y ultrajado por su propio pueblo, Changó en el destierro condena a sus súbditos y a sus descendientes a vivir su propio castigo. Entonces, Ngafúa vaticina al Muntu las consecuencias ontológicas y culturales que traerá consigo esta maldición, en las que resume la violencia económica, cultural y ontológica que implicó la trata de esclavizados: la esclavitud, el destierro, la racialización y la imposición cultural que sufrieron los distintos pueblos africanos y sus descendientes en América, como se puede evidenciar en el siguiente pasaje:

La risa de los niños
los pájaros sueños de los jóvenes
la heredada sabiduría de los Modimos
los huesos
los músculos
los gritos por los siglos encadenados.
en ajenos brazos vendidas las mujeres,
bastarda la sangre de su cría.
los vodús malditos
bajo otras máscaras revelados;
olvidada la palabra aprendida con la leche
para repetir en extraña jerga
el totémico nombre del abuelo.²⁶⁰

Después de advertirle estos sufrimientos, el babalao le revela al Muntu que antes de que se convirtiera en Oricha, Changó sentenció al Muntu la tarea de liberarse por sus propias manos; Ngafúa le recuerda al Muntu antes de su partida:

Después de su condena
dejando al propio Muntu
la tarea de liberarse por sí mismo
contra el verdugo, las crueles
lobas de roja cabellera,
reunió a su lado sus mujeres
y cariñosamente abrazado a sus hijos
convocó las descargas de su madre
al parirlo entre lava de volcanes.
Y estallando en resonante erupción
cuyos ecos todavía se oyen en los truenos
en el Padre-Fuego-Sol se convirtió.²⁶¹

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 21.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

Así, Ngafúa reactualiza el oriki al contexto de partida de Nagó, con lo que cumple una doble función ideológica: explicar la prisión y el exilio de su pueblo a un continente extraño y sentar las bases éticas-morales para su liberación. En este relato épico-mítico-histórico se condensa la interpretación dialéctica zapatiana de la diáspora africana: la opresión racial, cultural, ontológica, económica y de género que vivieron los africanos y afrodescendientes y, a su vez, los repertorios religiosos, éticos y morales que desplegaron para revertir estas condiciones de opresión para luchar por su dignidad, por su libertad y para defender su vida. La historia de opresión-liberación que sugiere Zapata Olivella en *Changó* adquiere un carácter mítico y sagrado y se circunscribe en la figura de este Olofi, Oricha de la guerra, la danza y la fertilidad; por lo tanto, esta historia adquiere un doble carácter sagrado al relacionarse con los orichas y ancestros, pero, también, por ser momentos históricos relevantes en la formación de los pueblos afroamericanos. Según Elizabeth Santafé Valcárcel, el escritor, al simbolizar en *Changó* la lucha de los africanos y afrodescendientes en contra de las distintas opresiones, pretendió lo siguiente:

...no solo es el origen de la maldición que predestina la fatalidad del Muntu, sino que también es la luz esperanzadora de la libertad. El apelativo, “Gran Putas”, lo humaniza. De allí, que todos lo sientan como su igual, lo emulen y como él, viven intensamente, luchar por la Libertad. Es el concepto ontológico congénito ennoblecido por todos los pueblos africanos desde la antigüedad, que se demuestra en la permanente resistencia y rebeldía en defensa de la tierra, la familia y la religión.²⁶²

De esta manera, a partir de *Changó, el gran putas* se ofrece una nueva narrativa de este héroe y dios yoruba, y se plantea una de las posibles explicaciones religiosas que los africanos se dieron sobre la esclavitud, el exilio y la desterritorialización, ya sea para aceptar, rechazar o adaptarse a estas condiciones de opresión.

En la siguiente parte, “Ngafúa, en sueños, entreoye la maldición de Changó”, el babalao va introducir el sueño, como un espacio donde los orichas y ancestros anuncian o predicen acontecimientos a su pueblo, e instaura un tiempo y un espacio impreciso en el tiempo futuro. Según Ngafúa, en sus sueños *Changó* le reveló la maldición hacia su pueblo, la función que cumple este discurso es reafirmar o ratificar la condena anunciada en el oriki

²⁶² William Mina Aragon, *óp. cit.*, p. 245.

de este Oricha, y dice que: “¡Eía terrible sueño!/ ¡En sueño he visto a Changó/ a Changó trágico/ levantarse de su fragua.”²⁶³

En sus sueños Ngafúa logra entrever a América, la sangre de su pueblo en las quillas de los barcos y como sus huesos iluminan los socavones de las minas. La justificación ideológica de la esclavitud consideró a los africanos como “simples fuerzas de trabajo”, que buscó encubrir la diversidad cultural de los africanos que llegaron a América y su expoliación cultural, para ello creó categorías para racializar y jerarquizar la población de sus colonias, tales como “negro”, “mulato”, “zambo” o “pardo”, y despojó a los africanos de su humanidad al cosificarlos y animalizarlos. Esta transformación de la condición ontológica de los africanos que trajo la trata y la esclavitud, Ngafúa la vaticinó en su sueño:

En barcos de muerte
esclavos sin sombras,
zombis
ausentes de sí mismo
confundidos con el asno
el estiércol
hambrientos
sumisos
colgados
irredentos
cazados
por los caminos polvorientos
por las islas y las costas,
los ríos, las selvas, los montes y los mares,
sin barro donde medir su huella,
ni techo donde madurar su sueño
de otras razas separados,
proscritos en América
la tierra del martirio”.²⁶⁴

Además de anunciarle su condena, Changó le revela a Ngafúa tres símbolos que van a acompañar al Muntu en su destierro. El primero consiste en dos serpientes mordiéndose la cola que estarán presentes en los africanos y afrodescendientes que son elegidos por los

²⁶³ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 22.

²⁶⁴ *Ibidem*, p. 24.

ancestros y orichas para organizar y encabezar la liberación de los africanos y afrodescendientes en América; esas serpientes aparecen de principio a fin en las cinco novelas y representan la unión entre vivos y ancestros en las luchas del Muntu; sobre ellas, Ngafúa dice:

El hijo de Yemayá
invencible guerrero
procreador de Orichas
despierto de su sueño
una serpiente en cada mano
mordiéndose las colas
me mostraba,
las serpientes de Tamin
las serpientes mágicas
vida y muerte inmortales
símbolos del Muntu
en el exilio.²⁶⁵

Otro símbolo importante serán las “lobas blancas o rojas” que representan a las distintas potencias europeas que participaron en la trata y esclavización de africanos, ya que Zapata Olivella buscó no sólo enfocarse en las colonias españolas sino en las holandesas, portuguesas, inglesas y francesas, para ofrecer una visión continental de la diáspora africana. Según Ngafúa, Changó busco por fuera de África a las lobas que ejecutarían su venganza contra el Muntu; a este personaje le dedica el cuarto y último canto de este subcapítulo “¡Changó! ¡Changó! ¡Buscaste fuera de África la Loba Blanca!”, al metaforizar el poder colonial en la figura de la loba ofrece una nueva visión de estos personajes, frente a la deshumanización que hicieron los esclavistas y religiosos de los africanos; Ngafúa animaliza a los tratantes y propietarios europeos, y los describe de la siguiente manera:

Loba pelo rojo
tienes hocico de hiena
coagulada sangre en los ojos,
zarpas uñas de fiera
corazón noche negra
tu vacía casa:
la ambición.

²⁶⁵ Ibidem, p. 23.

Tu huella ceniza
carimba
rencor que no se olvida
tatuado en mi piel.²⁶⁶

El último símbolo que anuncia Changó a Ngafúa es que América dará a luz un niño, de identidad triétnica, en medio del exilio, la esclavitud, la destrucción de las culturas y los pueblos africanos, la imposición religiosa católica, la expoliación cultural, la racialización del Muntu y el encuentro violento entre europeos, africanos e indígenas

Por consiguiente, a partir del oriki de Changó y el sueño de Ngafúa, Zapata Olivella cuestionó las fuentes escritas y la historia oficial colombiana y al discurso católico-esclavista. Con el oriki de Changó, el escritor afrocolombiano sustituye la justificación ideológica de la esclavitud pregonada por la Iglesia Católica por una justificación de la liberación desde las religiones africanas; de esta forma, reivindica, legitima y valida a las religiones africanas y afroamericanas como sistemas que pudieron ofrecer respuestas y explicaciones a los africanos en torno a la esclavitud y la trata, y dotar de sentido a su realidad histórica.

Después de que Ngafúa reveló al Muntu los tres símbolos que anunció Changó en sus sueños, le dedica un canto a este Oricha en el que le vuelve a solicitar su presencia en el ritual, le implora que escuche la voz del Muntu y le otorgue su voz a Ngafúa a través de los tambores sagrados:

¡Oricha fecundo,
madre de pensamiento
la danza
el canto
la música
préstame tu ritmo,
palabra batiente,
acomoda aquí tu voz tambor
tu ritmo, tu lengua.²⁶⁷

²⁶⁶ Ibidem, pp. 27-288.

²⁶⁷ Ibidem, p. 27.

Para propiciar la llegada de Changó, Ngafúa le sacrifica un cervatillo y le implora que mantenga unido al Muntu en el exilio: “Caiga tu maldición sobre nuestras espaldas/ renazca en cada herida nueva llama/ pero revélanos, Changó, tu rostros mañana/ hacia donde corre el desconocido río del exilio.”²⁶⁸

Este canto marcará una inflexión en el ritual: la intensidad de la música, la danza y el canto irán descendiendo para regresar al reposo y paz inicial. Este descenso se desarrolla en el último subcapítulo titulado “La despedida”; en su primera parte, “Bienvenida a Elegba abridor de las puertas”, donde a través del canto invoca a Elegba, Oricha intermediario entre los vivos, los ancestros y los orichas. Con sus tambores, su canto y su danza de Ngafúa y los jóvenes y viejos que asisten al ritual, invocan e imploran la llegada de Elegba, a quien el babalao le hace dos peticiones: que le abra los caminos al Muntu en su exilio y que le dé su voz a Ngafúa para que comience la historia del exilio y de la liberación del Muntu; para ello, el sacerdote dice:

Te llaman los lingas sagrados
vestidos con rojas plumas
las pieles vibrantes
tensas
te hablan
te invocan
ya reinician su redoble.
Danzo con mi sonaja de cobre
la fragua de Ogún le dio el timbre
para que reconozcas su voz.²⁶⁹

La invocación de Elegba es necesaria en el ritual de iniciación de Nagó, debido a que, sin su permiso, los orichas no pueden ascender y comunicarse con los vivos; por ello, es considerado el dios que abre los caminos y que está presente en las puertas, en los cuatro puntos o desciende por las cuatro esquinas. Nagó narra de la siguiente manera la llegada de Elegba en el momento de la partida del Muntu:

¡Elegba de los cien ojos
por fin estás entre nosotros!
¡Por fin ya bajan los Oricha,

²⁶⁸ Ibidem, p. 27.

²⁶⁹ Ibidem, p. 29.

ábreles las puertas
poderoso Elegba!
Ya bajas por las cuatro esquinas
por las ramas
por el tronco ancho del baobab.
Elegba, guardián de los puertos
ayúdame a retener el nudo
al momento de la partida.²⁷⁰

Una vez presente Elegba, Ngafúa le pide que le dé su voz “Dame palabra viva/ que todo lo une/ que todo lo mata/ que todo lo resucita.”²⁷¹ A través de la cual, Ngafúa podrá reconstruir la historia del Muntu, quien fue fragmentado, expoliado, explotado, destruido y racializado en el exilio; pero que, gracias a la fuerza de Elegba, los orichas y los ancestros, Ngafúa podrán unir, restituir y reconstruir esa historia como una metáfora de reparación y restauración del dolor de las víctimas de la trata y la esclavitud en América.

El gran canto de Ngafúa busca cumplir dos funciones ideológicas; por un lado, no olvidar los tiempos del destierro y la esclavitud para que esta tragedia no vuelva a repetirse y, por el otro, que la historia de las luchas de liberación del Muntu inspiren las batallas contra las opresiones actuales del Muntu, debido a que la guerra contra la loba blanca no concluirá mientras a algún ekobio le opriman las cadenas. Al recuperar el repertorio de tradiciones orales, conformada por los cantos, los mitos, los orikis, la música y la danza, donde se registró la memoria del heroísmo y las hazañas de la gente africana y afrodescendiente en América, Zapata Olivella le rinde un gran homenaje a su lucha por la dignificación de esta población bajo la opresión, y rechaza los intentos de la historiografía tradicional y oficial por definirlos como “objetos” y “cosas”. Acerca de estas funciones, Ngafúa comenta dirigiéndose a sus ancestros:

Que mi canto
eco de vuestra voz
ayude a la siembra del grano
para que el nuevo Muntu americano
renazca del dolor
sepa reír en la angustia
tornar en fuego las cenizas

²⁷⁰ Ibidem, p. 31.

²⁷¹ Ibidem, p. 31.

en chispa- las cadenas de Changó.²⁷²

En el momento de la partida del Muntu al continente exilio de Changó, Ngafúa le solicita a Elegba:

¡Tú, Elegba, vigilante de los vientos
adiós en la partida
bienvenida en el retorno
siéntate aquí a la entrada de la puerta.
Oído de los caracoles
llave de las tumbas y de las cuevas
aviva el dolor de nuestras heridas
pero que no se cierren mientras seamos esclavos.
tapa los oídos
cierra los ojos
a los que no crean en la verdad de mi canto.
Pon tu risa en los labios de los niños
su fantasía enriquezca mis pobres palabras.
Que todo sea paz y reposo cuando yo inicie mi largo
relato,
la historia de mi nación ultrajada.²⁷³

La segunda parte del tercer subcapítulo está dedicada a Orúnla y se titula “Orúnla, vigila tus Tablas”, donde Ngafúa le pide a este Oricha, dueño de las Tablas de Ifá donde está escrito el destino y el futuro de los hombres, que vigile los partos de las mujeres para que su descendencia no desaparezca sino que permanezca viva. Asimismo, le solicita que interceda por el Muntu ante Changó: “¡Pero sobre todo, Orúnla/ pídele a Changó/ herrero de la risa y el dolor,/ no nos arrebatte la alegría/ la risa chispa que salta/ al golpe de su martillo sobre el yunque.”²⁷⁴

En el tercer subcapítulo, “Despedida de las mil cien tribus”, se cierra el ritual de iniciación de Nagó y con él concluye el capítulo “La tierra de los ancestros”. Después de la invocación a través de la kora, los tambores sagrados, la sonaja de cobre, la danza y las plegarias religiosas, los ancestros y los orichas descienden al mundo de los vivos para presenciar la iniciación de Nagó el navegante y despedir a las mil cien tribus de África, la

²⁷² *Ibidem*, p. 8.

²⁷³ *Ibidem*, p. 31.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 32.

tierra de los ancestros, la hora de la partida del Muntu es un momento de comunión y de encuentro entre los vivos con sus antepasados más relevantes y sus orichas, Ngafúa nos anuncia su presencia de la siguiente manera:

Aquí están Nagó
hijo de Jalunga,
las voces despiertas de los desaparecidos Ancestros
los vivos
los muertos
los sagrados mensajeros
del remoto Kush
los de Ghana
Mali
y el Songhai
los que llegan de Kanem y el Bornu
de los polvorientos reinos
a las orillas del Chad.
Traen la palabra viva de los catorce Orichas
alimento de las tribus
bajadas por el Nilo
los ribereños del Lualaba
y el Zambeze
por el Níger y el Gambia
difundidos.²⁷⁵

Ngafúa, a manera de letanía, va nombrando las civilizaciones y los lugares de los ancestros que están presentes en el momento de la partida, con la que busca destacar el pasado civilizatorio de África, el cual fue borrado estratégicamente por los poderes coloniales para justificar la esclavitud y la trata y para expoliar culturalmente a estos pueblos en América. De esta manera, rememora a los miles de hombres-manatís o pescadores, emperadores, herreros, ceramistas, hombres-bosques o cazadores, los agricultores y los babalaos provenientes de distintos lugares: Mozambique, Zanzíbar, Mombasa, Sofala, Kush, Ghana, Mali, Songhai, Kanem, Bornu, Lualaba, Zambeze, Gambia, Senegal y otras más, congregadas para despedir al Muntu de África. Ngafúa, antes de comenzar la historia del exilio y de la liberación de Changó, le dice al Muntu y a Nagó:

Estamos aquí convocados
para darte adiós en la partida
unidos por la palabra

²⁷⁵ Ibidem, p. 32.

por los hilos de Elegba
abridor de las tumbas
llave de los pactos y las puertas
solo él sabe el punto
donde se cruzan la hora y el camino
el magara y el buzima
de los vivos y los muertos.
¡Escucha la despedida,
las ofrendas, los himnos
de las mil cien tribus
para despedirte unidas!²⁷⁶

Con la despedida de las mil cien tribus, Ngafúa termina el rito de consagración de Nagó y comienza la historia de opresión y liberación del Muntu en América. En conclusión, Manuel Zapata Olivella propone una representación histórica desde el enfoque del sujeto histórico afrodescendiente, que reivindica y legitima tanto la agencia histórica afrodescendiente como a sus religiones, memorias y tradiciones orales. A partir de su poética, conformada por la memoria diaspórica, la tradición oral, el canto religioso, los tambores, la kora, las plegarias, los mitos, los orikis y los sueños, se elabora una nueva representación de los afrodescendientes como sujetos de su propia liberación, y a partir de estos lenguajes y discursos se cuestiona las fuentes y las historias oficiales que los consideraban como “piezas de indias”; *Changó* es una narrativa que rechaza estos intentos por seguir subordinando a los afrodescendientes en el plano discursivo y busca inspirar con este gran canto al Muntu en sus luchas actuales.

²⁷⁶ Ibidem, p. 34.

3.2 La narración ancestral: una propuesta desde el Muntu

En la cuarta novela de *Changó, el gran putas* titulada *Las sangres encontradas* se entrecruzan tres temas: el problema de la libertad en las guerras de independencia en los primeros años de la república en Colombia y México, los conflictos entre criollos y mulatos por la abolición de la esclavitud y el mestizaje triétnico, que son la línea temática de los dos primeros capítulos y el último, ya que el tercero, titulado “El Aleijadinho. Donde quiera que tus manos sin dedos dejen la huella de tu espíritu”, está dedicado a la vida y obra del pintor y escultor afrobrasileño Antonio Francisco Lisboa, que el escritor recuperó como símbolo del papel creador de los afrodescendientes en el arte y las culturas en América.

Aunque los tres capítulos referidos siguen una línea temática, los dos primeros comparten una estructura argumentativa vinculada a las figuras de Simón Bolívar y del almirante José Prudencio Padilla, que le confiere unidad en cuanto a trama, personajes y técnicas narrativas; por tal razón, sólo me enfocaré en los capítulos “Simón Bolívar. Memoria del olvido” y “José Prudencio Padilla. Guerras ajenas que parecen nuestras”.

En el presente subcapítulo me enfoco en describir la estructura argumentativa de los dos capítulos de *Las sangres encontradas* y los temas históricos que se derivan de ella; también analizo la propuesta narrativa ancestral basada en la filosofía del Muntu; para ello, anoto algunas consideraciones sobre el lugar de los ancestros en las culturas bantús y del África central, así como la concepción del escritor sobre el culto de los ancestros que encontré en *Las claves mágicas de América*. A partir del análisis de la perspectiva narrativa ancestral de Hipólita, Simón Bolívar y José Prudencio Padilla resalto cómo algunos conceptos filosóficos son retomados para configurar a estos narradores ancestrales.

Los narradores y personajes principales de los dos capítulos que se estudian son los espíritus ancestrales de Hipólita, Simón Bolívar y el almirante José Prudencio Padilla, cuyas acciones se ubican en el mundo de los bazimu,²⁷⁷ desde donde narran y rememoran los errores que cometieron en el pasado de los vivos.

²⁷⁷ Según el cuaderno de bitácora, los bazimu son “Muertos o difuntos. Singular de Mazimu. Sin embargo el concepto de Bazimu o Mazimu no comparte la connotación castellana de cadáver, ya que para la filosofía bantú, el difunto goza de una energía plena de inteligencia y voluntad.” En esta definición se detecta un error

En el primer capítulo “Simón Bolívar: Memoria del olvido” se establece la trama o la estructura argumentativa de los dos capítulos, el espíritu ancestral de Hipólita es la encargada de recordarle a Bolívar sus olvidos en el momento de su fallecimiento y su entrada al plano de los ancestros, y es la narradora principal que concede la voz a los demás personajes: Simón Bolívar, Ngafúa, el marqués Don Vicente, la mamá de Bolívar, Matea y Crescencio. A partir de su postura en la realidad propuesta por la novela, ¿Cuáles son los olvidos que le recuerda a Simón Bolívar? Y ¿Qué busca con ello? A partir de la figura de Hipólita, como símbolo de la memoria ancestral, Zapata Olivella examina la postura del Libertador respecto a la población afrodescendiente, con la que propone una representación e interpretación sobre el tema. A diferencia de otras novelas dedicadas a este personaje, como *El general en su laberinto* de Gabriel García Márquez que desarrolla los últimos años del Libertador y su muerte, en *Changó, el gran putas* se narran los primeros años de su niñez, su posible ascendencia africana y su posición frente a la abolición de la esclavitud.

Este capítulo se puede dividir en dos: la restauración de una memoria afro en la vida de Bolívar y su juicio en el Tribunal de los ancestros. La primera parte comienza cuando muere el Libertador e inicia su entrada al plano de los bazimu, donde Hipólita lo recibe y le comienza a narrar sus olvidos: su vinculación con el mundo afro a través de su relación con ella y su ascendencia africana por parte de su abuela paterna. Estos dos elementos influyen en Bolívar para reconocer su identidad mestiza y su ascendencia africana en el plano de los ancestros, de allí el título de la novela *Las sangres encontradas*, la cual sugiere una imagen mestiza del Libertador que él mismo negó por sus ideas racistas y discriminadoras hacia la población afrodescendiente.

La segunda parte comienza cuando Hipólita lo presenta en el Tribunal de los ancestros, lugar simbolizado por un árbol de tamarindo, donde es enjuiciado por haber negado su identidad mestiza y su origen africano y por haber dejado inconclusa la abolición de la esclavitud, uno de los compromisos que tenía con Alejandro Petión por haber recibido ayuda militar para sus campañas de independencia en Sudamérica y que, en la novela, se propone como el tema que dividió al Libertador con sus generales mulatos, Padilla y

del escritor, debido a que difunto en singular no es mazimu sino muzimu, como más adelante se detallará. Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, p. 514.

Manuel Piar. Para no despertar la ira de Changó por estas acciones, Hipólita le ordena “recoger las sangres” de los generales mulatos que mandó a fusilar.

De esta forma, se establecen los elementos que construyen la trama que une los dos capítulos: el autorreconocimiento de las identidades mestizas de Simón Bolívar y de José Prudencio Padilla y sus orígenes africanos en el plano de los bazimu, y la búsqueda de Bolívar del perdón de sus mulatos por ordenar su fusilamiento. De esta estructura argumentativa se proponen los siguientes temas históricos en torno a la figura de Simón Bolívar: 1) Su relación con su nodriza Hipólita. 2) La postura de Bolívar frente a la población afrodescendiente en dos niveles: con la población esclavizada y la abolición de la esclavitud, y con la población mulata libre y su ascenso político-social durante los primeros años de la república, que provocó el temor en las élites criollas sobre una posible guerra de castas y de la instauración de una república como la de Haití. 3) Las identidades étnicas o raciales de estos personajes históricos, la situación de las demandas étnicas en la independencia y la presencia de conflictos raciales en ellas. 4) La influencia político-militar de la Revolución Haitiana en las independencias sudamericanas.

Como describo más adelante, en el capítulo dedicado a José Prudencio Padilla se abordan otros temas que no menciono por el momento, debido a que mi propósito en esta parte es describir sólo los que sugiere la trama. Ahora bien, cabe preguntarse ¿Cómo son representados estos temas literariamente en el primer capítulo?

Debido al tipo de información narrativa que se ofrece en la novela, el primer tema que se explora es la relación entre Hipólita y el Libertador, y no la historia de la vida de su nodriza. Desde un análisis de género, la recreación literaria de este personaje femenino hubiera resultado interesante por el entrecruzamiento de su condición de género, raza y clase que la ubica en una particular posición socioeconómica. A pesar de su tratamiento literario, este personaje sugiere dos preguntas para futuras investigaciones: 1) Si la novela ofrece una cartografía de la agencia histórica afrodescendiente, ¿cuál es el lugar que ocupan las luchas de las mujeres en ella? 2) Respecto a la cuestión historiográfica, ¿cuál es el papel real que tuvieron las mujeres en las guerras de la independencia en Colombia en particular, y en América Latina en general?

En el subcapítulo “La voz lenta y rumorosa del Orinoco”, se desarrolla una escena donde se evidencia una de las características de la narración ancestral: los ancestros refieren acontecimientos de su propia vida o de otras que desconocían en su vida terrenal; pero gracias a su condición de Ancestro pueden acceder a esta información, según la filosofía bantú en la que descansa esta perspectiva narrativa, los ancestros son la inteligencia en su estado puro.

A pesar de que no se describe el contexto de narración de Hipólita, por algunas señales que se presentan a lo largo del capítulo, se puede inferir que consiste en el momento de la muerte de Simón Bolívar en San Pedro Alejandrino y su entrada al mundo de los bazimu, desde donde se desarrollan todas las acciones de ambos capítulos. Hipólita le dice a Bolívar: “Simoncito, quiero que recuerdes tus olvidos...”²⁷⁸ El primero que le recuerda es su encuentro con su Ancestro Ngafúa, que se dio a solas en las orillas del río Orinoco, días previos a la instalación del Congreso Revolucionario de Angostura (15 de febrero de 1819), el cual no recordaba debido a que se efectuó durante la transición entre el sueño y la vigilia, en el umbral entre la realidad y el sueño, situación que dotó a este acontecimiento de cierta ambigüedad; sobre éste, Hipólita comenta:

Dormido, despierto, alcanzaste a vislumbrar el borbollón de agua que se acerca desde la otra orilla. Manatí o caimán avanza lentamente, el lomo con verrugas, la cabeza grasienta. Después de nadar bajo el agua, botaba al viento sus resuellos. Un sentimiento de pez te liga a ese Muntu que se acerca y descendiste hasta la barranca.²⁷⁹

Según la narradora, Ngafúa adquiere la forma de manatí o caimán para revelarle a Bolívar dos mensajes: 1) Que Changó eligió a Ngafúa para ser su Ancestro protector en la guerra. 2) Prevenirlo “contra aquéllos que escondidos en tu propia sangre buscan tu fracaso.”²⁸⁰ En este capítulo vuelve aparecer el babalao Ngafúa, quien fue elegido por los ancestros y orichas para narrar la historia del exilio y de la liberación del Muntu en América; y quien, junto con otros cautivos, organiza una rebelión en un barco negrero, donde es asesinado para sofocar este levantamiento. Los personajes que protagonizaron esta rebelión (Ngafúa,

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 232.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 232.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 233.

Nagó, Olugbala, Kanuri-Mai y Sosa Illamba) se ancestralizan y se convierten en antepasados relevantes de los personajes, a quienes protegerán y guiarán en su liberación. De este modo, la saga establece una genealogía de liberación entre sus personajes que se rige por el principio existencialista de la filosofía bantú, que afirma que la vida es concedida por los ancestros, quienes se comprometen a protegerla y preservarla; como se verá este pacto se da en un tiempo y espacio anterior a la procreación; a cambio, los vivos tienen el deber de enriquecerla y cuidarla. En esta escena, Ngafúa narra su compromiso que adquirió con Changó para proteger a Bolívar en la guerra, cuyo pacto se efectuó en el tiempo y espacio de los ancestros:

...Igual te serviría saber si soy o no soy Canaima, el vigilante espíritu de la selva. Tus abuelos caribes me confunden con Patatí, su gran cacique y nuestros ekobios creen que arrastro el alma vagadora de Andresote. 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...²⁸¹

De este modo, Simón Bolívar comienza a recordar y reconstruir otra versión de su vida desde la muerte. Las dos escenas que le siguen se enfocan en la relación afectiva entre el Libertador y su nodriza; en la primera, Nana Taita evoca la noche del nacimiento de su hija. Aquella noche lluviosa, el mayordomo junto con una tropilla de esclavizados llevaron a Hipólita a Caracas, para que pudiera parir en la casa del marqués don Vicente y, después, poder amamantar a Bolívar, debido a que su madre tenía los senos resecos.

Esta recreación literaria sobre las relaciones entre los esclavizados domésticos con los propietarios de esclavos insinúa las tensiones entre el mundo cultural de los africanos con el de los criollos y españoles, y las posibles relaciones afectivas entre ellos, cuyo tema ha sido muy discutido en la historiografía sobre la población afrodescendiente. Por un lado, la nodriza nos menciona la presencia de la música de los esclavizados, que en este caso no es prohibida, sobre la cual comenta: “La tropilla de ekobios tomó el camino por debajo de los algarrobos para que la luna no me alumbre el engendro. Venían sembrando un canto que conozco desde el país de los abuelos.”²⁸² A diferencia de esta práctica cultural, la nodriza

²⁸¹ *Ibidem*, p. 233.

²⁸² *Ibidem*, p. 233.

refiere otra que es censurada: solicitar protección a sus dioses en los momentos de dificultad. Durante el parto, Hipólita le solicita a don Vicente que no traiga al médico sino a Matea para que le ayude a tener a su hijo “en cuclillas”, sobre esta partera dice: “Ya está aquí para ayudarme a caminar de un lado para el otro. Había prendido las velas a San Expedito por los rincones en donde no las viera el amo...”²⁸³

Por otra parte, Hipólita reinterpreta el hecho de que se le haya adelantado el parto como una decisión de los ancestros y orichas para poder amamantar a Bolívar y ofrece una imagen de los primeros años de vida de este personaje, como se puede ver en el siguiente fragmento:

La marquesa te trae en sus brazos. Pequeño y escurridizo, el pelo te cubría las largas orejas:

-¿Cómo sigue el cachorrito?- le pregunté.

-Pues muy hambriento. ¡Mírame los pechos resecos!

- ¡No se preocupe, amita, nunca los míos se han llenado tanto! Parece que todo está dispuesto. ¡Caer de parto ahora cuando según mi cuenta todavía me falta un mes!

Esa misma mañana se me asoma la semilla. Era una hembrita con los ojos apretados y la boca abierta para los gritos...

Dos horas después, Simoncito, ya me vaciabas los senos.²⁸⁴

La segunda escena es la noche en que Hipólita va a consultar con Crescencio las Tablas de Ifá, ya que su hija recién nacida enferma, y no mejora pese a su bautizo y a las medicinas del doctor. Hipólita le pide a Crescencio que consulte las Tablas de Ifá para preguntar si su hija sobrevivirá a esta enfermedad. Según la concepción religiosa yoruba Orúnla es el Oricha encargado de las Tablas de Ifá, donde está escrito el destino y el futuro de los hombres; sin embargo, Hipólita y Crescencio le solicitan a Yemayá, la madre de los orichas, que responda sus preguntas; por mi desconocimiento sobre este sistema adivinatorio y sus mecanismos, me limito sólo a describir y a precisar su representación literaria sin ofrecer una interpretación de ellos.

A través de una batea con agua marina, un espejo en su fondo y una jaiba negra, Crescencio va preguntando e interpretando las señales que Yemayá muestra en el espejo;

²⁸³ *Ibidem*, p. 234.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 234.

esta Oricha le revela cuatro mensajes a Hipólita: el reflejo de la semioscuridad de la luna le augura la muerte de su hija para que amamante a otro niño; se le presentan cinco banderas que anuncian que ese niño liberará cinco naciones; se le aparecen dos serpientes que se devoran las colas que representan las sombras de Simón Bolívar y José Prudencio Padilla, quienes “Combatirán juntos por la independencia de sus países pero no se ponen de acuerdo para darnos la libertad”²⁸⁵, y el ladrido de la Sombra Perro que simboliza el racismo de los mestizos hacia los indígenas y africanos. Sobre esta última, Crescencio le dice a la nodriza: “Sí, Hipólita, es la Sombra Perro que se oculta en las sangres, la gota blanca que llevan los mestizos, la que traiciona a sus hermanos indios y negros.”²⁸⁶

La predicción de Crescencio ratifica y reactualiza los vaticinios que Changó le hizo al Ngafúa; a través de sus sueños le reveló tres símbolos que van a acompañar al Muntu en el exilio: dos serpientes en cada mano mordiéndose la cola, la presencia de la Loba Blanca y el nacimiento del Muntu americano con identidad mestiza triétnica. Estos tres símbolos constituyen los hilos narrativos que dan unidad a las cinco novelas de la saga. A pesar de que cada una de ellas tiene sus propias tramas, personajes y técnicas narrativas, sus elementos son coherentes con el núcleo argumentativo de la obra: desarrollar un planteamiento filosófico de la libertad basado en las gestas históricas inspiradas en las religiones africanas y afroamericanas.

Según los anuncios de Crescencio, la presencia de las dos serpientes anuncia que Simón Bolívar y José Prudencio Padilla son los elegidos por los orichas y los ancestros para organizar y conducir militarmente las independencias de Colombia y Venezuela, sin embargo advierte conflictos entre ellos por la abolición de la esclavitud. En esta cuarta novela, las Lobas Blancas que personifican a las distintas potencias europeas que participaron en la trata y en la esclavización de los africanos sólo aparecen en una escena, ahora el nuevo enemigo del Muntu es la Sombra Perro que representa el racismo y las dinámicas de discriminación que establecieron los mestizos hacia la población afrodescendiente e indígena. A través de esta figura, Zapata Olivella busca reformular las interpretaciones históricas que eliminaron el papel que tuvieron los conflictos y tensiones

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 236.

²⁸⁶ *Ibidem*, p. 236.

raciales en las guerras de independencia y en los primeros años de la república en Colombia; y sugerir, a partir de la literatura, una nueva interpretación que incluya los conflictos de castas. Finalmente, el tercer símbolo, el nacimiento y destino de liberación del Muntu americano de origen triétnico, se cumplirá con el protagonismo que tienen los mestizos, Bolívar y Padilla, en las independencias, aunque el problema de la libertad de los esclavizados es el conflicto que los separó.

Por las predicciones de Crescencio, Hipólita ya conocía el destino de Simón Bolívar mucho antes de que realizara sus campañas libertadoras, sus alianzas con los mulatos y con la Revolución Haitiana, y de que mandara a fusilar a sus mulatos. Cabe resaltar que en los dos últimos anuncios se plantea una interpretación desde la literatura sobre la relación entre Simón Bolívar y José Prudencio Padilla, de la que se desprenden las razones que explican por qué se le ordenó buscar el perdón de sus mulatos fusilados. Según la realidad propuesta en la novela, Bolívar y Padilla lucharon juntos por obtener la independencia de Venezuela y la Nueva Granada, pero difirieron en cuanto a la abolición de la esclavitud; la indecisión de Bolívar provocó el descontento de Padilla, a quien Zapata Olivella lo considera un mulato abolicionista. Por un levantamiento de mulatos y pardos en Cartagena que encabezó Padilla, Bolívar ordenó su fusilamiento; según la versión zapatiana de este acontecimiento, fue la Sombra Perro, la gota blanca del mulato Bolívar la responsable de traicionar a Padilla.

De esta manera, en *Las sangres encontradas* se realiza una relectura sobre la postura de Simón Bolívar respecto a la abolición de la esclavitud, la cual sostiene que fueron sus ideas racistas las que impidieron abolir definitivamente esta institución en Colombia. Asimismo, este racismo lo llevó a temer posibles levantamientos de mulatos o pardos encabezados por José Prudencio Padilla, y a evitar la instauración de un gobierno como en Haití, pese al apoyo que este país le brindó en su campaña libertadora. Debido a que elegí examinar el papel de los sectores populares en la independencia de Cartagena y el mestizaje triétnico, no analizaré en qué consiste esta reformulación histórica sobre la posición de Bolívar frente a la abolición de la esclavitud, sólo me limitaré a describir su representación literaria.

Para terminar la parte de la restauración de la memoria ancestral que se desarrolla en “La voz lenta y rumorosa del viejo Orinoco”, Hipólita le rememora un último olvido a Bolívar: su ascendencia africana por la vía de su abuela paterna Josefa. En la penúltima escena que antecede a su presentación ante el Tribunal de los Ancestros, la nodriza narra el momento del fallecimiento del marqués don Vicente (rodeado de su esposa, hijos y esclavas domésticas), quien se despide de Bolívar y le entrega con un beso su último aliento que es el espíritu de su abuela Josefa. Nana Taita narra este momento de la siguiente manera:

Tus hermanos vestidos de blanco se enlutaban con la angustia. Me abría paso entre ellos, llorosa, cuando oigo la campanilla del monaguillo. El humo del incienso se resiste a desvanecerse cuando el padre Sojo entra con el Santísimo. Pidió a tu madre que te retirara del pecho del amo porque insistes jugar con sus pestañas. Fue entonces cuando besa tus labios para entregarte el aliento de tu abuela Josefa que le venía quemando la sangre. Todo lo demás, las palabras atravesadas del padre Sojo, la campanilla y las bendiciones son cosas muertas.²⁸⁷

Tras el fallecimiento del marqués, Nana Taita se convierte para Bolívar en el puente con el mundo de los esclavizados africanos; ella simboliza la coexistencia y los desencuentros entre ambos mundos; sin embargo, es necesario reflexionar qué tanto influyó esta relación en la concepción de Bolívar sobre la población esclavizada y qué tan común y cómo fueron estas relaciones entre nodrizas e hijos criollos en la vida real. Esta escena termina en el jardín de naranjos de la casa de don Vicente, donde Hipólita le muestra a Bolívar una estrella que baja del cielo y le dice que aquella “Es el alma de tu abuela negra, renacida en ti, más viva, más fuerte porque los difuntos se enriquecen con las experiencias de los vivos.”²⁸⁸

La evocación que hace Nana Taita de su relación con el Libertador y de su abuela Josefa condujeron a Bolívar a un encuentro con su herencia africana y a un reconocimiento de su identidad mestiza, sus “sangres encontradas” lo llevó a reflexionar sobre el influjo de la Sombra Perro en sus acciones; sobre esto comenta: “Escucho la Sombra Perro que me

²⁸⁷ Ibidem, p. 237.

²⁸⁸ Ibidem, p. 237.

ladra desde mi sangre mulata. Me persigue. En el camino me salió la otra mañana. De noche la oigo como si ladrara por debajo de la puerta. Ella es la que me lame mis platos.”²⁸⁹

La segunda parte, sobre la justicia ancestral, inicia con el subcapítulo “Ante el Tribunal de los Ancestros”; desde la perspectiva del espíritu de Bolívar se narra el momento de su muerte y su entrada al plano de los bazimu; sobre esto comenta:

Fuera de mí, contemplo mi propia sombra proyectada en el futuro, yo mismo y alguien más que guiaba mis pasos sin tocarme. Tenía conciencia de mi muerte, del calor de la piel abandonándome. Los huesos quedan en el fondo del ataúd, pesados todavía, cuando he recorrido en un instante todos los pasos andados por mis ancestros desde que Odumare escupiera el semen que me nutre. Proclamaré constituciones, medí los estragos de la anarquía, fundamento la salud de las repúblicas.²⁹⁰

Este momento de transición de la vida a la muerte de Bolívar será narrado magistralmente por Zapata Olivella. Cabe destacar que, tanto los rituales funerarios como los de nacimiento, son escenas que aparecen a lo largo de la novela y, en especial, en *Las sangres encontradas*, que evidencian no sólo el conocimiento antropológico del escritor sobre estos rituales sino también la exploración de nuevas formas de representación literaria a partir de la introducción de estas ceremonias religiosas.

La importancia de los ritos funerarios en las religiones africanas y afroamericanas se debe a que estos ritos facilitan a los difuntos su desprendimiento del mundo terrenal y su entrada a la morada de los ancestros. Como más adelante describo, según algunas ideas de estas religiones no todos los difuntos llegan a ser ancestros, ya que, para lograrlo, se necesitan determinados requisitos. Entre estos, destacan la realización de los ritos funerarios correspondientes, que les permitan a los ancestros cortar el lazo con el mundo de los vivos y facilite a éstos su acceso al plano de los ancestros. A través de los rituales, los ancestros logran mantener contacto con la comunidad de los vivos a la que pertenecieron y a la que pueden volver en el nacimiento de uno o varios de sus miembros.

Zapata Olivella utilizó la imagen de los árboles para simbolizar el espacio donde habitan los ancestros. En la primera parte, Ngafúa invoca a sus ancestros inmediatos y

²⁸⁹ Ibidem, p. 238.

²⁹⁰ Ibidem, p. 238.

mayores bajo la sombra del baobab sagrado, en donde su padre Kissi-Kamma le transmitió la experiencia y el conocimiento milenario que le fue legado por sus ancestros y orichas. A la muerte de Bolívar, su nodriza Hipólita es la encargada de presentarlo ante el Tribunal de los ancestros, lugar que será simbolizado por un árbol de tamarindo, en cuyas ramas habitan los ancestros y los orichas, lo que va a conectar el mundo de los bazimu con el de los vivos. En el siguiente pasaje, narrado por Bolívar, se puede ver el ritual funerario que le facilitó su entrada al espacio de los bazimu:

Hace unas horas, mañana, no sé cuándo, me refugiaba bajo la sombra de los tamarindos en San Pedro Alejandrino. Me alejan de la cámara mortuoria, sembrada de cirios, cada vez más llena de militares, clérigos y extraños, cementerio sin que mi experiencia agonice. Recién nacido envejezco entre los difuntos. Nada es luz, todo es mañana, sólo él invisible resplandor de los bazimu...²⁹¹

A su llegada, Hipólita lo recibe y le dice que tiene que presentarse ante la justicia ancestral, ya que tanto vivos como muertos tienen que ocupar el lugar que les corresponde por sus acciones. Para ello, el Libertador le solicita a su nodriza que le quite de sus ojos las telarañas terrestres y le muestre el Árbol de los Ancestros para entrar al Tribunal; su acceso a este lugar lo narra de la siguiente manera:

Apoyado en la sombra que soporta su luz, Changó dormía en las altas ramas del tamarindo. Más abajo, sobre la horqueta que divide y acerca los caminos de la muerte y la vida, sin que Nana Taita me lo diga, reconozco a Elegúa: remolino de luces. Será él quien me ayude alcanzar las primeras ramas. Ya en la cercanía de Changó-Sol descubrí que soy un gusano de luz apagado frente a su sueño. Por fin me moja la saliva que desde tiempo inmemorial se ha desprendido de la lengua de Odumare.²⁹²

Allí, Nana Taita enjuicia a Bolívar por no haber cumplido el compromiso que tenía con Petición de abolir la esclavitud en las nuevas repúblicas y por haber ordenado el fusilamiento de sus mulatos Manuel Piar y José Prudencio Padilla, quienes buscaban la abolición definitiva de la esclavitud, y le dice: “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!”²⁹³ En este

²⁹¹ Ibidem, p. 238.

²⁹² Ibidem, p. 239.

²⁹³ Ibidem, p. 239.

momento, Simón Bolívar rememora con más fuerza los olvidos que le recordó Hipólita, reconoce a su abuela Josefa en la cara de Hipólita y acepta el no haber abolido la esclavitud; sobre lo anterior nos dice:

El estrecho espacio de la vida no deja tiempo para juzgar los propios actos, ¡pero cuán larga es la eternidad para meditarlos desde la muerte! Sentí que mi memoria se desnuda y que revivían todos mis olvidos. Asustado 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.²⁹⁴

Finalmente, Hipólita le pide que “recoja las sangres” de sus mulatos fusilados para no despertar la ira de Changó, dormido en las altas ramas del tamarindo: “¡Retírate antes de que despierte Changó, y te escupa con su ira! Serás el encargado de recoger la sangre de los ekobios Piar y José Prudencio, fusilados por ti para que puedan cerrarse sus heridas.”²⁹⁵

Con esta sentencia se cierra el subcapítulo dedicado a Simón Bolívar e inicia el siguiente titulado “José Prudencio Padilla: Guerras ajenas que parecen nuestras”. El espíritu ancestral del almirante Padilla es el narrador principal de proyectar el mundo de los bazimu, en el que se desarrollan las acciones e interacciones ancestrales, el acto de narrar es en una de ellas. En este capítulo se desarrolla una *narración intercalada*. A este tipo de perspectivas Luz María Pimentel la define como:

...típica de los relatos en forma epistolar o de diario, el narrador alterna entre la narración retrospectiva y la simultánea, eligiendo por lo tanto verbos en pasado y en presente, según se detenga para narrar acontecimientos que ya pertenecen al pasado, por muy reciente que sea, o para dar cuenta de lo que le ocurre en el momento mismo de la narración.²⁹⁶

Por lo tanto, se puede identificar que Padilla usa la narración retrospectiva para relatarle su vida a su padre, la cual es el tema central de su propia narración; ahí cuenta desde su procreación, su nacimiento, su niñez, su adolescencia, su experiencia militar anterior a las

²⁹⁴ Ibidem, p. 239.

²⁹⁵ Ibidem, p. 239.

²⁹⁶ Luz Aurora Pimentel, *óp. cit.*, p. 158.

guerras de independencia, su participación en ellas, sus batallas más importantes, su participación política en los primeros años de la república y su fusilamiento. Esta retrospectiva de su vida está marcada por la traición de Bolívar por ordenar su fusilamiento, con el que pretendió sofocar levantamientos de la población esclavizada y libre por la abolición de la esclavitud y, también, para limitar el ascenso político de los mulatos en el nuevo orden político. José Prudencio Padilla inicia su relato dirigiéndose a su padre, a quien le dice:

Nada me enseñaste de este otro mar oculto: la traición... ...Te cuento sin rencores que las intrigas y las envidias de quienes consideré hermanos lograron lo que el enemigo jamás pudo arrebatarme en la guerra: una derrota. Infortunadamente la muerte no nos permite resarcirnos de nuestros errores.
Padre escúchame, quiero relatarte desde esta otra vida el dolor de haber nacido negro en una sociedad donde la pigmentación es un estigma.²⁹⁷

De esta manera, Padilla utiliza la narración retrospectiva para relatar acontecimientos de su vida que ocurrieron en su pasado, y la narración simultánea para referirse a los que ocurren en el plano de los bazimu. Un ejemplo de esta *narración intercalada* es el encuentro imaginario entre Manuel Piar, Simón Bolívar y José Prudencio Padilla en el plano de los bazimu, que se realiza en el calabozo donde el almirante fue encerrado antes de su fusilamiento. Según la secuencia de los acontecimientos que narra Padilla, que sigue una narración casi lineal (hay algunos saltos temporales) que inicia con su procreación y su nacimiento y termina con su fusilamiento y su sepultura en una capilla colonial; este reencuentro aparece casi al final de su relato. La importancia de esta reunión es que es la única escena del capítulo dedicado a José Prudencio Padilla donde se soluciona la trama que une a los dos capítulos: la búsqueda de Bolívar del perdón de los mulatos fusilados, y que coincide con el momento de la muerte de Bolívar y su entrada al mundo de los bazimu, como se ve más adelante. Ahora bien, ¿Cómo se intercalan estas dos narraciones para construir esta escena?

El presente y lugar de la locución o narración de Padilla es su celda, donde comienza a reflexionar sobre el tiempo y la vida en el mundo de los bazimu; para los ancestros la eternidad permite meditar sus actos pasados, debido a que el tiempo de los

²⁹⁷ Manuel Zapata, *óp. cit.*, 240.

vivos por su finitud no permite hacerlo. Por ello, según la realidad propuesta por la novela, el recordar, el rememorar, el reflexionar sobre el pasado, son los principales actos que realizan los ancestros en el plano de los bazimu. En la muerte, resignifican su destino a partir de las Tablas de Ifá; donde, según las culturas yorubas, se encuentra escrito el futuro de los vivos. El inicio del reencuentro pasa de la reflexión a la evocación, como se observa en el siguiente pasaje:

Después de muerto pienso que todo lo sucedido persiste siendo. El mayor desgarramiento, ahora más vivo, es la nostalgia. En las noches en vela en mi calabozo de Bogotá, siempre con centinela a la vista, rememoro a la abuela negra el día en que descubrí la luz. Me golpeó las nalgas y trazándome la cruz de Legba sobre la espalda y la frente me previno que no me separara de Yemayá, la madre mar, si no quería encontrar una mala suerte.

¡Eíá, todos los pasos estaban ya trazados por Ifá! ¡El mismo Changó que me daría la gloria de la guerra, tiene reservado que un ekobio ordene mi fusilamiento!²⁹⁸

Posteriormente, el espíritu de Padilla vuelve a revivir sus últimos momentos de su vida en el plano de los bazimu. Así, pesar de que estas acciones ocurrieron en el pasado de los vivos vuelve a repetirse en este plano, aunque de forma distinta. Para lograr esto, Zapata Olivella utiliza la narración simultánea que le permite reconstruir el fusilamiento de Padilla, como se observa en el siguiente pasaje:

En el insomnio que precede a los funerales encenderé las velas y cargando el ataúd de mi propio cuerpo lo expongo al calor de los recuerdos. Pedí que me trajeran el uniforme de almirante y el sable de mi general Churruca. Deseo morir como un marinero en combate. Frente al espejo de mis propios sueños lentamente me ajusto la guerrera. En esta celda no hay ni si quiera un hueco donde pueda mirar la constelación del Gran Gigante para cerciorarme de si está en su lugar mi cinturón y la empuñadura del sable. Estoy tendido en la sabana custodiando por un horizonte de cerros. Tres verdugos enruanados ya subían trabajosamente mi cadáver por entre las jarcias de la horca.²⁹⁹

En ese momento, Manuel Piar llega a la celda donde le va a señalar a Padilla los lugares donde volverán a entrar las balas de su fusilamiento; el almirante narra esta visita de la siguiente manera:

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 280.

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 280.

Tocan a la puerta. Es algo más de la media noche. Entró mi hermano Piar. Viene de jinete por los llanos con la tropa de sus fugitivos cimarrones. Sudoroso, aún con los zamarros puestos y el pecho desnudo, puedo ver las cicatrices por donde le penetraron las balas. Por eso sé que me visitaba de los flancos de la muerte. La última vez fue aquella noche cuando trato de convencerlo inútilmente de la inconveniencia de la insurrección de los esclavos. Al pie de la fogata sobre calaveras de toros nos escucha su tropa:

-Hoy te toca a ti, José Prudencio. Los negros no hemos sabido nunca imponer la libertad de los esclavos a nuestros jefes.³⁰⁰

De esta forma, Zapata Olivella introduce la figura del mulato Manuel Piar, personaje que también fue ordenado fusilar por Bolívar para sofocar la insurrección que estaba organizando. A pesar de que en la novela no es un protagonista y aparece pocas veces, el escritor afrocolombiano lo recupera para reivindicar las figuras de estos dos generales mulatos fusilados por sus banderas abolicionistas y por su participación central para obtener las independencias de Venezuela y Colombia. Quizá las razones que llevaron a Zapata Olivella a elegir a José Prudencio Padilla como el principal protagonista de este capítulo sea su origen caribeño y neogranadino, su identidad triétnica y la centralidad de su participación militar en la independencia de estos dos países sudamericanos, temas que le permitieron elaborar una estructura argumentativa para desarrollar sus concepciones sobre el mestizaje triétnico y su postura frente a la historiografía tradicional colombiana sobre el papel de los sectores populares en la independencia de Cartagena.

A diferencia de Manuel, su hermano Juan Zapata Olivella escribió un ensayo titulado *Piar, Petión, Padilla: tres mulatos de la revolución*, donde ofrece una interpretación histórica sobre los vínculos entre estos personajes y la importancia de la revolución haitiana en las independencias de Sudamérica y en la ideología de los mulatos y pardos sudamericanos. Al analizar estas conexiones buscó trascender la metodología nacionalista que predominó en las historias patrias de Colombia y ofreció una versión que incluyera el papel de estos personajes históricos en las independencias de Sudamérica, que aún queda por estudiar. Después del diálogo de Piar y Padilla, Bolívar llega en búsqueda del perdón de los dos mulatos; el almirante narra su llegada y su conversación con él:

³⁰⁰ Ibidem, pp. 280-281.

Poco después llega Simón. Los centinelas le abrieron la puerta. Ya le cuelga la máscara de los bazimu, pero ignoraba si regresa de la muerte o si sólo quiere cortar el tiempo que lo liga a la vida. Se sentó en el camastro. Piar no quiso estar presente o prefiere darle la espalda.

Si no me equivoco, ese es...

La sombra se había desvanecido.

Si mi general, es Piar.

Entonces, de pie frente a mí, descubre las chispas sangrantes sobre mi uniforme.

¿Estas son las condecoraciones que te impuse por tu gran victoria de Maracaibo?

No mi general – le respondo- son las cicatrices que me darán las balas del pelotón.

Las contó y luego repara en mi frente.

Estas sangran más.

Los tiros de gracia. Los soldados no apuntaron a matar o les temblará el pulso.

Podíamos hablar sin apasionamiento. La muerte nos quita el peso de la acción.

Nuestra mirada se proyecta hacia el pasado y el futuro. Sólo los vivos padecen la angustia del presente. Se tendió sobre el camastro y sin mirarme, escucha mis quejas.

Tus antepasados blancos te reclaman la esclavitud de nosotros los negros.

Se levantó arrastrando por fuerzas que lo tiraban desde lejos. Entonces descubro que sus pasos no dejan eco. Caminaba tembloroso, indeciso, precavido de apartarse de sus huellas terrenas.³⁰¹

Sobre este fragmento quiero resaltar dos aspectos: el primero tiene que ver con la trama y, el segundo, sobre la función ideológica de la memoria ancestral que propone la novela. En esta parte se soluciona la trama de los dos capítulos; Bolívar no consigue el perdón de los mulatos fusilados, Piar se esfuma a su llegada y Padilla le reclama que fue su Sombra Perro, o su “sangre blanca”, la que llevo a traicionar a sus hermanos esclavizados por no haber abolido la esclavitud, con lo que tampoco cumplió su compromiso con Petión. Según la novela, debido a que la muerte no permite resarcir a los ancestros de sus errores, Simón Bolívar ocupa el lugar que le corresponde por su olvido a sus ancestros africanos y su traición a sus generales: será condenado a cargar con sus culpas y remordimientos durante toda la eternidad.

A pesar de este final trágico, Zapata Olivella deja abierto para los lectores una reflexión sobre qué hacer con este pasado libertario narrado desde la voz de los ancestros y sobre cómo este pasado "persiste siendo", o se encuentra en el presente de los lectores, como puede ser el racismo de nuestras sociedades, las luchas actuales de los afrodescendientes en América y el desconocimiento de su pasado histórico. Detrás de estas

³⁰¹ Ibidem, p. 281.

preguntas descansa la concepción sobre los Ancestros de Manuel Zapata Olivella: reconocer a los ancestros como espíritus que no sólo se vinculan con la comunidad de los vivos y que ocupan un lugar central en ella sino que son también los guardianes de la memoria, el conocimiento y la moral; son las principales fuerzas espirituales para una comunidad, porque son los únicos que se interesan por su bienestar y pueden advertirle de los peligros y amenazas. Por ello, considero que la propuesta zapatiana consiste en la necesidad de recuperar las memorias libertarias ancestrales, porque en ellas se pueden encontrar un repertorio de suficiencias íntimas para las resistencias actuales de las comunidades y pueblos. Como sugiere Padilla, la mirada de los ancestros sólo se proyecta hacia el pasado o el futuro, pero los vivos tienen la posibilidad de volver a esos pasados libertarios ancestrales y cambiar las concepciones e interpretaciones sobre ellos. Para que contribuyan a una transformación del presente y una proyección de otro futuro.

Después de desglosar los temas históricos del primer capítulo dedicado a Simón Bolívar y retomar la escena donde se soluciona la trama que aparece casi al final del apartado dedicado a José Prudencio Padilla, examino cuáles son los temas históricos que Zapata Olivella circunscribe en la figura de este último personaje; con ello pretendo concluir la descripción del abanico de temáticas historiográficas que sugiere la novela sobre el período de las independencias en Colombia y Venezuela, y así ubicar el papel de los sectores populares en la independencia de Cartagena. Para ello, anotaré algunas características de la narración ancestral que se desarrollan a partir de la perspectiva narrativa de Padilla. En primera, señalo algunas consideraciones sobre la importancia de los ancestros en las religiones africanas y afroamericanas y, en segunda, ilustro algunos conceptos sobre los ancestros que recupera el escritor para construir la narración ancestral, entre los que se encuentran: buzima, magari, mazima, bazima, mazimu, bazimu, Muntu, bantú y la idea de comunidad y los ritos funerarios.

La narración ancestral que se explora en *Las sangres encontradas* sugiere un modo de escribir e interpretar el pasado histórico de este período, que se distancia de las concepciones elitistas de las historias tradicionales colombianas sobre la independencia, las cuales se enfocan en una historia política-militar de las élites y conciben a la independencia como obra exclusiva de los héroes criollos. En su lugar, Zapata Olivella a través de la narración ancestral propone una nueva forma de reescribir esta historia desde la literatura

que busca recuperar la centralidad que tuvieron los sectores populares y sus líderes mulatos y pardos libres para obtener la independencia en Colombia, y ofrecer una interpretación sobre su actuación y las ideologías o idearios políticos que los movilizaron.

Para elaborar esta perspectiva narrativa, el escritor afrocolombiano se inspiró en los relatos míticos, como los orikis, para realizar una mitificación de la historia de la independencia en el Caribe colombiano y otros acontecimientos históricos, en el sentido de que los circunscribe en la figura de uno de sus héroes más centrales: el almirante Padilla; con lo que busca no sólo reivindicar la figura de este mulato como símbolo de la participación política y militar de los afrodescendientes y de la lucha por la igualdad política y en contra del racismo, sino también resaltar la centralidad de la participación de los sectores populares, o los protagonistas anónimos como los llamaba el escritor, en la independencia de Colombia. Por lo tanto, en la narración ancestral se articulan lo religioso con lo histórico y lo individual con lo colectivo, para ofrecer otra visión e interpretación de estos personajes durante este acontecimiento que fueron previamente analizados por la historia tradicional colombiana. Con ello demuestro que la narración ancestral (como sucede con la música, el canto, los mitos, los sueños, la poesía) es uno de los discursos que constituyen la poética mítica-histórica de *Changó, el gran putas*.

Manuel Zapata Olivella se basó en las categorías Muntu y bantú de las filosofías bantús para construir la polifonía narrativa de las cinco novelas, conformada por narradores vivos, difuntos, loas y orichas,³⁰² quienes desde distintos planos narrativos relatan las respuestas de los africanos y afrodescendientes en contra de la esclavitud y el régimen republicano. Estas perspectivas narrativas se rigen por un conjunto de principios filosóficos y éticos de las filosofías, aunque mi propósito no es analizar la polifonía de la obra, quiero señalar que la narración ancestral forma parte de ésta y sigue estos principios filosóficos, de los que retoma algunos conceptos.

Para Zapata Olivella, la relación de los africanos con los ancestros fue el núcleo que les permitió sobrevivir a la expoliación física y espiritual del exilio y la esclavitud. Esta

³⁰² Bantú es el plural de Muntu, que traducido al español no significa sólo hombre, sino que abarca a otras fuerzas inteligentes del universo como se detallará más adelante. Se le llama bantú al complejo lingüístico-cultural conformado por 400 grupos étnicos, con una diversidad de lenguas y subgrupos lingüísticos, que se extienden por casi toda el África subsahariana, de Camerún hasta Somalia.

relación formó parte del repertorio de suficiencias íntimas que dotaron de asidero filosófico a sus acciones de resistencia en contra de todas las formas de opresión durante la Colonia y el período republicano. En *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futuro*, Zapata Olivella afirma:

Los pueblos africanos en su continente y adondequiera que los arrojó la diáspora compulsada, inspirados por la insuperable sombra protectora de sus ancestros, recurrieron a las luchas antiesclavistas y libertadoras. Esa herencia alimentó los motines y las rebeliones en las bodegas de los barcos traficantes, iniciadas con los dientes y los puños encadenados, suicidas pero siempre proclamadoras del espíritu contra la opresión.³⁰³

A pesar de que en muchas colonias americanas no lograron sobrevivir las religiones africanas y sus sistemas filosóficos, en el catolicismo popular de los pueblos afrodescendientes se encuentran algunos elementos africanos como el uso de los tambores y danzas en sus ceremonias, instrumentos ceremoniales, ciertas actitudes, como el trato personal que se le da a Dios y a los Santos, o ciertas manifestaciones del culto a los ancestros. Así sucede en el Pacífico colombiano, en donde su concepción religiosa contiene ciertas connotaciones, prácticas y principios filosóficos que la diferencian del catolicismo romano europeo. En *Las claves mágicas de América*, Zapata Olivella también desarrolla la tesis sobre la importancia de los ancestros en las múltiples resistencias contra la esclavitud, cita algunos ejemplos de manifestaciones actuales donde está presente esta relación en los pueblos afrodescendientes y concluye con una cita del antropólogo Roger Bastide, quien comenta que:

...ha quedado una última institución en parte africana, que ha resistido el general derrumbamiento, como un torreón en ruinas rodeado de allanadas fortificaciones convertidas en simples montones de escombros: me refiero al culto de los muertos. Pero es un torreón en ruinas, ya totalmente invadido y en parte disminuido por las malas hierbas; según Herskovits estas últimas supervivencias se explican por la importancia de los antepasados en todas las etnias africanas, particularmente en las etnias bantúes. Puede quedar de este culto tan sólo el afán de dar a los muertos un entierro hermoso, como en las grandes ciudades del Norte, o la formación de sociedades de ayuda mutua dedicadas principalmente a este fin, tan generalizadas en los Estados del Sur...³⁰⁴

³⁰³ Manuel Zapata Olivella, *La rebelión de los genes...*, p. 74.

³⁰⁴ Manuel Zapata Olivella, *Las claves mágicas*, p. 119.

Por tal razón, Zapata Olivella decidió retomar algunos conceptos de las filosofías bantús para desarrollar su narración ancestral. A partir de la filosofía del ser de los bantús de Ruanda desarrollada por el filósofo bantú Alexis Kagame y del padre franciscano Placide Tempels; Janheinz Jahn ofrece una traducción aproximada de sus categorías filosóficas principales, debido a que algunos de sus significados no corresponden a los conceptos de las lenguas europeas. A partir de la lengua kinyaruanda de Kagame, Janheinz señala que en las filosofías bantús se encuentran cuatro categorías fundamentales:

- 1) Muntu = “hombre” (plural: Bantu)
- 2) Kintu = “cosa” (plural: Bintu)
- 3) Hantu = “lugar y tiempo”
- 4) Kuntu = “modalidad”,³⁰⁵

Sobre la primera categoría entrecomilla el concepto “hombre” porque su significado no corresponde estrictamente a este término. Esta categoría incluye no sólo al “hombre” sino a otras fuerzas espirituales. Según este sistema filosófico, todos los entes que existen en el universo se pueden incluir en alguna de las cuatro categorías y no sólo son concebibles como sustancias sino como fuerzas; entonces, los vivos, ancestros, animales, plantas, el tiempo, el lugar, la palabra, la belleza, la sonrisa, y todo lo que existe son fuerzas. Las lenguas bantús son consideradas como lenguas de clases, debido a que los sustantivos no se agrupan por géneros gramaticales sino por clases, que se definen por un sonido o grupo fónico que antecede a la raíz de la palabra, conocido como determinativo. Al quitarle el determinativo a las cuatro categorías mencionadas queda el “Ntu”, que significa la “fuerza cósmica en sí”, es el Ser para los bantús, el cual nunca aparece separado de sus formas fenoménicas: Muntu, kintu, hantu y kuntu. Si bien el Ntu es la fuerza universal cósmica, la que da movimiento y vida a las fuerzas es el Nommo, o palabra, que es también agua, semilla y sangre a la vez.

Según Janheinz, el Muntu abarca al ser humano en singular, hombre y mujer, a los difuntos, loas, orichas y a Dios, quienes tienen el don de la inteligencia y el dominio exclusivo del Nommo, o palabra, cabe señalar que su plural es bantú. El Kintu está

³⁰⁵ Janheinz Jahn, *óp. cit.*, p. 137.

integrado por los animales, vegetales, minerales, instrumentos y objetos, no pueden actuar por su propia iniciativa sino que dependen del mandato del Muntu para activarse, están a su disposición y servicio, a excepción de algunos árboles sagrados que pueden pertenecer a la categoría del Muntu, por considerarse como el camino de los difuntos y Dioses para comunicarse con los vivos. El Hantu es la que sirve para situar cualquier acontecimiento en un espacio y tiempo. Finalmente, el Kuntu es la fuerza modal y se caracteriza por actuar independiente.

Para entender la diversidad de las religiones africanas del África Occidental, Hans A. Witte propone un modelo que encuadra una serie de conceptos básicos para analizar los elementos que constituyen su unidad esquemática. Según este modelo, la comunidad familiar de los vivos es el concepto central de las concepciones religiosas africanas, la diversidad de formas simbólicas que adquiere este concepto en las culturas africanas corresponde a las diferencias estructurales de su organización social de las distintas comunidades.

Otra de las características comunes que señala este modelo es el sentido o ideal de la existencia que se vincula con el problema de la vida y la muerte, a diferencia del Cristianismo o el Islam, en las visiones religiosas africanas occidentales la plenitud del hombre no se encuentra en la vida después de la muerte o en la salvación espiritual individual, la promesa de una vida más allá del plano terrenal no influye en el comportamiento ni en la moral de los pueblos de África central, sino que su sentido de existencia se encuentra entre los vivos y en el bienestar de la colectividad. A pesar de que la plenitud del individuo no se encuentra en la muerte; eso no impide que los ancestros y Difuntos sean considerados una de las fuerzas cósmicas más importantes para la comunidad, y que los vivos no aspiren a ser ancestros al morir y así volver algún día a la comunidad familiar; así la relación con los ancestros va marcar las religiones africanas del África Occidental.

Según el modelo propuesto, la comunidad está expuesta a fuerzas cósmicas, cuya naturaleza y modos de obrar se exponen en los mitos; asimismo, en los rituales y cultos se encuentran las reglas y normas para controlarlas y explotarlas en beneficio de la colectividad. La centralidad de la comunidad familiar supone una bipartición funcional de

tales fuerzas: las que se vinculan con la comunidad y las que sólo se manifiestan en su mundo; en las primeras se encuentran los ancestros, los brujos y hechiceros y, en las últimas, están: el Dios Supremo, las divinidades, los espíritus anónimos de la naturaleza. Para algunas culturas, estas fuerzas no actúan de manera autónoma sino que obedecen a principios ordenadores que determinan su naturaleza y campo de acción.

Otro de los conceptos principales que integran este modelo es la definición de ser humano, a pesar de que Hans se refiere al África Occidental, considero que esta categoría posibilita la comprensión de varios conceptos bantús sobre el problema de la vida y la muerte que utiliza Manuel Zapata Olivella para elaborar la narración ancestral, como la kulonda, bugingo, buzima y magara. Según Hans, el hombre en el África occidental es una unidad física y espiritual, que está constituido, en líneas generales, por tres elementos: el cuerpo, y dos espíritus, uno proviene del Dios Supremo y el otro de los ancestros, esta división tiene diversas formas simbólicas según las culturas africanas occidentales. Las fuerzas y espíritus están estrechamente unidas al cuerpo, y se manifiestan en las emociones y en la energía psíquica. El espíritu que proviene del Dios Supremo se revela en la respiración, la circulación de la sangre y la sexualidad, es considerada una realidad divina que habita el cuerpo. La segunda fuerza proviene de los ancestros, y según algunas culturas como las yorubas, se vincula con la inteligencia y el destino de los descendientes; esta última característica es recreada en la vida de José Prudencio Padilla. Tanto vivos como ancestros se definen por la posición o el papel que tienen en la comunidad de los vivos. Hans sostiene que esta fuerza o espíritu es la que se transforma en Ancestro en el momento de su muerte, el cual espera volver en la vida de uno o varios descendientes; sobre este espíritu y la idea de reencarnación comenta lo siguiente:

Este concepto, que participa de la doctrina de la reencarnación, hace hincapié no en alguna especie de supervivencia individual, sino en el perpetuarse de la comunidad familiar. El elemento humano que proviene de los antepasados constituye el lazo personal entre cada individuo y la comunidad de aquéllos, quienes velando por el bienestar de cada hombre aseguran el de la colectividad.³⁰⁶

³⁰⁶ Hans A. Witte, “Comunidad familiar y fuerzas cósmicas. Conceptos básicos de las religiones de África Occidental”, en Mircea Eliade (coord.). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona, Ed. Herder, 1991, pp. 279.

Por lo tanto, el elemento que proviene de los ancestros y que vuelve a integrarse a la colectividad en uno o varios de sus nuevos integrantes reafirma la centralidad de la comunidad familiar en las visiones religiosas africanas, en tanto que con la reencarnación los ancestros continúan garantizando su pervivencia en el tiempo.

También para los bantús de Ruanda el ser humano es resultado de un proceso físico y espiritual y está constituido por tres elementos: el cuerpo, la sombra y el espíritu. Siguiendo a Kagame, Janheinz plantea que el ser humano nace no sólo por obra de sus padres sino por la combinación de dos principios físicos y espirituales: el buzima y el magara. El primero hace referencia al surgimiento de la vida biológica, que se da por la unión de una “sombra” con un cuerpo; este proceso pertenece al Kuntu, categoría de modalidad. A la vez, se da otro proceso, la magara o vida espiritual, que consiste en la unión de algo espiritual, o una fuerza del nommo, con el cuerpo, y que también pertenece a la categoría de modalidad. Sobre esta interrelación, Janheinz comenta:

La vida biológica (buzima) y la vida espiritual (magara) se encuentran en el hombre. Ninguna de las dos puede presentarse sola en la vida humana concreta. En el hombre no se materializa la vida puramente biológica, pero el hombre no carece tampoco jamás de “sombra”. La naturaleza del hombre se caracteriza precisamente porque participa de los dos principios; sólo de este modo es un muzima, un ser humano vivo que pertenece a la categoría Muntu. La vida biológica (buzima) la comparte con el animal, mientras que la vida espiritual (magara) lo distingue del animal.³⁰⁷

De esta manera Janheinz aclara que el concepto muzima (ser humano), cuyo plural es bazima, no significa lo mismo que Muntu, debido a que esta última categoría incluye al muzima, hombre o mujer en singular, a los ancestros, el Dios Supremo y los dioses, quienes tienen el don de la inteligencia y el dominio del nommo. Para los bantús de Ruanda, cuando un muzima muere se termina su vida física (buzima) y su vida espiritual (magara), sin embargo “permanece algo, aquella ‘fuerza vital’ llamada nommo, que ha formado su ‘personalidad’ y que Tempels llama el ‘Muntu’ propiamente dicho”. El muzima, el ser humano vivo, se convierte en muzimu, un ‘ser humano sin vida’”³⁰⁸. De acuerdo con esta visión religiosa, el vivir y el existir no son lo mismo; los muzimu no tienen vida sólo

³⁰⁷ Janheinz Jahn, *óp. cit.*, p. 147.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 147.

existen, son fuerzas cósmicas que tienen inteligencia y voluntad, y su plural es bazimu. Por lo tanto, el concepto bantú, plural de Muntu, abarca tanto a los bazima (seres humanos vivos) y los bazimu (seres humanos sin vida), como al Dios Supremo y a los dioses.

Sobre la filosofía de los bantús voy a responder las siguientes cuestiones ¿Cuál es el espíritu de los vivos que proviene de los ancestros, que tras la muerte del individuo se separa del cuerpo y se convierte en un ser humano sin vida, o un muzimu? ¿Cómo resuelven el problema de la inmortalidad y la reencarnación? ¿Cuál es su sentido de la existencia para el Muntu? ¿En qué consiste la ley de reciprocidad de las fuerzas vitales en el universo? ¿Cómo se aplica esta ley en la relación de los vivos y los ancestros? ¿Cómo los ancestros influyen en los vivos? ¿Cómo los vivos establecen contacto con aquéllos? ¿Cuál es el lugar que tienen los ancestros y los orichas en la comunidad de los vivos?

Para los bantús, el principio magara, es la fuerza espiritual que le llega a los hombres de sus ancestros, para que un nuevo muzima surja necesita tanto de un nacimiento físico, o principio buzima, como de un nacimiento espiritual, la unión del magara de algún antepasado con el cuerpo. Los ancestros son esencias inteligentes sin vida, ellos no viven sino que continúan existiendo como fuerzas espirituales y pueden influir con su magara en la vida de sus descendientes.

En la concepción bantú de los ancestros o “Difuntos” se encuentra resuelto el problema de la inmortalidad, la reencarnación y el propósito de la existencia. Los bazima, seres humanos, y bazimu, “Difuntos”, tienen un sólo propósito para existir: “perpetuarse reproduciéndose” en la vida de sus descendientes. La continuidad de los ancestros depende de sus descendientes, y la de éstos de sus Difuntos, ambos necesitan de la magara del otro para acrecentar y fortalecer la suya. En el momento en que la sombra se desprende del cuerpo se da la muerte física, el muzima deja de vivir, pero se desprende su fuerza espiritual o la magara, y se convierte en muzimu que sigue existiendo en la vida de sus descendientes vivos y se ocupa del bienestar de ellos. Sobre el fracaso del sentido de existencia de los bantús, Janheinz comenta:

El peor de los males es para el hombre no dejar descendencia viva, y la peor de las maldiciones es desearle a alguien que muera sin haber tenido hijos. Todo el peso de una estirpe en decadencia descansa sobre el difunto. “Lo peor de lo peor, la catástrofe que nunca más podrá ser anulada, yace sobre los antepasados que le

precedieron.” Pues todos ellos “han errado su existencia” para toda la duración de su infinita eternidad, a saber “perpetuarse reproduciéndose”, y hacerlo en el hombre vivo.³⁰⁹

Por lo tanto, para las culturas bantús la comunidad de los vivos también es el centro de su visión religiosa; a esta comunidad los bazimu piensan regresar en alguno o varios de sus descendientes. Esta centralidad de la comunidad familiar también se evidencia en su idea de reencarnación, cuando nace un niño o una niña se cree que uno de sus ancestros por la vía materna o paterna (que son un cúmulo de magara o fuerza espiritual) le transmitió la magara suficiente para comenzar la vida, la cual se acrecienta a lo largo de su vida con ayuda de los ancestros y de otras fuerzas espirituales.

A su vez, la magara de los vivos que proviene de los ancestros les permite mantener un contacto con la comunidad de difuntos, a la que piensa volver a integrarse en el momento de su muerte y desde donde esperan regresar en uno o varios de sus descendientes. Según Janheinz, la idea de reencarnación de los bantús no se asemeja a la idea de metempsicosis de la teoría pitagórica o budista, que afirma la separación del alma del cuerpo y su renacimiento en otro cuerpo. En el caso de las culturas bantús, y para las del África Occidental, la reencarnación no se trata de una supervivencia individual sino de la persistencia de la comunidad de los vivos de generación en generación. A pesar de que en los descendientes aparecen rasgos de la personalidad del Ancestro que le transmitió su magara, no vuelve de manera individual sino como representante de la comunidad de los ancestros, quienes continúan reforzando y velando la continuidad del grupo familiar.

De allí que el culto de los ancestros se arraiga en la relación entre padres-hijos, que sirva para la persistencia de la comunidad. De acuerdo con Hans, en el África Occidental no todos los difuntos son ancestros; sólo llegan a este rango los difuntos que han dejado descendencia legítima y a quienes se les efectuaron los rituales funerarios correspondientes. En estas visiones religiosas, a una persona se le considera adulta cuando tiene hijos o hijas casadas, al garantizar así potencialmente la perpetuidad de su pueblo o comunidad familiar tiene asegurado su ascenso como Ancestro y su viaje al otro mundo. Por otra parte, la importancia de los ritos funerarios en estas culturas radica en que cumplen dos funciones:

³⁰⁹ Ibidem, p. 150.

cortar oficialmente el lazo con los vivos y facilitar la entrada al mundo de los ancestros, asimismo, permiten que el Ancestro mantenga un contacto benéfico con la comunidad de los vivos, a la que piensan volver como fuerza espiritual en sus descendientes.

Para entender la relación especial entre vivos y ancestros en las culturas bantús es importante tener en cuenta que en la magara, la fuerza espiritual, que dota de inteligencia a las fuerzas que componen el Muntu, y que es la que la distingue de los demás seres vivos, descansa el sistema de fortalecimiento y debilitamiento de la vida. Esto consiste en que cualquier Muntu tiene la capacidad de influir con su magara en el crecimiento o fortalecimiento de la fuerza de otro Muntu, como sucede en el nacimiento de un niño por la magara de un antepasado. Asimismo, las fuerzas del principio magara participan de la ley de reciprocidad de las fuerzas vitales en el universo, que consiste en que las fuerzas del Muntu pueden fortalecerse y debilitarse recíprocamente; un ejemplo concreto de esta ley es la relación recíproca de vivos y ancestros.

Como hemos visto anteriormente, los ancestros mantienen un contacto benéfico con sus descendientes e influyen en ellos de distintas maneras, como en el nacimiento de los nuevos integrantes de la comunidad familiar a través de la transmisión de la magara. Según Hans, los ancestros son las únicas fuerzas cósmicas interesadas en el bienestar de la comunidad y en hacer que sus miembros respeten las normas, valores y reglas de conducta tradicionales para evitar amenazas que atenten a ella; o bien para o garantizar su bienestar, pueden establecer contacto con los vivos “a través de sueños, oráculos o ciertos actos de culto. Pueden aparecerse en caminos o lugares solitarios... y manifestarse de modos diversos para proteger y para advertir, amenazar o castigar.”³¹⁰ Para el caso de las culturas bantús, el principal propósito de los bazimu es afirmar las fuerzas vitales de sus descendientes, se ocupan de fortalecer y acrecentar la magara de los vivos; como contraprestación, los vivos les dan magara a sus ancestros a través de las oraciones, sacrificios y adoración, que permitan fortalecer y acrecentar su fuerza espiritual.

Por lo tanto, el crecimiento de la fuerza espiritual de un ser humano se debe en parte (y no exclusivamente porque también influyen otras fuerzas) de los ancestros, al respecto Janheinz comenta: “Lo que aquí ‘crece’ es magara, es aquella ‘fuerza vital’ que se expresa

³¹⁰ Hans A. Witte, *óp. cit.*, p. 284.

en el hombre vivo en su sentimiento de bienestar y felicidad y que aumenta en él gracias a la influencia de sus antepasados muertos.”³¹¹ Y añade que al ser la *magara* una fuerza espiritual inteligente, sabiduría donadora de felicidad, procede del ámbito de los ancestros, ya que ellos son inteligencia pura. De allí que los ancestros sean considerados como los guardianes de la sabiduría, la ética y la moral; y sean los ancianos, los antepasados más viejos, los más sabios de la comunidad, pues, por estar más cerca de los ancestros, participan de su naturaleza.

También Hans señala que en algunas culturas del África Occidental existe cierta continuidad entre los ancianos y los ancestros, debido a que ambos se interesan por el bienestar de la comunidad y se encargan de que se respeten las normas y los valores tradicionales; sobre esto comenta que:

Los ancianos están en condiciones de asumir ese papel, pues, con su edad y su descendencia, han dado prueba suficiente de haber entendido cómo sobrevivir prolongadamente en medio de las potencias cósmicas a las que el hombre se halla expuesto. El arte de sobrevivir de esta manera se aprende en las reglas tradicionales de conducta.³¹²

No obstante, señala que la muerte es la gran barrera que los separa y que define su manera de existir, su poder y su manera de actuar en la comunidad. Esta distinción también aplica para las culturas bantús; para estas culturas los ancestros son fuerzas espirituales no vivas y son la inteligencia en su forma pura; su existencia se orienta en fortalecer el *magara* de sus descendientes, con el que buscan el bienestar y la perpetuidad de la comunidad; por ello, la participación comunitaria de los difuntos no termina con su muerte, sólo cambia; como Hans comenta: “Es de suponer que la muerte no pone fin a la participación de una persona en la vida y las actividades de su familia y su comunidad, sino que le abre el camino hacia un modo de participación distinto del de la existencia terrena.”³¹³ Según Hans, uno de los poderes de los ancestros que los distinguen de los ancianos es su capacidad de prever el futuro de sus descendientes, sobre lo que comenta que:

³¹¹ Janheinz Jahn, *óp. cit.*, p. 153.

³¹² Hans A. Witte, *óp. cit.*, p. 286.

³¹³ *Ibidem*, pp. 285-286.

Esta condición los capacita, más que a los ancianos, para percibir los peligros que amenazan a la comunidad. Tales peligros no vienen necesariamente de fuerzas extracomunitarias, las cuales se dejan hasta cierto punto manipular, sino de la comunidad misma, es decir, de aquellos de sus miembros que no respetan los valores y normas de conducta tradicionales y se niegan a subordinar sus propios intereses al bien común.³¹⁴

Aunque también existen difuntos que no alcanzan el rango de antepasado, por no haber dejado descendientes o porque no se le realizaron los rituales funerarios correspondientes; éstos quedan excluidos de la comunidad y de la sucesión de generaciones, se convierten en fuerzas cósmicas que erran sin sentido por la eternidad, por ello son una amenaza potencial para la comunidad; y, estas fuerzas, pueden ser utilizadas por “brujas” o “hechiceros” para fines asociales, inmorales y egoístas.

Por otra parte, los vivos mantienen un contacto con los ancestros y son capaces de transmitirles magara a través de la adoración, los sacrificios, las ofrendas, la música, la danza, ciertos símbolos, las oraciones. Todo ello, para fortalecer y acrecentar la magara de los antepasados; también los descendientes incluyen imágenes de éstos en sus altares familiares para solicitarles favores y protección. Esta relación recíproca entre vivos y ancestros explica que no todos los ancestros tengan la misma fuerza, debido a que su poder depende del número de vivos que veneren al antepasado.

Tanto Hans como Janheinz sostienen que existen diversos tipos de ancestros. Hans señala que los ancestros son las fuerzas cósmicas más importantes para la comunidad porque su existencia se orienta a velar por su bienestar, por lo que excluye a Dios, los orichas y las fuerzas anónimas de la naturaleza, las cuales no se interesan por la comunidad pero tampoco buscan su destrucción y pueden ser utilizadas por sacerdotes especializados para usar su fuerza en beneficio de los vivos. Para Hans existen dos tipos de ancestros, sobre esto comenta: “hay que distinguir todavía entre aquellos cuyo nombre, carácter o actuación permanecen en la memoria de los vivos y los que de algún modo han diluido ya sus rasgos individuales en un todo mítico e impersonal.”³¹⁵

³¹⁴ Ibidem, p. 288.

³¹⁵ Ibidem, p. 285.

Por su parte, Janheiz afirma que el Dios Supremo, o el Ntu, no es objeto de veneración de los vivos, pero si pueden serlo los orichas y los ancestros. Los vivos pueden recurrir a ellos para solicitar protección, favores y lograr el fortalecimiento de su fuerza, los orichas son considerados como ancestros o antepasados cuyo poder es mayor por ser antepasados de tribus enteras y por ser adorados por un gran número de personas. Sobre esto, Janheiz comenta:

Con sus preocupaciones y deseos personales el hombre debe dirigirse a los antepasados, ante todo a aquellos que son los más fuertes, a los antepasados de tribus enteras o de abuelos particularmente famosos, cuyas vida, rodeadas de leyendas, poseían ya un brillo sobrenatural. Y estos antepasados predilectos a quienes se rinde culto especial... ...se convierten en dioses, en “orichas”, para usar la expresión yoruba.³¹⁶

De acuerdo con los conceptos filosóficos anteriormente examinados, a pesar de las diferencias entre las comunidades y pueblos del África Occidental y de los pueblos bantús existen puntos de convergencia, entre los que resalta la centralidad del concepto de comunidad familiar en sus visiones religiosas, cuyas estructuras simbólicas varían en función de la organización socioeconómica de los grupos étnicos. Finalizaré, retomando una tesis de Hans sobre el concepto de comunidad según los pueblos africanos occidentales, la cual sostiene que el espíritu que proviene de los ancestros, que habita el cuerpo del ser humano, es el elemento que mantiene a cada persona en contacto no sólo con su pasado y sus ancestros, sino con su futuro y su descendencia. Este espíritu o fuerza permite a los individuos trascender sus fronteras espacio-temporales, al sentirse parte integrante de una comunidad que se extiende y prolonga de generación a generación.

Desde mi perspectiva, esta proposición se puede extender también para las culturas bantús; esto, en tanto que el propósito de la existencia de los Bazima, seres humanos, y bazimu, difuntos, es “perpetuarse reproduciéndose” en sus descendientes vivos; a través de la transmisión de la magara, los ancestros se convierten en parientes cercanos que se fortalecen recíprocamente. En la filosofía de los pueblos bantús, en la categoría Bantú descansa su concepción de comunidad, sus características y las fuerzas que la integran, Zapata Olivella utilizó este concepto para estructurar parte de su universo literario; por

³¹⁶ Janheinz Jahn, *óp. cit.*, p. 158.

ejemplo, para construir los planos que conforman su realidad propuesta: el plano de los vivos y el de los ancestros, las fuerzas espirituales que conforman el Muntu son sus personajes-narradores (los vivos, ancestros, dioses y el Dios Supremo), la polifonía narrativa conduce al lector a alguno de estos dos planos, como sucede en la narración ancestral.

Según la definición de bantú, plural del Muntu, que ofrece Zapata Olivella en su Cuaderno de Bitácora, este concepto abarca no sólo a los bazima (seres humanos, mujeres y hombres), los bazimu (difuntos), Dios Supremo y dioses, sino también incluye “a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven.”³¹⁷ Al mismo tiempo, señala que este concepto alude a la fuerza espiritual que une en un solo nudo a los vivos con sus ancestros y descendientes, inmersos en el presente, pasado y futuro. Si bien, como vimos en la definición que ofrece Janheinz, el Muntu es la fuerza espiritual que tiene el don de la inteligencia y el dominio del nommo, o palabra, característica que lo distingue de los otros seres vivos; considero que cuando Zapata Olivella incluye a los animales, plantas, minerales y demás cosas, los cuales pertenecen a la categoría kintu, para hacer referencia a un aspecto de la filosofía bantú, ésta es su dimensión ética de convivencia entre los seres humanos y los demás seres vivos. Y, por otra parte, recupera la definición de comunidad de la categoría bantú, la cual corresponde a la de las culturas del África Occidental, que Hans define como:

En efecto, esta comunidad, centro de la visión religiosa del mundo, abarca también a los antepasados, que pertenecieron a ella y siguen conduciéndola y protegiéndola, y a la futura progenie ya virtualmente presente en los vivos, que garantiza la perpetuidad comunitaria más allá de la muerte. Desde este punto de vista, el culto a los mayores, hunde sus raíces en el pasado y se orienta hacia el futuro, ocupa un puesto de primer orden en la concepción religiosa de África occidental.³¹⁸

Después de examinar de manera general algunos conceptos sobre la filosofía bantú y su relación con las religiones del África Occidental, cabe preguntarse ¿Cómo se representan estos conceptos filosóficos en la narración ancestral de José Prudencio Padilla? Asimismo,

³¹⁷ Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, p. 514.

³¹⁸ Hans A. Witte, *óp. cit.*, p. 282.

para ubicar el tema de los sectores populares en la independencia de Cartagena ¿Cuáles son los temas históricos que se circunscriben a la figura de este personaje?

En esta última parte argumento por qué considero que Zapata Olivella utilizó la narración ancestral para cuestionar y reformular una serie de personajes y acontecimientos históricos previamente analizados por la historiografía patria desde una perspectiva elitista y, a su vez, para elaborar una nueva representación e interpretación sobre ellos: señalar la centralidad que tuvieron los sectores populares y sus líderes en la independencia de Colombia y Venezuela y ofrecer una interpretación sobre las influencias ideológicas de estos actores. La narración ancestral es un modo de escribir e interpretar el pasado que articula lo religioso con lo histórico y lo individual con lo colectivo; aunque es una técnica narrativa que emplea en los cuatro capítulos de *Las sangres encontradas*, el escritor afrocolombiano la desarrolla con más precisión en la parte dedicada a José Prudencio Padilla. Por lo tanto, cabe preguntarse ¿Cuáles fueron las experiencias que llevaron a José Prudencio Padilla a reivindicarse como mestizo triétnico según la novela? ¿Cómo se narra e interpreta el conflicto por la abolición de la esclavitud entre criollos y mulatos desde la perspectiva de Padilla?

Para estructurar la unidad de las cinco novelas de *Changó, el gran putas*, Zapata Olivella utilizó la categoría del Muntu, en singular, y bantú, en plural, que condensan la concepción bantú sobre la comunidad familiar, para establecer a través de la relación de sus personajes una genealogía de liberación, sugerir el plano de los vivos y los ancestros como espacios de acción e interacción humana, divina y ancestral, y proponer una interpretación a la realidad mítica-histórica de la novela: la influencia recíproca entre vivos, ancestros y Dioses en las luchas históricas afrodescendientes.

A partir de la categoría del Muntu, el escritor afrocolombiano instaura una relación de parentesco entre sus personajes a partir de la magara, o fuerza espiritual que se trasmite a los vivos por los ancestros de generación en generación. En la primera novela “Los orígenes”, se narra la historia de un grupo de africanos, que son capturados y embarcados en un barco negrero, “la Nova India”, con destino a América; ellos son: el babalao Ngafúa, Nagó, Sosa Illamba, Olugbala y Kauri-Mai. Con la ayuda de sus ancestros y orichas organizan una rebelión a bordo, que denota un enfrentamiento con los comerciantes de

esclavos y termina con el hundimiento del barco. Desde la concepción bantú de la vida y la muerte, después de su muerte estos personajes se convierten en bazimu, o ancestros, durante este proceso de ancestralización ocurre el parto de Sosa Illamba, quien le entrega su hijo a Nagó, el elegido de Changó para conducir al Muntu en el exilio y quien fuera iniciado por Ngafúa en el poema “La tierra de los Ancestros”; él mismo relata el recibimiento del nuevo Muntu por su madre:

-¡Sosa Illamba! ¡Sosa Illamba!

Desangrada, el hijo le nada entre las piernas. Siete comadronas entre el agua y el fuego, Yemayá y Changó, lo reciben. Lo oían, lo huelen, lo miraban, sonidoluz de los Orichas. En mitad de su pecho, mordiendo los rabos, pudimos ver que se movían las dos serpientes de Elegba.

Me acerqué a Sosa Illamba y le extendo mis brazos:

-Hijo de Yemayá, semilla de los vivos, nademos hacia la orilla.

La madre me lo entrega, mirándome con los ojos ya líquidos.³¹⁹

El viaje que inicia Nagó con el nuevo Muntu por el mar de los muertos se dirige hacia la realidad de los vivos, donde Eleguá le abrirá los caminos para conducir al niño a la otra orilla y ser recibido por las nodrizas indias. Al nombrar a este pequeño como Muntu, Zapata Olivella simboliza el nacimiento de nuevas poblaciones de origen africano, indígena y español, los mestizos triétnicos protagonizarán la liberación de sus pueblos con la unión espiritual de sus ancestros y orichas; desde el mundo de los bazimu éstos influirán en las acciones de sus descendientes, con lo que perpetuarán la vida de su comunidad familiar. En la novela se recrea esta interpretación mítica-histórica, el grupo de africanos del barco negrero se convierten en los ancestros de los personajes de las otras cuatro novelas, a quienes los dotarán con su magara para comenzar su vida, y conducirán en la liberación del Muntu; sobre esta relación especial entre ancestros y personajes, Nagó comenta lo siguiente:

No sé si nadaba en el ayermañana, cuando lejos de mi barco, puedo mirarlo, libre, desplegadas sus velas de fuego. En la proa, dueños de su destino, mis ekobios le trazan su nuevo rumbo. Ngafúa, cerca y distante, me hablaba, me habla de la sabiduría de los vivos y los muertos. Kanury “Mai alumbra el derrotero con el faro invisible de su mirada. Alto, Olugbala levantó el puño y veo en él las fuerzas renacidas de los muertos alimentándome. Aun cuando creo que nado solo, el

³¹⁹ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, pp. 90-91

recién nacido contra mi pecho, en verdad me acompañan peces y peces, la innumerable familia del Muntu que brotaba del vientre de Sosa Illamba.³²⁰

De esta manera se constituyen los orígenes míticos ancestrales de la gran familia que se construye en *Changó, el gran putas*; aunque, en sentido estricto, sus raíces se pueden remontar generaciones atrás con las genealogías de los ancestros y orichas de los tripulantes del barco negrero, esta mitificación sirve para crear una genealogía de liberación de la diáspora africana en América, que inicia con este grupo de náufragos que se convierten en su comunidad de ancestros y que se va desglosando a lo largo de las cuatro novelas restantes.

Desde el plano de los bazimu, el espíritu de Padilla relata su autobiografía a su padre, cuya retrospectiva está marcada por la traición de Simón Bolívar por ordenar su fusilamiento y por sus experiencias sobre el racismo que marcaron su reivindicación identitaria. Lo anterior se puede observar en la introducción que le hace a su padre, que ya cité, cuando dice: “Nada me enseñaste de este otro mar oculto: la traición”, aquí hace referencia a Simón Bolívar y cuando menciona: “Padre, escúchame, quiero relatarte desde esta otra vida el dolor de haber nacido negro en una sociedad donde la pigmentación de la piel es un estigma”, alude al racismo que Padilla enfrentó en distintos momentos de su vida.

Como antes también mencioné, Padilla utilizó la narración intercalada en la construcción de su autobiografía, por un lado emplea la narración retrospectiva para contar acontecimientos sobre su vida pasada, que siguen cierto orden cronológico interrumpido por algunos saltos en el tiempo futuro. Su relato no comienza con su nacimiento sino con su procreación espiritual; sigue con su niñez, su adolescencia, sus primeras experiencias militares en la Armada Real Española, su participación militar en las guerras de independencia, su ascenso político y militar y termina con su fusilamiento. Por otra parte, emplea la narración simultánea para describir acciones que ocurren durante su narración en el plano de los bazimu, como fue su encuentro con Manuel Piar y Simón Bolívar.

Desde la concepción de las culturas bantús, los ancestros o bazimu son seres humanos sin vida, que existen como fuerzas espirituales que mantienen contacto con la comunidad de los vivos, a donde pueden volver en uno o varios de sus descendientes. Su

³²⁰ Ibidem, p. 91.

existencia está orientada a procurar el bienestar de la comunidad y cuidar de que todos sus miembros respeten las normas, valores y reglas de conducta tradicionales para evitar catástrofes. Los ancestros pertenecen a la categoría del bantú, plural del Muntu, se les considera como la inteligencia pura y de su mundo o plano se emana este don a los bazima, seres humanos. Por su posición en la comunidad familiar pueden prevenirla y protegerla de peligros, ya que tienen un conocimiento mayor que el de los ancianos responsables del grupo comunitario.

Como antes mencioné, una de las peculiaridades de los narradores ancestrales es que van a relatar acciones o acontecimientos que no presenciaron o desconocían cuando eran bazima, seres humanos vivos; pero que, por su condición de ancestros o bazimu, pueden acceder a estos conocimientos. Un ejemplo de ello es cuando el espíritu ancestral de José Prudencio Padilla narra el momento en que Yemayá le concede a Nagó el compromiso de prohijar su vida y procurar su fortalecimiento espiritual y material, cuyo pacto ocurre mucho antes del nacimiento de los mismos padres de Padilla; y que le relata a su padre de la siguiente manera:

Apenas eran turbias señales porque aún no se han cuajado los grumos de mi cuerpo en el vientre de mi madre. Arriban desde lejos, navegando, luces, gritos de los abuelos encadenados en la sentina de los barcos negreros. Mucho antes de que me engendraras, Yemayá concede a Nagó que sea él quien pacte conmigo el compromiso de la vida. Tengo recuerdos del primero o cuarto nacimiento en aquel barco incendiado cuando me sacó del océano para arrojarme a estas playas guajiras. Sentí los dedos del agua amarrando mis espinas; la amplia ampolla de la branquia llenándose por ver primera de aire; luego, memoria del Muntu que toma forma, con algas me tejerán las aletas de los pies. Todavía el cuerpo y las piernas duermen en el pensamiento acuoso de mi madre Sosa Illamba. Transcurrirán nueve lunas hasta cuando se compacten mis huesos y las escamas negras de mi piel. Una noche iniciaré el gran viaje con la proa de mi frente. Palpaba, veo el sonido, me teñían los olores, navegaba en los fondos placentarios.³²¹

Según los bantús, para que nazca un nuevo ser humano se necesita la combinación de dos principios: el buzima, nacimiento físico, y el magara, nacimiento espiritual, este último ocurre en el momento en que un Ancestro, ya sea por la vía paterna o materna, le otorga un poco de magara al nuevo descendiente. En el anterior pasaje Padilla narra su nacimiento espiritual, Yemayá elige del grupo de ancestros a Nagó como su ancestro protector, pacto

³²¹ Ibidem, pp. 240-242.

sagrado que se da en el momento del hundimiento del barco negrero, donde venía su “madre” Sosa Illamba, y el inicio del viaje de Nagó con el Muntu hacia la orilla de los vivos.

En esta escena resalta que Padilla cuenta que su ancestro: “lo sacó del océano para arrojarme a estas playas guajiras”, recordemos que durante el barco negrero Nagó hace lo mismo con el hijo de Sosa Illamba. ¿Acaso se trata de uno o dos acontecimientos diferentes? Desde mi perspectiva, Zapata Olivella se inspira en la concepción bantú de la comunidad familiar que abarca no sólo a vivos y ancestros sino también a los descendientes, debido a que la futura progenie existe potencialmente en la magara de sus progenitores y ancestros, por lo que se trata de un mismo acontecimiento pero contado desde dos narradores y contextos diferentes. El primero narrado por Nagó, se trata del nacimiento del hijo de Sosa Illamba, a quien llama “semilla de los vivos”, porque en ella ya existía la magara que será transmitida a sus descendientes, quienes protagonizarán la liberación de la gran familia, de la que forma parte también Padilla. Por tal razón, Padilla vuelve a recordar este acontecimiento porque allí comienza su vida. Es decir, su nacimiento espiritual. El viaje del nuevo Muntu dirigido por Nagó por las aguas marinas simboliza lo siguiente: el plano de los bazimu son las aguas marinas donde los ancestros conducen a sus descendientes al mundo de los vivos, el cual está representado por las orillas de las playas donde se encuentran las madres indias esperando su llegada, recordemos que, según las culturas bantús, la magara proviene del mundo de los bazimu.

José Prudencio Padilla a través de la magara recibida por su tío Nagó queda emparentado con la comunidad de ancestros: Ngafúa, Sosa Illamba, Kanuri “Mai” y Olugbala. Según la concepción bantú, la reencarnación de Nagó en Padilla no se trata de una sobrevivencia individual sino de la persistencia de la comunidad de este grupo de ancestros; quienes continúan existiendo en la vida de José Prudencio Padilla, con la que afirman la continuidad del Muntu, la gran familia de orichas, ancestros, vivos y descendientes. Por el sistema de fortalecimiento y debilitamiento de la fuerza vital y la ley de reciprocidad de las fuerzas, Nagó y Padilla van a influirse recíprocamente por el pacto sagrado que tienen, es preciso preguntarse en qué momentos de la novela se puede observar la influencia de Nagó y los orichas en la vida de Padilla; y cómo éste establece contacto con su comunidad de ancestros y con sus descendientes.

El reconocimiento de sus identidades mestizas de Simón Bolívar y José Prudencio Padilla y las contradicciones de este proceso es una de las líneas de su estructura argumentativa; en ella se puede observar un esfuerzo importante del escritor por caracterizar y dotar de identidad a sus personajes; en los cuales podemos encontrar condensadas sus ideas sobre el mestizaje triétnico, las relaciones de parentesco en el Caribe Colombiano y la presencia del racismo en estas dinámicas identitarias. A diferencia del capítulo dedicado a Bolívar, el escritor desarrolla con mayor precisión su concepción sobre los anteriores temas en la figura de José Prudencio Padilla; por ello, he decidido dedicarle un capítulo especial para desarrollarlos con mayor profundidad; y sólo los tocaré de manera superficial en este capítulo, ya que son necesarios para la comprensión de la narración ancestral.

El nacimiento espiritual de José Prudencio Padilla está entrelazado con la escena del parto de su madre, donde su abuela wayuu y abuela “negra” lo reciben con los rituales correspondientes para este momento tan significativo. En esta parte se pueden observar dos temas: la convivencia de los mundos indígenas y afrocaribeños y la relación de los abuelos, antepasados vivos, con el destino del nuevo descendiente. De este modo, se evidencia el interés del escritor afrocolombiano por introducir las ceremonias religiosas, tanto las funerarias como las de nacimiento, para elaborar su universo narrativo.

Aunque no menciona en el relato de Padilla la combinación de su nacimiento físico, bugingo, con su nacimiento espiritual, magara, queda implícito que ésta ocurre antes de los “nueve días” en el que inicia su viaje por las aguas de los bazimu a la realidad de los vivos. Sobre esto, él mismo comenta: “Nado, desde nueve noches atrás inicié mis brazadas con la luna nueva. Ni la misma Yemayá podría detenerme en la búsqueda de la luz que ya golpea mis ojos cerrados. Y en la novena noche asomé la cabeza, me halan de las orejas y resbalo entre las piernas.”³²²

La abuela wayuu y la abuela “negra” simbolizan a sus ancestras inmediatas, quienes ayudan en el parto a su madre y le anuncian dos mensajes. Sobre su abuela wayuu, Padilla dice: “Mi madre llena la hamaca amplia con sus gritos en las afueras del rancho. Bocarriba, esperaba mi salida la tortuga ceremonial. Cuando llegó la hora del desprendimiento la

³²² Ibidem, p. 241.

abuela india ya había colgado mi chinchorro entre espinas de cardón.”³²³ Ella puede observar que el pequeño trae un don en su mirada para observar el mundo visible de los vivos y el invisible de los ancestros; sobre esto comenta: “Mi abuela india descubrió que mientras un ojo se me apaga, el otro, buscador de lejanías, permanecía abierto. Por dos veces trató de cerrarlo y de nuevo la pupila sin párpado se enciende en la oscuridad.”³²⁴

Por su parte, la abuela “negra” también participa en el trabajo de parto y al recién nacido lo baña en una batea de agua marina con la que le da la bienvenida al mundo de los vivos; Padilla relata este momento de la siguiente manera:

Oscuro, dormido, mi vida todavía es un silencio. Esto alarma a mi abuela negra. Rápidamente cortó el cordón y me zarandea por las ventanas del rancho proporcionándome aire. Siento de nuevo sus pellizcos en mis nalgas, las cachetadas, las oraciones hasta que mi grito fue testigo de la vida. Ya estaba ahí la batea con agua de mar, entibiada por nueve soles. Me zambullen y puedo sobrenadar sostenido por el poderoso puño de Nagó.³²⁵

Posteriormente, la abuela realiza un segundo ritual de protección para el nuevo descendiente, donde le advierte que no se aleje de la madre Yemayá sino quiere encontrar una mala muerte; el espíritu ancestral de Padilla rememora esta ceremonia donde el canto religioso está presente:

La abuela negra no se atuvo a riesgos y pidió que degollaran la tortuga que desde hace nueve noches espera mi nacimiento. Untaron su sangre sobre mi cuerpo:

Para que nunca naufragues
ni te humedezcan las lluvias
alcatraz entre las nubes
tu hamaca sea la mar grande.
Animal de agua y tierra
burlarás los cementerios
no se te cierren los puertos.
Si no te alejas del mar
a tus enemigos venzas
y nunca vencido serás.³²⁶

³²³ *Ibidem*, p. 241.

³²⁴ *Ibidem.*, p. 241.

³²⁵ *Ibidem.*, p. 241.

³²⁶ *Ibidem*, pp. 241-242.

A través del sacrificio y el canto, su abuela negra solicita protección a los ancestros y orichas para Padilla y le anuncia no sólo su destino marinerero sino las victorias militares que le esperan, el símbolo del alcastraz volverá aparecer en otra escena sobre su niñez. Como este anuncio de la abuela, existen otras escenas donde el propio Nagó se le aparece y le anuncia otros mensajes, que dejan constancia de la relación que tienen los ancianos y los ancestros con el destino de sus descendientes vivos.

Con respecto a su niñez, José Prudencio Padilla narra tres acontecimientos que marcaron su inclinación por las actividades marítimas y su identidad de género. El primero tiene que ver con la influencia que tuvo su maestra en la escuelita de Río Hacha; a través de la metáfora del alcastraz le trasmite el sentido de una vida ordenada y práctica; Padilla comenta sobre esto lo siguiente:

Por encima del muro del traspatio miramos las alas de los alcastraces, abriéndose y cerrándose a los golpes del viento.

- Hay que ser como ellos –sentenciaba la maestra- ordenados, no salirse de la fila y ser lo suficientemente prácticos para dirigirla quien quiera que tome la punta.³²⁷

Por otra parte, el acontecimiento que marcó el fin de su niñez y que coincide con otro ritual de paso (el reclamo de su abuela wayuu para que se criara con la familia de su madre) es su iniciación sexual que tuvo a través de la brujería; al no ser prohibida sino alentada por su propio padre y censurada por sus vecinos, se puede pensar que eran prácticas clandestinas en la realidad propuesta en la novela. Asimismo, Zapata Olivella introduce una dimensión poco explorada en los conceptos sobre el mestizaje: su articulación con la identidad de género, que explora a partir de la figura de Padilla. La educación sexual de Padilla estará a cargo de su padre, quien le trasmite una serie de ideas acerca de la sexualidad, como la relación entre hombres y mujeres, la reproducción como fin de la sexualidad y la poligamia permitida a diferencia de la poliandria. Las anteriores concepciones las podemos ver reflejadas en los siguientes fragmentos que narra el mismo Padilla:

Una mañana te dijeron, padre que me habían visto en el callejón de los Relinchos, mitad hombre, mitad asno, encabritado sobre la pollina del vecino. Era mora, briosa las ancas y todavía virgen...

³²⁷ Ibidem, p. 242.

El vecino te lleva la soga con la que la había amarrado, asegurándote que la pollina se ha encariñado con mis voces. No me azotaste como esperaba él. Me invitaste a que nos vayamos a la playa y a solas me revelaste tu herencia mujeriega.

- La hembra no es para aporrearla sino para amarla y hacerla parir.

Me cuentas que mi abuela negra te llenó de rencorosas quejas, rezongando que tu padre padecía el mal de la lujuria. Dominicano de nacimiento le llegaba de lejos eso de ser mujeriego porque era hijo de un malandrín español con mezcla mandinga.

- José Prudencio, hijo mío, ya tú estás hecho un hombrecito y es tiempo de que dejes las pollinas y busques hembras como hacía tu abuelo. El hombre es un sembrador de semillas y la mujer la tierra más fértil para la vida.³²⁸

Por lo tanto, la brujería es una de las características más citadas sobre el mundo cultural en el que crece Padilla. Aunque en la novela no se ahonda sobre sus orígenes culturales y su modo de obrar, se puede inferir que es una fuerza cósmica importante que se vincula a la comunidad familiar y la sexualidad de sus integrantes. Un ejemplo de ello es cuando la madre acude a estas fuerzas para influir en su orientación sexual, como se puede observar en el siguiente pasaje:

Fue por esos días cuando mi madre me llevó al brujo. Se creía que me embarcaba en los vicios de los seminaristas que han vuelto locos a muchos curas y convertidos en manfloros a no poco hombres. Pero mi machumbre ya estaba segura, padre. Las pollinas y las manos ensalivadas no pueden aliviarme la fiebre de un toro que se sabe con buena cornamenta para embestir.³²⁹

Asimismo, el espíritu de Padilla narra su capacidad de transformarse en animal para tener relaciones sexuales con las brujas; sobre estas experiencias comenta:

Fueron esos los tiempos en que me aficioné a las brujas. Se me atraviesan en el camino convertidas en gallinas, puercas o vacas. Las muy atrevidas vienen a hociquearme o volaban de rama en rama llevándome para el monte. Solas se desnudan y se me mostraban como son. Mientras duraba la noche me obligan a saciarles sus gustos, pero con las primeras luces me rechazaban cruzándome de piernas y con la cara tapada. Entonces me sorprende de encontrarme con la fritanguera del puerto, la viuda del alcalde o la mujer del zapatero. Cuajadas en lágrimas me ruegan que me vaya o me convertirían en sapo cuerno.³³⁰

³²⁸ Ibidem, pp. 242-243.

³²⁹ Ibidem, p. 245.

³³⁰ Ibidem, pp. 245-246.

Por otra parte, el último suceso que va a detonar su inclinación por las actividades marítimas fue el reclamo de su abuela wayuu para llevarse a Padilla a vivir con su familia materna; según la tradición wayuu, cualquier niño nacido debe educarse bajo la protección de su tío materno para reforzar la organización matrilineal de la comunidad; pese a la ascendencia africana de Padilla su abuela wayuu lo reclama. Ante el reclamo de la abuela, la madre de Padilla no se opuso, una noche la abuela lo envuelve en una manta que tejió en su hamaca y se lo lleva a su pueblo; sin embargo, Padilla puede regresar por el olor de la “pollina” con la que inició su vida sexual.

Por temor a las repercusiones del incumplimiento de las normas wayuu, su padre decide embarcar a Padilla en su chalupa y llevarlo por sus correrías por los puertos del caribe colombiano, donde trabaja como constructor de embarcaciones pequeñas. A través de su padre, Padilla pudo adquirir sus primeros conocimientos sobre embarcaciones y conocimiento marítimo práctico, y una inclinación espiritual a sus ancestros y deidades africanas; principalmente con Yemayá, quien junto con Nagó son los encargados de prohijar la vida espiritual y material de Padilla. La importancia que tiene su padre se refleja en que su narración está dirigida a él, con quien inicio su vida sexual, su experiencia marítima y su religiosidad; sobre esto, Padilla relata:

Desde entonces, ramas de una misma ancla, navegamos en la memoria ancestral.
Una a una me enseñaste las estrellas que parten el cuadrante del cielo.

Siempre que colgabas la lámpara del trinquete me repites:

- Teme las aguas quietas, aún en las más dormidas puede zozobrar el barco más velero.

Me hiciste saber que para los pueblos africanos, 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.

La tarde que me enrolé como pinche de cocina en el San Napomuceno te quedaste sin pesadillas:

- El mar de la vida te revelará nuevas cosas pero nada que ya no te hubiera mostrado.³³¹

El ingreso de José Prudencio Padilla a la Armada Real Española es un punto de inflexión en su carrera militar, la cual estará marcada de principio a fin por el racismo; según la novela,

³³¹ Ibidem, pp. 246-247.

la discriminación por motivos raciales influyó en su reivindicación identitaria mestiza triétnica, a partir de la cual desarrolla una conciencia en conflicto con los intereses de los criollos y las desigualdades por motivos de raza, que lo llevan a enarbolar una serie de demandas políticas y sociales. A partir de la narración ancestral de Padilla, Zapata Olivella no sólo recupera la centralidad que tuvo la participación militar de los mulatos y pardos libres en las guerras de independencia de las provincias del caribe colombianos; lo que ofrece es una interpretación sobre los idearios políticos que movilizaron a cientos de pardos y mulatos al lado de los criollos por la independencia de sus provincias.

El tema de las ideologías políticas de los sectores populares durante este período ha sido poco abordado por la historiografía colombiana. Entre los pocos que hay, destaca el estudio de Marixa Lasso sobre los usos políticos de la Revolución Haitiana por parte de los pardos y mulatos libres de la provincia de Cartagena (2003).³³² Por lo tanto, cobra relevancia la tesis que propone el escritor afrocolombiano sobre las ideas políticas de estos actores políticos-militares en *Changó, el gran putas*. Como antes mencioné, Zapata Olivella reformula la interpretación elitista de las historias patrias sobre la participación de estos sectores, que degradaron esta participación afirmando que no respondía a ideales políticos sino materiales; como, por ejemplo, el dinero o el alcohol que les ofrecían los criollos para atraer su apoyo. De allí que estas historias sostuvieran que la independencia fue obra exclusiva de criollos, en la que mulatos y pardos tuvieron una participación secundaria.

En oposición a esta concepción elitista de las historias patrias, el escritor afrocolombiano afirma que muchos de estos mulatos y pardos libres, como es el caso de José Prudencia Padilla, lucharon por conseguir sus propias demandas, como la obtención de la ciudadanía, su inclusión en puestos de mando en los ejércitos autonomistas y patriotas, la abolición de la esclavitud y la lucha por obtener el respeto de las élites criollas de los derechos obtenidos por los mulatos y pardos por su participación en estas guerras. Asimismo, sugiere que las acciones militares de estos pardos y mulatos estaban influidas políticamente por las revoluciones atlánticas, en especial la revolución haitiana y la

³³² Marixa Lasso, "Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano: Provincia de Cartagena (1811-1828)". *Historia Caribe*, vol. III, no.8, 2003, pp. 5-18.

francesa y el pensamiento abolicionista inglés; de allí que recupere la figura emblemática del almirante Padilla. Ahora bien, ¿cómo se representan estas tesis literariamente?

Según la concepción religiosa bantú, los ancestros establecen contacto con sus descendientes a través de apariciones o sueños, donde los previenen de posibles peligros, ya que por su condición tienen la capacidad de prever el futuro de la comunidad de los vivos. En 1792, a los catorce años, Padilla ingresó a la Armada Real Española, donde inicia como pinche de cocina, un año después se le aparece su Ancestro Nagó y le anuncia dos mensajes: lo previene de no luchar por banderas ajenas y no confundirlas, ya que Changó le tenía asignada su batalla propia: abolir la esclavitud. Además le predice su muerte alejado de su madre Yemayá. Al igual que Simón Bolívar, Padilla rememora a su padre su encuentro con su Ancestro, lo cual sucedió a bordo del San Juan de Nepomuceno:

Se me acerca entonces. Chupaba la candela de su tabaco, botando el humo por las narices y orejas. ¿Miedo? Es posible que yo temblara pero no por temores. Desde el primer instante, alertado por mi olfato, reconozco su voz:

Sobrino, vengo de muy lejos. Soy el espíritu de Nagó. Aún no habías nacido, pensamiento eran las sangres de tus Ancestros, cuando Odumare te concibe en el vientre de tu primera madre. Changó me nombró tu protector y desde entonces, tu destino marinerero es semilla que siembro y multiplico hasta traerte aquí.

Ahora, sobrino, escucha atento:

Hay guerras ajenas que parecen nuestras. No las confundas. Te esperan tus propias batallas para las cuales Changó te tiene destinado. Al final sucumbirás alejado de las aguas de tu madre Yemayá.³³³

De esta manera, Nagó reafirma su muerte anunciada por su abuela negra durante su nacimiento. En el subcapítulo “El dolor de haber nacido negro”, José Prudencio le relata a su padre su participación en la Batalla de Trafalgar contra la Marina Real Inglesa (1805), donde ocurre una experiencia que va a influir en su toma de conciencia identitaria mestiza triétnica y en su posición abolicionista. Durante esta batalla, Padilla había logrado el rango de contramaestre de navío, luego de haber obtenido el de grumete y pese al racismo de la tripulación. Al ser rodeado el San Juan Nepomuceno por seis barcos ingleses, el comandante Cosme Damián de Churruca pierde una pierna y en el momento de morir le entrega su sable a Padilla, a quien le solicita: “¡Defienda al Rey y la bandera de España!”³³⁴

³³³ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, pp. 247-248.

³³⁴ *Ibidem*, p. 249.

Una vez derrotados por los ingleses, los tripulantes del San Juan Nepomuceno se convierten en sus prisioneros de guerra; esta condición los iguala y borra sus jerarquías, lo que genera cierta solidaridad entre sus tripulantes. Padilla comenta: “Nos desarmaron y sepultan en las bodegas de nuestro propio barco. La oscuridad nos iguala y por vez primera nadie distinguía mi color para humillarme. Capitanes, contraмаestres, alféreces y tropa teníamos la misma graduación: prisioneros de guerra.”³³⁵ Los ingleses le ordenan a Padilla limpiar el retrete de la guardia y éste se opone, argumentando su rango de contraмаestre y, a cambio, recibe un baño de orines en la cara; sus compañeros lo apoyan y organizan protestas que terminan en enfrentamiento con los ingleses. Ante la oposición de los prisioneros los ingleses deciden vender a Padilla como esclavo pese a su condición de pardo libre.

Tanto las humillaciones de sus propios compañeros como la de los ingleses, provocan un conflicto en Padilla por sus herencias indígenas, españolas y africanas; ante la amenaza de ser vendido como esclavo aparece la Sombra Perro para recordarle que también tiene ascendencia española, debido a que ésta es la que evitaría su venta. Sin embargo, el pensamiento abolicionista influirá en su reivindicación mestiza triétnica y en su posicionamiento a favor de los intereses de la población afrodescendiente, tanto libre como esclavizada. En esta parte no ahondaré más en su conflicto identitario, sólo mencionaré cómo José Prudencio Padilla tiene contacto con el pensamiento abolicionista inglés para luchar en contra de la esclavitud en Colombia. Según la novela, el abolicionista inglés Thomas Clarkson se entera del caso de Padilla y evita que sea vendido por la Armada Real Inglesa; esto ocurre en el marco de su activismo para documentar las crueldades de la trata en los puertos ingleses. Estas denuncias sirven para sostener las posiciones abolicionistas de los parlamentarios ingleses en la Cámara de Comunes, como sucedió con Wilberforce. Sobre su encuentro con Clarkson y su contacto con el abolicionismo inglés; Padilla cuenta lo siguiente:

Tiene dos veces mi cuerpo y nudosas arrugas en su frente. Adivinando mi temor, quiso tranquilizarme. Me llamó “hombre” y “hermano”, apoyando su Biblia sobre mi cabeza. Luego me toma confesión de haber nacido libre, hijo de mulato e india y de que soy súbdito del Rey de España.

³³⁵ *Ibidem*, p. 249.

-Nunca, nunca, desistiré de luchar en mi país, que se llama cristiano, contra la esclavitud y su tráfico sangriento.

Se pasea de puerto en puerto documentándose sobre las crueldades de la trata negrera. Recogía cadenas, foetes con punta de perdigones, fierros de herrar, argollas punzantes, abre bocas y demás herramientas de tormento. Es la máquina de vapor que alimentaba a Wilberforce para sus acusaciones en la Cámara de los Comunes.³³⁶

Por lo tanto, el abolicionismo inglés es uno de los dos elementos ideológicos que movilizaron a José Prudencio Padilla para incluir la abolición de la esclavitud en las guerras de independencia de Colombia; Padilla le resume a su padre en la siguiente frase la trascendencia de esta primer experiencia: “En Trafalgar, padre, perdí mi capitán, mi barco y mi Rey, pero gano otra bandera: mi raza.”³³⁷ La segunda consiste en la revolución haitiana que será analizada más adelante.

En el siguiente subcapítulo titulado “Los cañones que no disparé aquella mañana”, el espíritu ancestral de Padilla relata su llegada a Cartagena y reconstruye el movimiento autonomista e independentista que se gesta en esta ciudad, sus relaciones con los principales líderes mulatos y criollos y su participación en su independencia. Por el momento no me detendré en estos temas, ya que los analizaré hasta el final de este capítulo.

Obtenida la independencia, de 1811 a 1815 se instaura la república de Cartagena, en estos años José Prudencio Padilla conoce a Simón Bolívar, quien estaba en búsqueda de apoyo para organizar sus campañas libertadoras. Este encuentro ya estaba anunciado en los presagios de Crescencio a Hipólita. Sobre este encuentro, Padilla rememora un discurso de Bolívar sobre la relación entre independencia y libertad:

-Pocos criollos en Venezuela creen que luchar por la independencia del país es hacerlo por la libertad. Piensan que si mueren, los negros que les sobrevivan impondrán un gobierno de casta como en Haití. A nuestro llamado sólo acudían los manumisos y ninguno de los que sufren la esclavitud.

Habla sin mirarme la piel. Como otros tantos criollos creía que mi presencia entre ellos implica una abdicación a mi ancestro esclavo. Pero yo mantengo mi lugar al lado de la raza considerada ruin, baja, oscura.³³⁸

³³⁶ Ibidem, p. 251.

³³⁷ Ibidem, p. 249.

³³⁸ Ibidem, p. 262.

A través del discurso de Bolívar, Zapata Olivella recrea el temor real que existió entre las élites criollas sobre las repercusiones de la participación de pardos y mulatos libres en los ejércitos patriotas, y los usos criollos sobre la imagen de la revolución haitiana para limitar el ascenso político de estos sectores; también insinúa que Bolívar asumió en un primer momento la bandera abolicionista, aunque no ahonda sobre los propósitos de incluirla para atraer el apoyo militar de la población libre y esclavizada.

Después de este encuentro, Padilla relata un bullerengue donde se enfrenta con Simón para conquistar el amor de Francisquita Romero, la hija del líder mulato Pedro Romero, a través de la música y la danza buscan enamorarla. Esta escena es significativa por el papel que tiene la música, la danza y el canto para representar el bullerengue, el escritor a través de ellos busca una exploración estética para lograr efectos de sentidos sonoros y visuales que crean la ilusión de este espacio. A diferencia de otros pasajes de la novela, como en “La tierra de los Ancestros”, donde estos lenguajes sirven para representar rituales religiosos o para subrayarlos como espacios de reinención cultural afrodescendiente, en esta escena funcionan como espacios importantes de socialización para los actores revolucionarios; aunque también tienen un trasfondo religioso, debido a que en este bullerengue los orichas y ancestros van a intervenir para que el amor y los celos por Francisquita Romero no separen a Bolívar y Padilla antes de la guerra. Por lo tanto, el bullerengue, aparentemente pagano, es un encuentro entre los ancestros y orichas con los vivos; en este caso, a través de la danza, estos espíritus intervienen en las acciones de sus descendientes. Padilla le relata a su padre este bullerengue:

Dos negros venidos de la Playa del Arsenal llegan con sus tambores. El cubano se deshizo (sic) de la guitarra y él mismo estira la piel floja de los instrumentos ajustándoles las cuñas a golpes de piedra. Las maniobras del bullerengue no intimidaron a Simón. Me quita a Francisquita y pegadito a su cuerpo demuestra a todos que por Barlovento, por Caracas, por su sangre, también baila Changó. Apenas dejé que dieran unas vueltas porque más que a sus caderas, sofoca a los oídos a mi novia. Pronto me arrepentiría de quitársela, pues reclama la guitarra y sin solicitar permiso se puso a cantar joropos aprendidos de sus esclavos en los valles de Yare. Tonadas bajitas, querendonas, trampas para palomas volanderas:

Yo no soy de por aquí
vengo de por allá lejos
donde rendimos las novias

con secreticos y besos.

Francisquita me dice que dejemos de bailar porque quería escucharlo. Los celos, yo conocía sus filos... ...Acepté el desafío, arrojándome al agua de los Ancestros:

- ¡Dame ese tambor!

El dueño lo desenredó de sus piernas y entonces lo cabalgo como a caballo propio. Lo palmotée fuerte para que todos me oyeran. La guitarra de Simón es la primera en enmudecer. Francisquita se arrimó a mis espaldas, sonsacando con la punta de sus senos la voz de chivo que dormía en mi pecho:

¡Alé, lé!
¡Alé, lé!
¡Grito de mi corazón
donde yo pongo la mano
ya tengo firme el talón!
¡Alé, lé ¡Alé, lé!
¡La mujer que yo mantengo
cumplidos los nueve meses
con su nuevo hijo la tengo!³³⁹

Tras este duelo poético y musical, Yemayá ordena al espíritu de Hipólita intervenir a través del cuerpo de una mujer para impedir la división de Padilla y Bolívar. Desde el plano de los bazimu, Padilla rememora esta influencia de la ancestra de Bolívar:

Inesperadamente, cuando el bullerengue alborotaba la barriada, una mujer salta del fondo de mi tambor paralizando a los bailadores. Hormiga pequeñita, se fue creciendo con sus movimientos de cintura hasta sembrar un remolino de caderas. Se mece sola, batida por la brisa de su zandungueo. Nunca la habían visto en el Xemaní. Llega de otros mundos. Simón, olvidado de mi mulata se adelantó a cabalgarle las caderas. Por él había venido. Era su aya Nana Taita enviada por Yemayá para que no nos separen los celos antes de la guerra.³⁴⁰

De esta manera, la danza sirve como canal de comunicación de los mandatos de los ancestros y orichas, lo que deja sentado otro ejemplo de manifestación de estos espíritus en la comunidad de los vivos y la influencia que tienen en sus acciones, las cuales son una de las características de la narración ancestral.

³³⁹ Ibidem, pp. 263-264.

³⁴⁰ Ibidem, p. 264.

Posteriormente, Padilla rememora a su padre sus batallas navales más importantes en la marina patriota; a él le dice: “Te invito, padre, a que recorramos juntos los acantilados donde las intrigas no alcanzan a hundirme.”³⁴¹ Su relato se enfoca en sus victorias en contra de la Armada Real Española que le permitieron ir ascendiendo militarmente: comenzó como alférez de fragata y llegó hasta el rango de almirante por su victoria en Maracaibo. A pesar de que su carrera en la armada estuvo obstaculizada por el racismo, las envidias y las intrigas de sus enemigos y superiores, Padilla desafió estos intentos que pretendían subordinarlo y mantenerlo en posiciones inferiores y logró acceder poco a poco a puestos de mando. Para los criollos patriotas la experiencia internacional de Padilla y su participación en la independencia de Cartagena representó una amenaza; aunque siempre buscaron beneficiarse de sus conocimientos militares, pero sin permitirle acceder a puestos de mando. Desde la muerte, Padilla le dice a su padre:

La astucia que me enseñaste para burlar el mar, nunca desdeñada por la Corona de España, la subestimarán mis compatriotas ofendidos por el olor de mi piel. Piensan que el negro debe estar sometido a un capataz y por eso en el reparto de los honores siempre fui subordinado. Ignoraban ellos que Yemayá me hizo capeador de tormentas, impalpable al filo de la envidia. Desde esta muerte las calumnias de mis enemigos no pueden empañar la sombra de mi luz. Recelosos por mi comportamiento en la revuelta del once de noviembre, en el momento de nominar los nuevos comandantes de la Provincia Independiente de Cartagena, fingieron olvidar que entre la marina patriota, soy el único que tengo la experiencia de haber combatido en Trafalgar. Debí resignarme a ser segundón de los menos.³⁴²

De este modo, Padilla vuelve a denunciar el racismo en la armada patriótica, con el que los criollos buscaron frenar el ascenso social de pardos y mulatos, debido a su temor por una sublevación de estos sectores o a la instauración de una república controlada por ellos. A través de la figura de Padilla, el escritor afrocolombiano hace énfasis en dos aspectos, por un lado en los límites de las instituciones republicanas para garantizar la igualdad social a mulatos y pardos (como la república de Cartagena, 1811-1815) y, por el otro, reivindicar a Padilla como símbolo de las batallas emprendidas por los mulatos y pardos en contra del racismo; sus luchas por obtener la igualdad social y exigir, no mendigar, el respeto de las

³⁴¹ Ibidem, p. 265.

³⁴² Ibidem, p. 265.

élites criollas de los derechos obtenidos por estos sectores por su participación en las guerras de independencia.

La primera batalla que Padilla le refiere a su padre es la que ocurre en la bahía de Cispata, que se encuentra en el norte de Lorica donde nació el escritor, donde obtiene el rango de Alférez de fragata por ejecutar su estrategia para recuperar la bahía con la unidad más lerda de esta batalla de la flota patriótica. Padilla elabora una estrategia: ordena a su infantería saltar a tierra para aligerar el barco y así poder avanzar más rápido, mientras que la tropa ataca el fortín por la retaguardia, la artillería avanza más rápido. De este modo logra derrotar a las fuerzas realistas y es ascendido militarmente; sobre esto comenta Padilla: “Ya resonaban los disparos de mis soldados en la retaguardia y para asombro de mi jefe, le demuestro que una victoria puede obtenerse contra fuerzas superiores si hay astucia y valor en el asalto.”³⁴³

La segunda batalla que rememora es durante el sitio a Cartagena que le hacen los españoles para reconquistarla; la misión de Padilla era evitar la llegada de un paquebote español, que buscaba desembarcar oficiales y armamento. Para elaborar su plan, Padilla se valió de sus conocimientos en la Batalla de Trafalgar: busca destruirle el timón al paquebote. En este enfrentamiento, pide protección no sólo a Yemayá y a sus ancestros africanos, sino también a sus antepasados wayuu, lo anterior se puede observar en el siguiente pasaje:

Sea ésta, pues la primera vez que me guíen mis Ancestros indio y negro, burladores de enemigos poderosos. Esquivo los disparos de babor y estribor y empujado por los mismos vientos, me trago la espuma que deja el paquebote. Ya cerca, bajo el fuego de la fusilería, mi artillero bombardea el puente de mando. Yemayá nos protege. Alcatraz sin cola, el paquebote anda buscando el lugar menos profundo para hundirse. Atribulados por elegir entre el naufragio o la derrota, los realistas izan la bandera indigna.³⁴⁴

Tras esta victoria, Padilla es encarcelado en Cartagena por las intrigas y envidias de sus superiores. En 1815, los españoles logran sitiar y reconquistar el puerto de Cartagena, un oficial francés del corsario Aury, un tratante francés, le pide a Padilla encarcelado que le

³⁴³ Ibidem, pp. 265-266.

³⁴⁴ Ibidem, p. 266.

ayude a sacar la goleta de su comandante francés. En medio del sitio español, Padilla relata cómo los criollos huyen y los sectores populares son los que defienden la ciudad del enemigo español:

Los aristócratas que presumían de rebeldes diariamente abandonan la ciudad y solo los pardos, los esclavos, mis soldados desteñidos por el hambre montan guardia con sus cadáveres. Doscientos de ellos, traicionados por el negrero Aury serán desembarcados frente al enemigo para aligerar su embarcación. Desde el puerto escucho las descargas del pelotón de su fusilamiento.³⁴⁵

Ante la opción de defender la ciudad junto con sus soldados o reiniciar la lucha en el exilio, Padilla opta por ésta última y acepta romper el bloqueo español con la goleta del negrero Aury. Aprovechándose de la oscuridad de la noche y esquivando la artillería de las fragatas enemigas, Padilla, con la ayuda de Nagó, logra romper el bloqueo y exiliarse a Jamaica para reorganizar la lucha patriota con los demás patriotas.

La última batalla que rememora a su padre es la Batalla de Trafalgar, con la que ocurre una ruptura en el tiempo cronológico que sigue la narración: se salta de 1815 a 1823, durante este lapso suceden algunos acontecimientos vinculados al exilio patriota en Jamaica y Haití que son narrados después de esta escena. La importancia histórica real de la Batalla de Maracaibo radica en que es el último intento de la Corona Española para recuperar sus antiguas colonias españolas; los españoles tenían controlado parte del Caribe y Centroamérica; para ellos Maracaibo era un sitio estratégico para reiniciar la reconquista española sobre Sudamérica, de allí que los patriotas decidieran derrotarlos y expulsarlos definitivamente de Venezuela; ya que, de lo contrario, tendrían que volver a luchar por el control territorial. Sobre esto comenta Padilla:

Nunca antes a ninguno de nuestros generales le fue dado vencer en una tan difícil y gloriosa hazaña: abatir el último intento de la Corona Española por recuperar sus dominios arrebatados por la revolución americana.

Dominado el Golfo de Venezuela y prepotentes como están en Cuba, no sólo tendrían el dominio del Caribe y Centro América sino del sur del Continente.

Tenemos prisa, padre, no hay que dar tiempo al enemigo a que se fortalezca en Maracaibo, recapturado apenas con pequeñas escaramuzas...³⁴⁶

³⁴⁵ Ibidem, p. 267.

³⁴⁶ Ibidem, p. 268.

Para José Prudencio Padilla este combate fue muy importante porque gracias a su victoria obtuvo el grado de almirante y es considerada como la batalla más heroica y gloriosa de su carrera militar. La centralidad que tuvo la estrategia y el plan de Padilla para derrotar a los españoles deja constancia del protagonismo de los pardos y mulatos libres en las independencias, no sólo de Venezuela y Colombia, sino para garantizar las de Ecuador, Perú y Bolivia; por ello el escritor afrocolombiano buscó recuperar el papel determinante de Padilla para reformular las historias patrias de Colombia.

A pesar de que las historias patrias no borraron la participación de este personaje, la propuesta de Zapata Olivella es elaborar otra visión de su participación en este acontecimiento, donde recuperó no sólo al líder pardo sino a los sectores populares que combatieron en ella, en los que no sólo incluye a negros, mulatos y pardos sino también a la población indígena. El escritor afrocolombiano no buscó imitar a las historias patrias que recuperan un conjunto de héroes criollos, sino que intentó recuperar a los líderes populares e incluir la actuación determinante de los protagonistas anónimos en este acontecimiento, es decir, a las mujeres, los campesinos, los pescadores, los indígenas, los mulatos, los pardos y negros que se enrolaron en los ejércitos patriotas, a quienes les rinde un reconocimiento por su participación en este acto fundacional de la nación venezolana y colombiana. Esta concepción de la historia que descansa en *Las sangres encontradas* se puede evidenciar en los siguientes fragmentos sobre la Batalla de Maracaibo:

Las brisas y aguas del golfo son nuestras. Cuento mis barcos: El “Marte”, El “Gran Bolívar”, La “Confianza”, cuatro bergantines, con el mío, El “Independiente”. Salvos y listos para combatir. Las goletas, siguiendo mis instrucciones se separan guardando las distancias. “Espartaca. “Atrevida”. “Terror”. “Criolla”. Finalmente diviso a La “Manuela” y La “Leona”. Alegra verlas a salvo con averías ligeras... ...Lo que más me entusiasma es contemplar a mi flotilla sutil: lanchas, flecheras, botes, chalupas, canoas con mis negros e indios. Frente a la flota mayor del enemigo, ellos serán, son, los tábanos de la victoria.³⁴⁷

De acuerdo con la narración de Padilla, esta flotilla fue central en tareas de espionaje de la flota española, sobre esto relata:

³⁴⁷ Ibidem, pp. 268-269.

Mientras más crece el enemigo, más pequeño nos parece. Esta noche mis botes se acercarán hasta oler el tabaco de los guardias a bordo. Cuentan sus cañones listos a disparar; el número de sus tripulantes, sus botes. Ya vuelven los espías que he enviado a Maracaibo por los esteros. Cinco mil realistas dispuestos a defender el puerto en tanto que los batallones prometidos no me llegan. Debo contar con mis nuevecientosveintinueve hombres a bordo.³⁴⁸

En su relato resalta que las tropas, los barcos y municiones de sus enemigos son tres veces superiores a su flota; con lo que pretende resaltar el papel que tuvo su estrategia militar y el heroísmo de su tropa en la victoria de Maracaibo. Otra de las características de esta representación y que se vincula con la narración ancestral, es la influencia que tienen los ancestros y los orichas en las acciones de los vivos, en la que sobresale la participación de Yemayá y Nagó, espíritus protectores de Padilla, sobre esta aparición comenta el espíritu ancestral de éste. En este último pasaje, resalta que Padilla insista:

En el desvelo advierto que la Sombra-Fuego de Nagó me alumbra desde el pico árbol mayor. Padre, los Ancestros están conmigo. Cerca de mí, un guajiro dialoga conmigo encendiendo sus ojos. Esta noche no fuma su tabaco. Me basta con esta mirada silenciosa para sentir la confianza del guerrero desnudo que conoce la potencia de su puño. Pero es Yemayá la que me da su aliento. Suyas son las aguas, el viento, la marea, las olas. Ni un solo nubarrón amenaza con la tormenta en este mes de mayo. Decido dormir con un párpado cerrado, mientras el otro, insomne ojo de Yemayá, estará atenta a los ruidos, el salto del pez, a los olores, a la estrella fugitiva que me alumbra el camino a la gloria.³⁴⁹

Por otra parte, el espíritu ancestral de Padilla reconstruye la estrategia que ejecutó en esta batalla: desafiar el fuego del castillo de San Carlos para forzar la barra de Maracaibo, enfrentarse con el enemigo con las espaldas desguarecidas y con el riesgo de ser derrotados y combinar sus acciones marítimas con el ataque de las tropas patriotas por tierra. Después de algunos días de enfrentamientos, en los que la flota de Padilla resiste pese a la desventaja numérica y de armamento frente a su enemigo, los patriotas obtienen finalmente la victoria, la cual es narrada de la siguiente manera:

El enemigo nos muestra sus naves en rigurosa fila. Entonces recuerdo aquella lección aprendida en Trafalgar: nunca presentar una línea de fuego. Mis barcos actúan independientemente, cada cual con la mejor presa a la vista. Las unidades

³⁴⁸ Ibidem, p. 269.

³⁴⁹ Ibidem, p. 269.

grandes acompañadas de las ligeras en el acoso. Mientras el enemigo trata de reaccionar ante el sorpresivo asalto de mis barcos circundando los suyos en rueda india, mis marineros desnudos, inician el abordaje, los cuchillos en los dientes, ágiles y sueltas las manos; pies que agarran y escalan; puños que hieren y degallan (sic). Ya el enemigo no combatía, se entrega. La bandera de la rendición ronda por todas partes.³⁵⁰

Este pasaje termina con una frase donde por primera vez el espíritu ancestral de José Prudencio Padilla establece una relación con su descendencia; aquí se puede reflejar uno de los propósitos que tiene la narración ancestral que recupera el pasado afrodescendiente obliterado por la historiografía patria: usar esos pasados libertarios afrodescendientes para inspirar las batallas actuales de sus descendientes. De esta manera, Padilla interpela al futuro: “Padre, recordar las victorias no es nada que alegre a los difuntos. No debemos sentir nostalgia del pasado cuando se tiene por delante muchas batallas por ganar. Mi fama crece mientras se opaca la de mis asesinos.”³⁵¹ Por lo tanto, la narración ancestral, inspirada en la filosofía bantú y en la categoría Muntu, es la fuerza espiritual que une al ser humano con su ascendencia y su descendencia en el presente, el pasado y el futuro; de allí que el espíritu ancestral de Padilla busque tender puentes con sus descendientes.

Si en el capítulo “Simón Bolívar: memorias del olvido” se anuncia la trama que une a los dos capítulos: el autorreconocimiento de las identidades mestizas y la ascendencia africana de sus protagonistas, y la búsqueda de Bolívar del perdón de sus mulatos, en el capítulo “José Prudencio Padilla: guerras ajenas que parecen nuestras” se desarrolla el conflicto entre Bolívar y Padilla por la abolición de la esclavitud y el compromiso que adquirió el primero con Petión de abolir la esclavitud en las nuevas repúblicas a cambio del apoyo militar del gobierno revolucionario haitiano.

El escritor afrocolombiano dedica su tercer novela, *La rebelión de los vodús*, a la Revolución Haitiana, cuyo universo ficcional es reconstruido desde las voces de los ancestros y orichas, esta revolución la vuelve a retomar en *Las sangres encontradas* para examinar el papel que tuvo el gobierno revolucionario haitiano en las independencias de Sudamérica, por el apoyo militar que ofrecieron a las campañas de Bolívar y la influencia

³⁵⁰ Ibidem, p. 270.

³⁵¹ Ibidem, p. 271.

del republicanismo haitiano en Manuel Petión y José Prudencio Padilla. Esto constituye el segundo elemento ideológico que influyó en el pensamiento político-militar de Padilla y que se plantea en la novela.

Este último tema es central para mi tesis en la que afirmo que, a partir de la literatura, Zapata Olivella ofreció una interpretación no sólo de la acción militar popular sino también de las influencias ideológicas que movilizaron a estos sectores y sus líderes. Desde mi perspectiva, el abolicionismo inglés y el republicanismo haitiano son los dos principales referentes ideológicos para que José Prudencio Padilla se posicionara a favor de la abolición de la esclavitud y por la igualdad social y política de los mulatos y pardos en las nuevas repúblicas. Según la novela, los mulatos y pardos se sumaron a las guerras de independencia con sus propias demandas y no fueron simples imitadores de los intereses de las élites como sostuvo por mucho tiempo la historiografía patria.

En la novela se recrea el exilio de Bolívar, Piar y Padilla, primero en Jamaica y después en Haití, donde se sugiere que los dos últimos tuvieron contacto con el republicanismo haitiano. Aunque, para el caso de Padilla, ocurrió antes de su exilio, cuando era pinche de cocina en el San Juan Nepomuceno, sobre éste contacto este personaje relata: “Quince años atrás, apenas era el pinche de cocinas del ‘San Nepomuceno’ cuando atracamos en este puerto.”³⁵² Lo anterior plantea que Padilla, al igual que varios mulatos y pardos libres, por sus actividades marítimas pudieron conocer de cerca las revoluciones atlánticas de fines del siglo XVIII, como sucedió con la revolución haitiana y la francesa, y el movimiento abolicionista en Europa. Desde una perspectiva histórica, Marixa Lasso comenta sobre la trascendencia de la figura de José Prudencio Padilla: “Su carrera amerita un análisis porque constituye un buen ejemplo de los contactos con las revoluciones del Atlántico que numerosos hombres de color tuvieron a través de sus actividades marítimas.”³⁵³ De esta manera, se puede considerar que Zapata Olivella fue uno de los pioneros en plantear los contactos internacionales de estos mulatos y pardos con las revoluciones atlánticas gracias a sus actividades marítimas en la Armada Real Española.

³⁵² *Ibidem*, p. 273.

³⁵³ Marixa Lasso, *óp. cit.*, p. 14.

Por otra parte, Zapata Olivella examina desde la voz ancestral de Padilla la importancia militar que tuvo el gobierno de Haití en la reorganización de las campañas libertadoras de Sudamérica, y el pacto entre Bolívar y Petión sobre la abolición de la esclavitud en las nuevas repúblicas, con la que ofrece una representación donde resaltan las figuras de Padilla y Piar. Estos temas se desarrollan en dos escenas muy significativas, ya que en ellas se vuelven a reflejar las características de la narración ancestral: la influencia de los ancestros y orichas en el fortalecimiento de sus descendientes.

El espíritu ancestral de Padilla rememora un ritual del vudú que antecedió a la reunión de los patriotas exiliados con Petión para solicitar su apoyo; ritual que sucede en el marco del décimo tercer aniversario de la revolución haitiana y ocurre en el patio de la casa de Petión. La amante de este personaje, sacerdotisa e hija de Yemayá, es la encargada de conducir el ritual. A través de los tambores de Bouckman, el yambalú y los vevés de Changó, Ogún, Oshún y Ochosí, invoca a los orichas de la guerra para acompañar y bendecir las próximas batallas de Manuel Piar y José Prudencio Padilla. El espíritu de Padilla rememora esta ceremonia de la siguiente manera:

A golpes de tambor, Bouckman fue llamando a los Orichas. El llanto del yambalú despierta a los muertos.

Legba inició el descenso de los Vodús para despejar el camino de nuestras victorias. Después, danzando en las caderas de Madame Bourville, la madre de las corrientes, Oshún, nos promete abrimos las desembocaduras de los ríos. Bouckman nos anunció que Ogún está con nosotros y nos ofrecía, cañones, fusiles y barcos. El tercero en bajar es Ochosí, armador de trampas. Se acercó hasta mí y al oído me revela los secretos para asaltar las bahías y los puertos.³⁵⁴

De esta manera, Padilla y Piar reciben la fuerza vital de los orichas guerreros para reiniciar la guerra por la independencia. Estos orichas les despajaran el camino de sus victorias, les facilitaran tropa y armamento y les ayudaran a elaborar sus estrategias y maniobras militares. El descenso de Changó va marcar el final y la intensidad de esta ceremonia, este Oricha les trae un mensaje: “No lo olviden, varios de ustedes serán traicionados y fusilados por el jefe que elegirán mañana.”³⁵⁵

³⁵⁴ Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, p. 274.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 274.

La última escena dedicada a Haití es el encuentro de los patriotas exiliados con Petión. Después de que el capitán Brion llegara con su flota a los Cayos, los patriotas solicitaron armamento, tropa y barcos al presidente haitiano para reiniciar sus campañas. Sin embargo, el corsario Aury reclama el puesto de mando de la flota rebelde y se opone a la elección de Bolívar. En esta elección, Piar y Padilla piden a cambio de su voto que el que sea el próximo jefe se comprometa a combatir contra todos aquellos que se opongan a la abolición de la esclavitud; entonces, Changó interfiere en esta reunión y, a través de Petión, solicita a Bolívar, jefe electo por los exiliados, que proclame la abolición en las repúblicas que libere, como contraprestación del apoyo militar que le proporcionará. Esta escena la relata Padilla de la siguiente manera:

Luego, acercándose a cada uno de nosotros, exigió a viva voz que aceptemos o negáramos su elección. Avanzaba triunfante, cuando se le apaga su sonrisa frente a Piar. Agua clara que no podía esconder sombras, le revela sus preocupaciones:

-En esta tierra de negros libres sólo exijo que quien quiera que sea el jefe de nuestras fuerzas se comprometa a combatir a los monárquicos y criollos que se niegan a libertar a nuestros hermanos esclavos.

Acudí a su lado y refuerzo con mi presencia sus reparos. Los demás oficiales se miran recelosos y guardaron silencio. En ese instante en lo alto de las ramas Changó enciende sus ojos y el Presidente de Haití, movido por los ocultos designios del Oricha, se dirige a Simón:

-Excelencia, contad con los soldados, barcos y pertrechos que necesitéis para proclamar la libertad de los ekobios donde quiera que triunfen vuestros ejércitos.

El caraqueño le estrechó la mano y todos los presentes aplaudimos anticipándonos a nuestras victorias.³⁵⁶

De este modo, Bolívar se comprometió con la abolición de la esclavitud por el apoyo militar que recibió de Petión, por no cumplir este trato es juzgado en el Tribunal de los Ancestros y es condenado a recoger las sangres de sus ekobios Piar y Padilla. En el encuentro imaginario entre Bolívar, Piar y Padilla se soluciona este conflicto: Bolívar no consigue el perdón de sus mulatos y es condenado a errar sin descanso durante la eternidad.

La parte final del relato del almirante Padilla se enfoca en dos temas: en exponer las razones por las cuales Bolívar lo manda a fusilar, y en narrar su fusilamiento. De acuerdo con la trama de la novela, Bolívar ordenó su fusilamiento por considerar como amenazantes las opiniones de Padilla en los debates sobre la abolición de la esclavitud durante la

³⁵⁶ Ibidem, p. 275.

Convención de Ocaña (1828). Esta reunión se sitúa en el conflicto entre Simón Bolívar y Francisco de Paula Santander en torno a la modificación de la constitución de 1821; los sectores afines a Simón Bolívar pretendían reformar esta carta magna por considerarla como el origen de los problemas políticos del país, debido a su supuesto exceso de liberalismo. Por ello, plantearon crear un estado “más fuerte” retomando la constitución de Bolivia que incluía, entre otros puntos, una presidencia vitalicia.

En este debate abolicionista, el escritor afrocolombiano destaca los argumentos de las posiciones esclavistas de los convencionistas, que reflejan sus concepciones sobre la población esclavizada y el lugar que “deberían” tener en la nueva república; concepciones en las que destacan una serie de estereotipos e imaginarios que buscaban mantener vigente la esclavitud, debido a que el trabajo esclavizado continuaba siendo un pilar muy importante para las economías de varias regiones en la Gran Colombia. A pesar de que en otras regiones esta institución ya no era rentable no abolieron su esclavitud, sino que propusieron una abolición gradual a través de las leyes de manumisión. Padilla caracteriza como “buitres” a los convencionistas que se opusieron a la abolición y consideraron amenazante la postura abolicionista del almirante. Sobre sus argumentos en este debate, comenta lo siguiente:

Así comenzaron muy temprano los graznidos:

-Una carta de horro en el puño de un negro es como una espada en la mano de un niño.

Los amos no quieren libertar ni un solo esclavo para la defensa de sus propias haciendas:

-Salidos de la mano del Diablo la condición innata del negro es la haraganería.

Debía escucharlos porque en estas reuniones de buitres no dejan defensa a la víctima. Aplaudían. Picotazo a picotazo me devoran:

-Los negros han malinterpretado las generosas leyes de manumisión. Confundiendo libertad con libertinaje ahora se dan a la fuga y abandonan el trabajo para emborracharse. Todos los esclavos que no sean necesarios para la guerra deben regresar a las minas.³⁵⁷

De este modo, Zapata Olivella retrata los imaginarios de los propietarios de esclavos en torno a la población esclavizada, con los que pretendían mantener vigente la esclavitud en sus provincias. Posteriormente, Padilla sólo menciona que en esta reunión se le acusa de

³⁵⁷ Ibidem, p. 279.

haber sublevado al batallón de los pardos en Cartagena; con ello insinúa que este acontecimiento fue una de las causas para acusarlo como “traidor” a la patria, por encabezar este levantamiento que “amenazaba” la débil estabilidad política de la república. A pesar de que no se reconstruye este acontecimiento, para términos de la trama es importante porque se señala como una de las razones para ordenar su fusilamiento por Bolívar.

Desde la historia, Marixa Lasso ofrece un análisis de este levantamiento a partir de diez testimonios de quince testigos pardos y cinco “blancos” interrogados en procesos sumarios, que revelan cuáles fueron los móviles de este levantamiento de los habitantes del barrio de Getsemaní y el batallón de pardos encabezados por el almirante Padilla y el Dr. Ignacio Muñoz. Según la autora, en este levantamiento se combinaron una serie de demandas políticas y materiales. En primera, los habitantes de Getsemaní buscaron a Padilla para externarle su preocupación por la hostilidad de los militares en contra de los representantes electos a la Convención de Ocaña; esto se da en el marco de las elecciones convocadas por Bolívar para dicha Convención, las cuales favorecieron a Santander, y los militares que apoyaban a Bolívar iniciaron una campaña por todo el país para boicotear esta reunión por medio de amenazas a los representantes electos. En Cartagena, esta hostilidad por parte de los militares a los convencionistas despertó el descontento de los habitantes del barrio de Getsemaní, quienes organizaron un levantamiento que destituyó al comandante general Montilla y nombraron a Padilla como comandante general.

Por lo que, este levantamiento buscó defender la Constitución de 1821 en contra de las intenciones dictatoriales de Bolívar, debido a que consideraban que la constitución de Bolivia no traería beneficios para los sectores populares y porque atentaba contra las instituciones democráticas que consideraban como producto de sus luchas y sacrificios en el campo de batalla. Según Lasso, a estas demandas políticas se le sumaron las inconformidades por los bajos salarios que recibían las tropas y la hambruna de estos sectores, asimismo para un sector era necesario eliminar a los blancos de la ciudad para poder instaurar una república de pardos y mulatos, que garantizaría la libertad y representaría los intereses de estos sectores. Sobre esta dimensión racial del conflicto constitucionalista en Cartagena en los testimonios, Lasso comenta:

También nos revelan que para un sector del pueblo no era suficiente el defender las instituciones liberales, ya que creían que no podían gozar de la libertad mientras los blancos estuviesen en el poder. Su meta era una república de negros. Durante la revuelta se oyó a dos soldados pardos comentar que “Ya sería siendo necesario concluir con el color blanco, pues la patria ellos la habían hecho, y siendo ellos sus fundadores sin destruir a estos jamás gozarán su libertad”. Su meta era a la vez parda y republicana, es decir, un “Haití” en Colombia.³⁵⁸

Una vez que el almirante Padilla negoció con el gobierno de Cartagena, se dirigió a la Convención de Ocaña donde fue acusado de sedición y Bolívar ordena su fusilamiento en octubre de 1828. Padilla termina su autobiografía con su fusilamiento y muerte, lo que es significativo debido a que según la concepción bantú de la vida y la muerte, la magara que le fue otorgada por sus ancestros regresa a su punto de origen: el plano de los bazimu, desde donde nos está narrando Padilla y donde espera su retorno en la existencia de uno o varios de sus descendientes. Sobre este sentido cíclico, comenta: “El recorrido fue corto. Era el final desde aquel momento en que me desprendí de las aguas maternas para nadar en busca de esta orilla.”³⁵⁹

Otro aspecto a resaltar en esta escena es que uno de sus últimos pensamientos del almirante Padilla se dirige a su pueblo, con el que combatió en las guerras por la independencia; ahí donde expresa su sentimiento de pertenencia a esta colectividad y el sentido popular de sus idearios políticos; a través de Padilla se refleja la concepción popular de la independencia de Zapata Olivella que se basa en el reconocimiento de la participación central de los sectores populares afrocaribeños y sus dirigentes en la independencia de Colombia. Antes de que lo fusilaran, Padilla evoca a su pueblo de la siguiente manera:

La tropa de infantería aruña mis espaldas con las puntas de sus yataganes. Serán ellos los encargados de fusilarme. Les siento el pulso tembloroso porque nunca antes han disparado a mansalva contra el almirante. Retrasé la marcha todo lo que pude para sentirme en medio de pelotón, entre sus bayonetas. Deseo compartir con ellos mis últimos momentos como los viví siempre, hundido en la raíz de mi pueblo. Inútilmente buscaba por lo alto, por encima de los cerros, la fila de alcatraces. ¿Dónde están mis marinos? ¿Esos negros que en la oscura noche de San Juan sorprendieron al enemigo en Cartagena? ¿Dónde están mis valientes de

³⁵⁸ Marixa Lasoo, *óp. cit.*, p. 16.

³⁵⁹ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 282.

Maracaibo? No sé cuándo me di cuenta de que me encuentro lejos del mar, que no poseía la caña de un timón, ni siquiera el remo de una chalupa.³⁶⁰

Más adelante, Padilla especifica que su sentido de pertenencia es al mismo tiempo a una región: el Caribe colombiano. A partir de la historia regional caribeña se cuestionan los mitos de las historias patrias que afirman la existencia de la “nación”, en su lugar propone una visión regional de las independencias que explican la fragmentación política que existía durante los primeros años de la república. Asimismo, busca resaltar la centralidad que tuvieron los sectores populares afrodescendientes e indígenas costeños en la independencia definitiva de Colombia. Esta identidad regional la expresó minutos antes de su fusilamiento: “Llené el pecho con todos los vientos bebidos en nuestras costas. Sólo ellos pueden darme la dimensión de la patria.”³⁶¹

Desde el plano de los bazimu, Padilla recuerda que fue gracias a la ayuda de cuatro agustinos recibió los rituales correspondientes que le ayudaron a romper oficialmente el lazo con los vivos y le facilitaron su camino hacia la morada de los ancestros. Su relato finaliza dirigiéndose a Pabla Pérez, va rememorando el momento en que las autoridades le negaron la pensión de viuda, la suspensión de sus derechos se debió a que consideraron a Padilla como traidor a la patria. Desde la muerte, Padilla le pide a Pabla Pérez lo siguiente: “Pero no te aflijas, Pabla Pérez, favorecido soy con la vida inmortal de mis ancestros ante la mirada de Changó. Desde aquí te sigo los pasos, rememorando tu mulata alegría de aquellas tardes cuando encendiste tu risa en nuestra nostalgia de exiliados.”³⁶² Después de analizar las características de la narración ancestral y la representación literaria de la vida de José Prudencio Padilla, anotaré los temas históricos que se plantean en el capítulo dedicado a este personaje:

- 1) La centralidad de la participación de un conjunto de mulatos y pardos libres afrocaribeños en las guerras de independencia y su ascenso político-militar en los primeros años de la república, de cómo el racismo y temor de las élites criollas por una guerra racial limitó el ascenso de estos sectores.

³⁶⁰ Ibidem, p. 282.

³⁶¹ Ibidem, p. 282.

³⁶² Ibidem, p. 284.

- 2) Los afrodescendientes fusilados son personajes históricos que retoma el escritor como símbolos de la defensa de los derechos de los afrodescendientes, la lucha por la igualdad política y social y en contra del racismo hacia esta población, que los convirtió no sólo en mártires sino en héroes en contra del racismo. Si en *Changó*, recuperó a este personaje afrocaribeño, en *El fusilamiento del diablo* va a retomar al político chocono Manuel Saturio Valencia, quien es considerado como el último fusilado en Colombia en 1907. Cabe señalar que Zapata Olivella escribió este libro dedicado a Saturio durante el proceso de escritura de *Changó*, por lo que se puede estudiar los lazos entre ambas figuras.
- 3) Otro tema es el de las influencias ideológicas de estos dirigentes mulatos y las agendas políticas que movilizaron a los sectores populares afrocaribeños durante la independencia. A través de la figura de Padilla se examina el contacto que tuvieron un conjunto de afrocaribeños del Caribe colombiano por sus actividades marítimas con las revoluciones de la época: la haitiana y la francesa y con el pensamiento abolicionista inglés. En el caso de Padilla, su inserción en la Armada Real Española le brindó una experiencia internacional, un conocimiento de la coyuntura política en Inglaterra, España y Haití, y un acercamiento con el abolicionismo y el republicanismo haitiano, que influyeron en su papel decisivo en las batallas marítimas con España y en sus aspiraciones políticas, como fueron la abolición de la esclavitud, la independencia del poder colonial, la defensa de las instituciones democráticas ante las intenciones autoritarias de Bolívar y la obtención de la ciudadanía para la población mulata y parda libre. De esta manera, Zapata planteó en su momento uno de los temas poco tocados por la historiografía y, que recientemente, desarrolla la historiadora Marixa Lasso sobre el contacto de la población afrodescendiente libre con las revoluciones atlánticas y sus posibles influencias políticas, como sucedió con Padilla y la población afrocartagenera.
- 4) Los lazos históricos entre Manuel Piar, Alejandro Petión y José Prudencio Padilla.

3.3 Una interpretación histórica: afrodescendientes en la independencia de Cartagena

Después de examinar la línea argumentativa que une a los dos primeros capítulos de la novela *Las sangres encontradas* y describir los temas que se circunscriben a las figuras de Simón Bolívar y José Prudencio Padilla, a continuación analizaré la representación literaria que realizó Zapata Olivella sobre el papel de los sectores populares afrocaribeños en la independencia de Cartagena en el capítulo titulado “José Prudencio Padilla: Guerras ajenas que parecen nuestras”. Por lo tanto, los objetivos principales de este apartado son: 1) Explicar cuáles son las interpretaciones de la historiografía patria y cartagenera sobre los sectores populares en la independencia de Cartagena que el escritor cuestionó en su novela. 2) Examinar cuáles son las técnicas narrativas con las que reformuló estas interpretaciones históricas y elaboró una nueva representación literaria sobre estos temas. 3) Describir cuáles son los elementos que constituyen esta nueva representación literaria. Para ello, recuperaré algunas consideraciones que desarrollo en el capítulo “Los sectores populares en la independencia de Cartagena a través de la historiografía colombiana”, este balance me permitió tener un marco de referencia para identificar los referentes historiográficos e históricos que reformuló y cuestionó el escritor en la novela y, así, poder identificar los elementos que constituyen su propia representación sobre este tema.

A lo largo de casi siglo y medio, la historiografía patria y cartagenera retrató a los sectores populares afrocaribeños como instrumentos de las élites para obtener sus intereses, eliminó la presencia de conflictos raciales en la independencia de Cartagena y concibió a ésta como resultado de un conflicto entre las facciones criollas. Las historias sobre la independencia de Cartagena han sido utilizadas para construir hegemonía y legitimidad de los privilegios y estatus de determinados sectores dominantes, tanto en el plano local como en el nacional, y durante distintas temporalidades.

Las divergencias y continuidades sobre un conjunto de temas vinculados a la independencia de Cartagena entre la historiografía patriótica y cartagenera reflejan que han mantenido una relación tanto conflictiva como cordial. Por un lado, se encuentra la obra del antioqueño José Manuel Restrepo titulada *Historia de la revolución de Colombia* (1827), dedicada a la independencia de las provincias que posteriormente conformaron la Gran Colombia (1821), en la cual se aborda ampliamente los acontecimientos de Cartagena, entre

los que destacan la llegada de los enviados por el Consejo de Regencia en 1810, el movimiento independentista, la instauración de la primera república de Cartagena (1811-1815), la reconquista española de la ciudad por Pablo Murillo (1815), la campaña de Simón Bolívar por el litoral caribeño y la toma de Cartagena por el ejército patriota en 1821. Las valorizaciones negativas de este historiador sobre la supuesta “imprudencia” e “inoportuna” declaración de la independencia de Cartagena en noviembre de 1811 reflejaron su animadversión y antipatía sobre esta provincia. Para él, la declaración de independencia de esta provincia fue prematura y alentó a las otras provincias a independizarse, en un contexto donde era más necesario, según él, organizar un gobierno centralizado, con capital en Santa Fe, que pudiera defender la independencia de los ataques de España. Su condena al supuesto “provincialismo” de Cartagena se debió a su posicionamiento a favor del proyecto centralista de Santa Fe. Sin embargo, como la historiografía crítica del período destaca, las causas de las divisiones entre las provincias para organizarse en una entidad política se remontan a sus rivalidades y conflictos originados durante las últimas décadas del régimen colonial y no en los acontecimientos de 1810. Para la historiografía patria y oficial colombiana, el período llamado como “La patria boba” descansa en el mito histórico de que el fracaso de la primera independencia se debió a la incapacidad de las provincias de organizarse en torno a una entidad política centralizada, con capital en Santa Fe; asimismo, las acusaron de infantilismo por anteponer los intereses locales sobre los de la aún inexistente “nación”; de allí la antipatía de la historiografía patria a la independencia de Cartagena.

El historiador cartagenero Alfonso Múnera señala que hasta 1960, el movimiento independentista ocupó un lugar central en la producción historiográfica cartagenera, entre los temas más tratados destacan: la construcción de genealogías de los linajes de los héroes patriotas, el movimiento independentista, el primer gobierno republicano (1811-1815), la reconquista española y sus mártires patriotas, así como los años gloriosos y trágicos de la ciudad. Esta historiografía local reivindicó la independencia como uno de los actos fundacionales de esta ciudad y de la nación colombiana, buscó distanciarse de las valorizaciones negativas de las historias patrias y construyó un discurso propio que respondiera a los intereses de las élites dirigentes cartageneras, principalmente para legitimarse como los únicos agentes del gobierno local. Lo anterior explica su inclinación

en la construcción de genealogías de los linajes y la exaltación de los criollos moderados como los mártires de la independencia de Cartagena.

A pesar de las diferencias entre la historiografía patriótica y cartagenera en cuanto a temáticas, metodologías, fuentes documentales y las distintas temporalidades de su escritura, Alfonso Múnera en su ensayo titulado “Las clases populares en la historiografía de la independencia de Cartagena, 1810-1812” afirma que existe una línea de continuidad interpretativa en ellas sobre el papel que tuvieron los sectores populares en este acontecimiento fundacional para la nación, cuyos elementos centrales los sentó la obra de Restrepo y fueron reiterados con algunas variantes por los historiadores cartageneros Gabriel Jiménez Molinares y Eduardo Lemaitre. Cabe señalar, que existe en Cartagena una vasta producción historiográfica y recopilación documental sobre el movimiento independentista, que data desde el siglo XIX y continúa hasta el siglo XX, entre las que destacan las obras de José P. Urueta y Manuel Ezequiel Corrales. Sin embargo, Múnera selecciona dos obras del siglo XX, la de Molinares y Lemaitre, para analizar la continuidad de la imagen construida sobre los sectores populares en la historiografía patriótica y local cartagenera. Esta interpretación se trata de una concepción elitista de los sectores populares en la independencia de Cartagena, que se caracteriza por los siguientes elementos:

- 1) Concibieron la declaratoria de independencia de Cartagena como resultado de una revuelta popular y no negaron el papel determinante que tuvieron los mulatos y pardos artesanos en ella, aunque elaboraron una imagen negativa sobre estos actores.
- 2) Al reducir la dinámica de la independencia a una confrontación entre la facción criolla moderada y radical, impidió mirar la participación de otros grupos y explicar la naturaleza política de éstas facciones. Esta tradición historiográfica consideró que los pardos y mulatos artesanos libres actuaron como instrumentos de las élites y no bajo sus propios proyectos o demandas sociopolíticas; a través de una imagen de degradación, les restaron protagonismo y les negaron cualquier racionalidad política a sus acciones.
- 3) Utilizaron la categoría de pueblo para referirse a los mulatos y pardos artesanos libres de esta ciudad.

- 4) Concibieron la inclusión de estos sectores en las nuevas estructuras de gobierno republicanas como factores de inestabilidad social, ya que consideraron que el objetivo de la independencia era el traslado de poder entre las mismas élites criollas y no la igualdad entre todos los sectores que conformaban la sociedad cartagenera, es decir rechazaron la ampliación del espacio político para los otros grupos no criollos. Por ello, el ascenso sociopolítico de estos sectores representó una amenaza a la “tranquilidad” pública.
- 5) Marginaron el papel de los dirigentes mulatos y pardos en este acontecimiento, en algunas memorias y crónicas locales los blanquearon y los despojaron de su condición socioeconómica, los representaron como actores ambiguos, sin rostro y sin historia.

Entre las causas que explican esta representación elitista de los sectores populares afrocaribeños elaborada por la historiografía patriótica y cartagenera se encuentran las siguientes:

- 1) Las historias patrias, como la de Restrepo, fueron escritas desde la visión de los actores directos de las luchas independentistas, el de historiar era oficio exclusivo de los miembros de las élites criollas, quienes se interesaron por las historias políticas y militares, cuyos principales protagonistas eran los criollos y no los otros grupos poblacionales; por ello, no se interesaron en registrar el protagonismo ni las voces de los sectores populares.
- 2) Al negar los intereses sociopolíticos de los sectores populares afrocaribeños eliminaron la presencia de conflictos raciales en el movimiento de independencia, ya que su reconocimiento ofrecería una interpretación distinta a la oficial: los líderes y sectores populares actuaron por sus propios intereses sociopolíticos, como fue la obtención de la ciudadanía y su inclusión en puestos de mando en las milicias de pardos y mulatos, cuyas demandas le imprimieron una dinámica particular al movimiento independentista en Cartagena.
- 3) Otra de las causas se vincula con uno de los propósitos de estas representaciones despectivas de los sectores populares. A través del discurso histórico, los historiadores criollos y sus descendientes buscaron construir cierta hegemonía de los grupos dominantes, que le permitiera legitimarse como los únicos agentes de

gobierno de los demás grupos; de este modo, buscaron limitar a los sectores populares su ascenso social y excluirlos del espacio político republicano. Para el caso de la historiografía cartagenera, sus historiadores eran miembros de las élites letradas y de la clase política cartagenera y es muy sintomático del pensamiento de estas élites que uno de sus historiadores más destacados dedicó una de sus obras, *Linajes Cartageneros*, a la construcción de una genealogía de los linajes locales.

En “José Prudencio Padilla: Guerras ajenas que parecen nuestras”, a través de la narración ancestral del almirante Padilla se cuestionó y desmontó esta concepción elitista de los sectores populares de las historiografías patrias y cartageneras y, a su vez, elaboró una nueva representación e interpretación literaria sobre estos actores en distintos momentos claves del movimiento autonomista e independentista de Cartagena. A continuación, examino cómo, a partir de la perspectiva ancestral de Padilla, se reformuló el papel de estos actores afrocaribeños en distintos acontecimientos históricos y señalaré cuáles son los elementos interpretativos que constituyen esta representación literaria.

Esta representación literaria sobre los actores populares afrocaribeños es reconstruida a partir de la perspectiva ancestral de José Prudencio Padilla, quien introduce algunas características de esta propuesta narrativa para elaborar una particular imagen sobre estos temas históricos, como son la influencia de los ancestros y bazimu en las acciones de los vivos. Asimismo, es significativo que el escritor eligiera a uno de los actores directos de este movimiento para reconstruir estos temas, el cual no fue recuperado por la historiografía tradicional ni por la historiografía crítica sobre el tema, tanto en la historia de Alfonso Múnera como en la de Adaleida Sourdis no hay ninguna mención sobre este personaje. Ante su marginalización en la historia tradicional cartagenera porque en la patriótica si aparece, Zapata Olivella recupera a esta figura y lo convierte en un símbolo de la lucha por la igualdad para los pardos y mulatos artesanos libres de Cartagena que habían logrado una holgura económica por sus actividades en la construcción de las fortificaciones militares de fines del siglo XVIII. Ello les permitió el surgimiento de una conciencia en conflicto con los privilegios de las élites criollas y españolas, quienes se encontraban luchando por la igualdad sociopolítica en el momento del estallido del movimiento autonomista y cuya radicalización condujo a la independencia absoluta de su provincia.

Según la novela, en 1808, el contramaestre de navío José Prudencio Padilla llegó a Cartagena proveniente de España; durante su arribo, le desconcertó que el barco negrero francés de Luis Aury estuviera anclado, mientras que en España se combatía contra la invasión francesa de Napoleón. La experiencia internacional que adquirió en la Armada Real Española, donde destaca su participación en la Batalla de Trafalgar y sus conocimientos de las revoluciones de su época, como la revolución francesa y haitiana, convirtieron a Padilla en una pieza clave, tanto para la Armada Real como para la patriótica; no obstante, las élites criollas no reconocieron tan fácilmente su ascenso sociopolítico, el cual estuvo marcado por el racismo criollo hacia la población afrodescendiente.

En la novela se recrean las distintas reacciones que provocó su llegada tanto en la población negra esclavizada y en la mulata artesana libre como en los grupos dominantes de la ciudad, conformados por los funcionarios reales, los comerciantes y hacendados españoles y criollos. Días después de su arribo, Padilla es llamado a comparecer ante sus superiores militares por las protestas de los sectores dominantes de la provincia en contra de su rango de contramaestre; al principio vaciló en defender su cargo pero sus ideas en contra de la esclavitud lo llevaron a no claudicar y decidió presentarse a la cita con la oficialidad criolla vestido del traje traído desde Cádiz, con el propósito de inspirar a los sectores populares del Xemaní. Padilla relata con orgullo esta escena:

Decido presentarme ante mis superiores con el uniforme traído desde Cádiz. Lustré mis botas y me pongo el pantalón blanco, ajustándome la faja y el sable que habían pertenecido al almirante Churruca. Deseaba que la infantería mulata a la que estoy adscrito sin mando, mire por vez primera a uno de los suyos luciendo el uniforme de oficial de la Real Armada Española.

Mi recorrido por el Xemaní alborotó la negrería. Saludos, gritos y apretones de mano me asaltan a cada paso. Los ekobios esclavizados salían a los portales a rememorar la imagen de sus lejanos emperadores. Una liberta, sin más que ofrecerme, me regala un mango maduro. Lo mordí y lo deposito entre el corpiño que retenía sus senos. Sólo los criollos de capa escupían al mirarme:

-Ahí va el calafateador de chalupa.³⁶³

Cabe resaltar, que Zapata Olivella nombra al barrio de Getsemaní como el “Xemaní”, en este barrio habitaban en el momento del estallido de la independencia este sector de

³⁶³ Ibidem, p. 254.

mulatos y pardos artesanos que habían logrado una holgura económica a fines del s. XVIII, quienes eran también propietarios de esclavizados, como se insinúa en la parte “Los ekobios esclavizados salían a los portales...” Por lo tanto, para la población afrodescendiente libre y esclavizada, José Prudencio Padilla representó un símbolo del ascenso sociopolítico afrodescendiente por ser el primer pardo con rango de contraataca de navío en la ciudad de Cartagena; aunque estos sectores integraron los batallones de pardos se les negaron los altos cargos oficiales de estos regimientos por su condición mulata o parda.

A pesar de ello, Padilla refiere que durante su comparecencia con la oficialidad criolla algunos zambos no reconocieron su rango. Después de que la alta oficialidad le recriminó los motivos por los cuales cargaba un arma, la espada de su comandante Churruca, sólo permitida a un capitán de navío, Padilla se resistió a entregarla sin importar su destitución, finalmente es reconocido su rango de contraataca aunque le es prohibido usar la espada. Sobre esta primera victoria en el puerto de Cartagena, Padilla la relata de la siguiente manera:

Creo que el cabo entró a través del muro porque la puerta permanece cerrada.
-Mis compañeros me comisionaron para decirle que esperamos sus órdenes.
El zambo marrullero se había ladeado el quepis y me alumbraba la cara con sus ojos atrevidos. Su imaginaria conspiración podía ser más peligrosa que mi resistencia a dejarme despojar del sable. Le reprendo:
-Una tropa indisciplinada está vencida antes de entrar en combate.
Me saludó marcialmente y se retira convencido de haber escuchado una consigna en vez de una amonestación.³⁶⁴

En la escena siguiente se encuentran condensados varios elementos que constituyen la representación literaria zapatiana sobre el movimiento autonomista e independentista cartagenero. Se trata de la conspiración entre los criollos cartageneros encabezados por García de Toledo, los criollos momposinos encabezados por Germán Piñeres y el criollo Montilla, éste último proveniente del pueblo de Corozal, y los mulatos y pardos artesanos encabezados por Pedro Romero y José Prudencio Padilla, para destituir al gobernador Toribio Montés, en junio de 1810.

³⁶⁴ Ibidem, p. 255.

El primer elemento consiste en la concepción de Zapata Olivella sobre los movimientos autonomistas e independentistas como resultado de las alianzas entre mulatos, pardos y criollos, cuya relación no respondió a una dialéctica de contrarios sino que estuvo dictada por la fragmentación y conflictos entre las facciones criollas y por los intereses sociopolíticos de los mulatos y pardos libres. A diferencia de la concepción elitista de la historiografía tradicional, el escritor afrocolombiano concibió la independencia no sólo como resultado de las divisiones entre las facciones criollas sino de las alianzas entre éstas con los sectores populares afrocaribeños.

Sobre la fragmentación entre las élites criollas, Zapata Olivella resaltó que en la primera independencia de Cartagena se intensificaron las rivalidades entre la provincia de Cartagena y la de Mompox, las cuales protagonizaron uno de los conflictos interprovinciales más persistentes del Caribe colombiano. Aunque no ahonda en las causas económicas que dieron origen a estas dos facciones criollas, el escritor se limita a insinuar que para comprender el movimiento de independencia se necesita entender la naturaleza de cada una de estas facciones, cuya diferencia principal, según él, son sus posturas ideológicas. Esta interpretación sobre las divisiones criollas se puede observar en su caracterización sobre las ideas democráticas de Germán Piñeres, hermano de Gabriel que no aparece en la novela, que representan el proyecto ideológico de la facción criolla radical momposina, quien estaban a favor de la independencia absoluta para instaurar un gobierno republicano de corte democrático. De esta manera, Zapata Olivella señala que la élite criolla cartagenera, a la que la historiografía tradicional reivindicó como los héroes de la independencia como sucedió con García de Toledo, actuó monolíticamente a favor de una salida moderada del conflicto, debido a que ninguno de ellos exigió la independencia absoluta.

De esta interpretación sobre la independencia, Zapata Olivella deriva un segundo elemento de su representación literaria, que consiste en afirmar el papel determinante y central de los pardos y mulatos artesanos libres tanto en el movimiento autonomista como en los acontecimientos claves que condujeron a la declaración de independencia absoluta de esta provincia. En contraposición de la concepción elitista de la historiografía tradicional, el escritor sostuvo que los sectores populares se movilaron en función de sus proyectos o demandas sociopolíticas e influidos por sus propios referentes ideológicos, como el

republicanismo haitiano y los ideales de la revolución francesa, cabe destacar que entre sus demandas se encuentran la obtención de la ciudadanía y el nombramiento de oficiales pardos en las milicias pardas. A partir de este repertorio de demandas, los sectores populares y sus líderes establecieron distintas alianzas con los criollos moderados y radicales. Por ello, Zapata Olivella planteó que en el movimiento independentista no sólo estuvieron presentes motivaciones políticas sino también reivindicaciones de tipo social de los sectores populares, que le imprimieron una dinámica particular al movimiento de independencia de esta provincia. Frente a la eliminación de los conflictos raciales por la historiografía tradicional cartagenera, el escritor colocó en el centro la lucha por la igualdad racial de los mulatos y pardos de Cartagena.

Estos dos elementos se pueden observar en la escena donde se retrata el movimiento autonomista cartagenero, organizado por las dos facciones criollas en alianza con los líderes populares, Romero y Padilla. Desde el plano de los Bazimu, el almirante Padilla recrea un diálogo imaginario entre estos actores que precedió a la destitución del gobernador Toribio Montes:

En medio del humo de los tabacos y libros escritos en francés, ensayamos el diálogo sordo entre aristócratas y pardos:

-Apresado el Gobernador, proclamaremos la independencia absoluta de España.

Germán insiste en esta consigna, manoteándose los cabellos. Desde que lo conocí en el puerto repite el mismo gesto siempre que lo sofoca la impaciencia.

García de Toledo le rebate cautelosamente:

-Es insólito que una provincia aislada asuma un riesgo comprometedor.

El tuerto Montilla mueve su único ojo de uno a otro rostro, a veces fijo en García de Toledo y otras inclinado a Germán. Su indecisión aumentaba la desconfianza de Pedro Romero. Sin embargo, esta noche el cubano habla mucho más de lo que acostumbra en los patios de Xemaní:

-Cartagena es la llave del Nuevo Reino. Controlada por mulatos y criollos, los realistas no podrían recibir auxilios del exterior.

Le escuchaban atentos porque reconocen su experiencia militar como jefe de las maestranzas. Yo buscaba un mástil donde izar mi bandera anti-esclavista cuando Germán, deseoso de ganar mi apoyo, abre paso a mi resentimiento:

-Acabas de venir de España y tienes más claridad sobre lo que pasa allá.

Limé mis palabras. Bien sé que los aristócratas criollos sólo ladran al zorro español.

-Los haitianos han vencido a Napoleón. Nosotros lograremos otro tanto, siempre que combatamos contra Fernando VII y todas las formas de esclavitud.

Luego me anclé en el silencio. Pero García de Toledo había cateado el fondo de mis palabras:

-Dejemos la libertad de los esclavos a nuestra conciencia y cumplamos ahora el deber de combatir por nuestra autonomía con lealtad al Rey.
Me ladró la Sombra Perro y callé sumisamente.³⁶⁵

Con este fragmento quiero resaltar no sólo los dos elementos interpretativos que anteriormente examiné, sino también dos aspectos dignos de mencionar. El primero consiste en que Padilla menciona el reconocimiento militar que tenía Pedro Romero entre la élite criolla. El historiador Alfonso Múnera destaca que para algunos criollos comerciantes ilustrados de Cartagena, como el payanés José Ignacio de Pombo, el comerciante más rico de la Nueva Granada que residía en Cartagena, este líder mulato de origen cubano poseía una serie de cualidades que eran consideradas como necesarias para la instauración del proyecto económico que venían impulsando para la provincia, basado en la modernización de la agricultura y el libre comercio, como lo eran la disciplina, la perfección y la productividad. Esto se debe a que estos criollos sentían una admiración por el modelo de productividad de las islas caribeñas, en especial por Cuba, que servían como referentes para cuestionar el estancamiento en el que se encontraban las provincias de la Nueva Granada. Asimismo, Múnera propone otro elemento que explica esta exaltación de los mulatos por algunos criollos a pesar de la segregación y la jerarquización de la sociedad colonial; sobre esto, comenta:

Romero encarnaba, en este contexto de una ilustración criolla tardía que idolatraba el progreso de las ciencias aplicadas, el ideal del mulato disciplinado y diestro en su oficio, producto de una sociedad más avanzada y por la cual sentiría admiración. Es probable que Romero simbolizara, en muchas formas, lo que el ilustrado Pombo buscaba, en medio del impacto de la revolución haitiana, al plantear que era necesario estimular el mestizaje de las gentes del común para producir un tipo de americano que disipara “la amenaza” de un levantamiento total y sangriento de los negros cartageneros criollos.³⁶⁶

Por lo tanto, el proyecto del mestizaje fue propuesto en los textos criollos mucho antes de la independencia de la Nueva Granada, más adelante examinaré con mayor detenimiento la figura de Romero. El segundo aspecto que quiero rescatar de la escena de la conspiración de los criollos y mulatos en contra del gobierno colonial, consiste en que en ella se propone a la abolición de esclavitud como una de las demandas que movilizaron a los líderes y

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 257.

³⁶⁶ Alfonso Múnera, *Fronteras imaginadas...*, p. 167.

sectores populares para luchar por la autonomía y la independencia de esta ciudad caribeña. De acuerdo con la trama de la novela, tanto Padilla como Romero se aliaron con los criollos no sólo para exigir el nombramiento de oficiales pardos en sus milicias sino también por la abolición definitiva de la esclavitud. En esta parte, su ancestro protector se le vuelve aparecer a Padilla para recordarle su bandera: “Nagó me visitó para entregarme su vestido de general, la espada, un ejército, armas y hasta una bandera: acabar con la esclavitud.”³⁶⁷ Esta interpretación sobre la abolición pone sobre la mesa la cuestión de que si el escritor planteo esta tesis como real, es decir que si en verdad considero a Padilla y Romero como dos mulatos o pardos abolicionistas, o si la utilizo solamente para configurar la trama de la novela.

Según el historiador Alfonso Múnera, a pesar de que en la constitución de la república de Cartagena (1812) se incluyó la ciudadanía para pardos y mulatos y se prohibió el tráfico de personas esclavizadas más no la esclavitud, no existen documentos suficientes que permitan conocer la postura de Pedro Romero en torno a la abolición en los debates de esta constituyente y el papel que tuvieron la población esclavizada en la independencia de esta provincia, con excepción del juicio que se le hizo a García de Toledo por Pablo Morillo después de la reconquista de la ciudad de Cartagena en 1815, en donde refiere una conspiración de esclavizados que fue descubierta y que careció de fuerza por el número reducido de esclavizados en la ciudad de Cartagena a principios del siglo XIX. Por lo tanto, la interpretación de Zapata Olivella sobre las posturas abolicionistas de estos líderes populares pone en tensión las fronteras entre los actores, acontecimientos e interpretaciones históricos con los literarios, si bien la literatura establece un diálogo crítico con la historiografía, ésta a su vez ésta puede cuestionar, replantear o retomar las tesis planteadas en el registro literario.

En la representación literaria sobre el movimiento autonomista no se narra cómo fue destituido el gobernador de Cartagena, Toribio Montes, el 14 de junio de 1810, solamente se recrea la conspiración de este golpe de estado. Sin embargo, el escritor afrocolombiano recupera una de las principales consecuencias de este levantamiento de mulatos, pardos y criollos: la creación de los Lanceros de Getsemaní, un nuevo ejército paralelo al regular y el

³⁶⁷ Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, p. 258.

nombramiento de Pedro Romero como comandante supremo de este ejército. Según Aline Helg, el cabildo ordenó la creación de dos batallones de “voluntarios patriotas”, uno de criollos y otro de pardos,³⁶⁸ éste último regimiento es recreado en la novela de la siguiente manera:

Muy de mañana convoco a los voluntarios con toques de corneta en la Playa del Arsenal. Zambos de tierra adentro que nunca habían visto el mar; mulatos de la sabana, duchos en amansar toros; negros revoltosos nunca sumiso; mujeriegos acostumbrados a dormir en cama ajena y pescadores que saben el cambio traicionero de las brisas. A los redobles de tambor ensayan la marcha que habían olvidado desde que les aflojaran las cadenas. Les adiestro en el manejo de las armas como acostumbraba hacerlo con los reclutas en los barcos del Rey. Pero me angustia, padre, que mi ejército tome forma por unas horas, le crezcan la obediencia, la disciplina, la fiebre de combate y luego se disuelva por carecer de cuartel y sustento. Al siguiente día allí estaban otra vez los mismos y otros que rehúyen volver a las haciendas de los amos.³⁶⁹

Otro acontecimiento que no menciona la novela es la reacción de la Junta de Regencia de España por la destitución del gobernador de Cartagena y el nombramiento de José Dávila como nuevo gobernador; esto provocó el primer enfrentamiento entre el gobierno transitorio de España con la Junta de gobierno de Cartagena, donde los Lanceros de Getsemaní jugaron un papel determinante al prohibir la entrada de Dávila a la ciudad de Cartagena. La intervención militar de estos sectores populares suscitó temores entre los españoles radicados en Cartagena, quienes organizaron una conspiración para tomar el poder de la Junta de Gobierno y encarcelar a los criollos aliados a los mulatos, sin embargo esta rebelión fue descubierta por el mariscal Antonio de Narváez y la Torre y fue controlada por los criollos. Por su parte, los sectores populares se levantaron en contra de los españoles que intentaron el golpe, los encarcelaron y atacaron sus propiedades. Finalmente, los criollos perdonaron a los españoles y les permitieron trasladarse a Santa Marta, esto ocasionó la ruptura de la alianza entre la facción criolla moderada y los líderes mulatos y pardos.

³⁶⁸ Aline Helg, “Raíces de la invisibilidad del afrocaribe en la imagen de la nación colombiana: independencia y sociedad, 1800-1821”, en *Museo, memoria y nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, Colombia, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, 2000, p. 241.

³⁶⁹ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 258.

Aunque la novela omitió estos acontecimientos, va a insinuar esta nueva alianza que establecen los líderes mulatos y pardos con la facción criolla radical, con la que comienza la organización de la declaración absoluta de la independencia de Cartagena. Desde el plano de los bazimu, Padilla rememora esta nueva alianza:

Germán nos visitó en el Xemaní. Vive su propia revolución. Sus manos golpean cuanto toca desde que se enteró de las noticias llegadas de la Península: Fernando VII continúa preso de los franceses. En mi cuarto, a solas con Pedro Romero, nos lee la declaración de la independencia absoluta de España. Al cubano a quien le gustan las palabras altisonantes –“libertad”, “soberanía”, “patria”, “igualdad”- la acoge alborozado. Germán me mira atento mientras leía, deseoso de hallar en mi cara una respuesta en su entusiasmo. Los vecinos del barrio acuden traídos por el olor a pólvora que en esos días transpiraban los papeles escritos. Los negros, mis reclutas descalzos, los esclavos, los artesanos, los libertos, todos quieren escucharlo:

-¡Mañana será la proclamación!³⁷⁰

En este fragmento se puede observar que si bien el escritor afirma que los sectores populares y sus líderes actuaron bajo sus propios intereses e inspirados por los ideales democráticos de la revolución francesa, también va a cuestionar los límites de su concepción sobre la igualdad por no incluir a la población esclavizada en ella, es decir tanto los mulatos y criollos radicales pensaron un gobierno de corte democrático que reconociera la igualdad de estos grupos pero van a negar la de los esclavizados.

Una de las particularidades de esta representación literaria sobre estos movimientos políticos cartageneros es la que le confiere la narración ancestral de José Prudencio Padilla, donde los ancestros influyeron en las acciones de los líderes populares, a quienes van acompañar y dirigir en sus luchas por la igualdad sociopolítica; ejemplo de ello es cuando Nagó se le vuelve aparecer a Padilla para anunciarle que Changó le ordena la abolición definitiva de la esclavitud. Otro ejemplo, donde se puede observar la influencia de los ancestros, es en las conspiraciones para obtener la autonomía y la independencia absoluta; en estas escenas, los Bazimu luchan junto con sus descendientes vivos para obtener sus propios intereses sociopolíticos; este rasgo se puede observar en la narración de Padilla de la noche y la madrugada que antecedieron al levantamiento popular del 11 de noviembre de 1811:

³⁷⁰ Ibidem, pp. 258-259.

Pedro Romero había hundido sus raíces en el Xemaní... Preferimos su casona, padre, porque allí concurría gente de milicia, artesanos, esclavos y libertos de nuestra raza. En el zaguán se juegan lotería con granos de maíz y vertebras de sábalo. Las risotadas y gritos ocultaban la conversación de los que conspiramos en el traspatio mientras los muertos vigilan en las esquinas los pasos de las guardias...

Sonaban las campanas de la iglesia. Los bazimu salen de las profundidades de la bahía con sus sombras mojadas y sentándose a nuestro lado respiraban burbujas de agua caliente por sus orejas. Son los viejos compañeros de Nagó hablándonos en lenguas africanas.³⁷¹

Otro de los elementos que constituyen esta representación literaria sobre los sectores populares se vincula con el cuestionamiento del escritor a la marginalización de los líderes y sectores populares de la historiografía tradicional y a las tendencias de una serie de crónicas y memorias sobre la independencia a blanquear y borrar el origen socioeconómico de sus líderes. A diferencia de la ambigüedad de estas narrativas, el escritor les dio un rostro en su novela al recuperar sus orígenes “raciales” y socioeconómicos; como sucedió con la figura de Pedro Romero, a través de la voz ancestral de Padilla: se recrearon sus orígenes cubanos, su supuesta niñez esclavizada y la obtención de su libertad, así como el origen esclavizado de su esposa y el nacimiento de su hija Francisca Romero, quien mantuvo una relación sentimental con Padilla. Este personaje rememora los orígenes de estos personajes durante un bullerengue:

Hasta Pedro Romero salió a bailar con la madre de Francisquita. Flaca, tensa la cuerda de su cuerpo, irrompible, sonora. Su marido la compró en una subasta pública para hacerla libre. Ese mismo día, sin venia del cura, en el caramanchel de una canoa molieron desenfrenados las garruchas de sus sexos. Francisquita Romero... fue fecundada por partes. En la primera madrugada, entre gritos, sus padres le amasaron el cuerpo. La siguiente noche, más sosegados, le tejen el alma con sus recuerdos: él le cuenta su niñez de esclavo, vendedor de cocadas de guayaba y manoblancas en las calles de La Habana; la fuga de sus padres en aquel bote que nunca llegaría a Haití.

(Haití es una isla que todos los esclavos cubanos divisaban al atardecer, donde los negros libres celebran día y noche su incansable libertad. Pero pasadas las horas del insomnio y la soñadera, los capataces de Guantánamo les despiertan con gritos y azotes para obligarnos a descuajar la caña.)

Bajo el peso que le rinde, la madre de Francisquita también desgrana su pasado. Era la quinta hija de un amansador de toros de la Villa de San Onofre, casado por

³⁷¹ Ibidem, pp. 259-260.

la iglesia con una bozal de Puerto Rico. La arrojaron al mundo en una cocina entre arrumes de ñame. Desde entonces, esclava, de fogón en fogón se pasa la vida fabricando fuego con soplos y virutas de coco.³⁷²

Otra de las ‘imprecisiones’ históricas, intencionales o involuntarias, es que Zapata Olivella ubicó a Pedro Romero en Cuba después de concluida la revolución haitiana (1804), Padilla relata que este personaje recordaba que los esclavizados en Cuba miraban con añoranza hacia la isla de Haití donde la esclavitud fue abolida. Sin embargo, la investigación histórica de Alfonso Múnera señala que en 1780 el censo de artesanos del barrio de Santa Catalina sólo registró dos herreros: Bruno Ayala de 21 años y Pedro Romero de 24.³⁷³ Ya en 1810, Romero vivía en la calle Larga del barrio de Getsemaní, donde se congregaron los mulatos y pardos artesanos que habían logrado una prosperidad económica por sus actividades en las obras de fortificación militar de fines del siglo XVIII.

Pese a esta imprecisión histórica, es notorio el esfuerzo de Zapata Olivella por darle un rostro preciso no sólo a los líderes populares sino también a los sectores populares, de acuerdo con la novela estos sectores estaban conformados también por zambos, negros esclavizados, cimarrones y por mujeres, entre los que se encontraban pescadores, amansadores de toros, lavanderas, cocineras, cargadores de barco, ordeñadores, tabacaleros, que provenían de las playas y pueblos vecinos de la ciudad de Cartagena. Lo anterior se puede observar con más detalle cuando Padilla relata la noche y la madrugada que antecedió al levantamiento popular del 11 de noviembre de 1811, como se puede observar en la siguiente cita:

En la puerta se alzaba el grito de las abuelas cantando lotería. Pedro Romero sumó a su guerrilla a las domésticas reunidas en el zaguán y las parejas abrazadas en los rincones del patio. Yo agregó a los ekobios cargadores de barco y la tropa del Batallón de Pardos. Por la madrugada, antes de partir en sus botes, los pescadores se acercaban a recoger nuestras consignas para regarlas por las islas y plantaciones de coco a lo largo de las playas. De vez en cuando oíamos el clarín de los burros. El esclavo que los arrea reparte los rumores del levantamiento entre los ordeñadores y tabacaleros de las sabanas. Preocupado maldecía a los difuntos que por escuchar nuestra conversación se olvidan de espiar la ronda.

³⁷² *Ibidem*, p. 264.

³⁷³ Alfonso Múnera, *óp. cit.*, p. 163.

Desde la madrugada del Once de Noviembre, día escogido por la revuelta, los esclavos abandonan las cargas de sus amos y me pedían con tartamudeo de bozal que los incorpore a las milicias. Las cocineras y lavadoras al servicio de las marquesas se escapaban para atender los fogones en los patios donde se esconden los fugitivos.³⁷⁴

De este modo, el escritor recrea otras funciones que tuvieron los integrantes de los sectores populares diferentes a su participación militar en los batallones de pardos o en los Lanceros de Getsemaní, como fueron los servicios de comunicación de los acontecimientos revolucionarios de la ciudad hacia las playas o sabanas cercanas a la ciudad de Cartagena, que se realizaron gracias a los pescadores y los arrieros. Por otra parte, destaca la mención del papel que tuvieron las mujeres en la independencia de Cartagena, en especial el apoyo de las trabajadoras domésticas como cocineras en los ejércitos revolucionarios, con lo que el escritor cuestionó el olvido de la historiografía tradicional sobre la actuación de las mujeres en este acontecimiento histórico.

Cabe señalar que este tema ha sido abordado recientemente por la historiadora Aline Helg, en su artículo titulado “Raíces de la invisibilidad del afrocaribe en la imagen de la nación colombiana: independencia y sociedad, 1800-1821”, en el cual plantea la tesis de que las mujeres mulatas y pardas libres se preocuparon más por la supervivencia económica que por obtener el derecho a la ciudadanía y el acceso al espacio político, debido a dos razones: 1) Este sector era mayoritariamente mayor a la población masculina mulata y parda en Cartagena; muchas de ellas provenían del campo, se dedicaban al trabajo doméstico y al comercio en las calles y en los mercados de esta ciudad, eran verduleras, lavanderas, modistas, dulceras, mondongueras y fonderas. Debido a la poca población masculina de su condición, estas mujeres tenían amantes casados, y muchas de las veces eran criollos o españoles. 2) Además, tenían un papel preponderante en la economía urbana, y muchas de las veces dependían de patronos y clientes de las élites criollas y españolas, por lo que formaban parte de un engranaje de relaciones clientelares. Asimismo, muchas eran comerciantes que contaban con trabajadores esclavizados y libres y, por ende, tenían intereses en mantener la esclavitud de estos. Sobre la participación que tuvieron las mulatas y pardas libres en la independencia de Cartagena, Aline Helg plantea lo siguiente:

³⁷⁴ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, p. 260.

Como resultado, durante la primera independencia, cuando la ciudadanía sólo se conceptualizó como masculina, las mujeres se ocuparon más de su supervivencia que de la obtención de derechos individuales y del acceso al poder institucional. No hay informes sobre la participación de mujeres en las manifestaciones de los libres de color en favor de la independencia, pero si hay indicaciones de que ellas participaron activamente en la defensa y evacuación de Mompox durante el ataque de Cartagena y de que su participación experta ayudó a restringir los efectos desastrosos del hambre y de las epidemias durante los cuatro meses que duró el sitio de Cartagena por Morillo. Las mujeres no llegaron a movilizarse para pedir la rendición en ninguna de las ciudades –lo que hubiera significado enfrentarse solas con las milicias y los ejércitos armados-, pero sus acciones limitaron los conflictos interraciales y el número de muertos dentro de las ciudades.³⁷⁵

Por lo tanto, Zapata Olivella incluye a las mujeres afrocaribeñas como protagonistas anónimas en las guerras de independencia de Cartagena, donde tuvieron un papel importante por su prestación en los servicios de alimentación para los ejércitos revolucionarios. A pesar de que Alfonso Múnera no menciona la situación documental para reconstruir la participación histórica de las mujeres en la independencia, esta ausencia se puede explicar por su interés en reconstruir la participación de los sectores populares, aunque no la justifica debido a que a fines de la década de los noventa ya existían debates sobre la necesidad de incluir la historia de las mujeres en los estudios históricos. Aunque el escritor afrocolombiano no profundiza sobre la participación de las mujeres afrodescendientes libres y esclavizadas durante la independencia, es preciso destacar su interés por incluirlas como integrantes importantes de estos sectores populares.

Finalmente, el último elemento de esta representación literaria sobre los actores populares en la independencia de Cartagena consiste en ofrecer otra interpretación distinta a la de la historia tradicional sobre el movimiento de independencia: los líderes y sectores populares actuaron bajo sus propios intereses, como fue la obtención de la ciudadanía y su inclusión en puestos de mando en las milicias de pardos y mulatos, cuyas demandas le imprimieron una dinámica particular al movimiento independentista en Cartagena. A partir de la narración ancestral de Padilla se reconstruye este acto fundacional para la nación colombiana y para la historia de Cartagena, ahí se colocan en el centro de este movimiento no sólo las motivaciones políticas sino también las reivindicaciones sociales de los sectores

³⁷⁵Aline Helg, *óp. cit.*, p. 241.

populares, la supresión de la inquisición y el perdón definitivo a Mompox por su levantamiento. Lo anterior se puede observar en la narración de Padilla sobre este acontecimiento:

A las diez de la mañana, el Xemaní es un revoltijo de negros que se desborda los callejones. Según lo acordado con Pedro Romero, la tropa parda debía permanecer bajo mis órdenes en la playa del Arsenal. En su maestranza forja puntas de hierro que los esclavos ajustaban a las estacas de mangle antes de echárselas al hombro. A los pocos que disponían de armas de fuego los destaqué en la vanguardia, mientras reservo a los lanceros para el asalto.

El retumbar del tambor me anuncia que el cubano avanza con su tropel de toros. El pueblo había invadido el recinto amurallado...

Forcé las puertas del Palacio de la Inquisición:

-¡Los pardos asan a los curas!

Mis hombres buscan a los frailes en los sótanos donde se torturaba a los ekobios acusados de hechiceros. Por las puertas y balcones arrojan los potros, garruchas, mordazas y torniquetes. En la plaza prenden una hoguera pero los inquisidores han huido y las llamas se consumen solas. Doy la orden a mis improvisados artilleros:

-¡Apunten contra la Junta!³⁷⁶

De acuerdo con la trama de la novela, la abolición de la esclavitud es una de las demandas por la que se movilizaron los sectores populares y sus líderes, sin embargo la Sombra Perro, la herencia española de los mulatos y pardos, es la causante de que éstos no lograran imponer esta demanda en este movimiento popular, ya que sólo consiguieron el nombramiento de oficiales pardos en sus milicias, la obtención de la ciudadanía y su integración a distintos puestos de mando en el gobierno republicano, con lo que lograron la ampliación del espacio político y la inauguración de nuevas vías de ascenso social para ellos. Sobre el fracaso de la abolición de la esclavitud en la revuelta popular del 11 de noviembre, Padilla comenta lo siguiente:

Redoblando su tambor, seguido por la negramenta amotinada, el jefe de las maestranzas se abre paso hasta llegar a la sala donde los aristócratas ribeteaban el acta de independencia con discursos ampulosos y embobado por sus palabras se olvida la libertad de nuestros ekobios.

La Sombra Perro apenas le hace mendigar unas migajas:

-¡Exigimos oficiales mulatos en el Batallón de los Pardos!

Pero en la plaza se escucha el insistente reclamo de los alzados:

-¡Libertad! ¡Abajo la esclavitud!

³⁷⁶ Manuel Zapata Olivella, *óp. cit.*, pp. 260-261.

Entonces es cuando García de Toledo, enterado de mis movimientos, lanza su oferta apaciguadora:

-¡Viva la oficialidad parda!

Ahora, fusilado y ahorcado por los aristócratas, espero que mis descendientes accionen los cañones que no disparé aquella mañana en Cartagena.³⁷⁷

Al atribuirle a Pedro Romero una postura abolicionista, el escritor no sólo cuestionó la concepción elitista de los sectores populares de la historiografía tradicional sino también los alcances de la mulatocracia que protagonizó la independencia de Cartagena. Aunque Zapata Olivella reconoció que estos sectores rompieron ciertas estructuras sociopolíticas coloniales, como fue la obtención de la ciudadanía, el nombramiento de oficiales pardos y su inclusión en el gobierno republicano, también señaló que continuaron otras formas de desigualdad y exclusión, como fue la esclavitud y la negación de la ciudadanía para las mujeres, en tanto que ellas no podían ser elegidas ni elegir a sus gobernantes, debido a que ese derecho fue exclusivo para los hombres.

³⁷⁷ Ibidem, p. 261.

3.4 Una interpretación cultural: mestizaje triétnico y diferencias etnoculturales

...la culminación de mi inquietud por la literatura fue un concurso sobre ensayo, que en el año de 1936 convocó la Universidad de Cartagena... Yo me gané ese concurso con un trabajo que se llama “El mestizaje americano”. Estoy hablando de 1936. Yo considero que este es el ensayo con el cual yo realmente puedo decir que inicio una carrera literaria... Ese es el comienzo de lo que yo puedo considerar que ha sido la temática de toda mi obra literaria, y a la par me llena de orgullo el que tan tempranamente yo hubiera encontrado prácticamente el ámbito que va a constituirse la temática de mi novelística. También me da tristeza pensar que desde 1936 hasta *Changó, el gran putas* yo no abandono el tema.

José Luis Garcés González, “Entrevista a Manuel Zapata Olivella”, en *Manuel Zapata Olivella, caminante de la literatura y la historia*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002, pp. 99-100.

La problemática del mestizaje es un eje temático que atraviesa la vasta producción intelectual y artística de Manuel Zapata Olivella, que incluye obras en el campo de la literatura, el periodismo, el folclor y la antropología. No obstante, en los pocos estudios sobre la concepción del mestizaje del escritor afrocolombiano que se enfocan en analizar una o varias obras, no existen análisis interdisciplinarios que aborden toda su producción y que establezcan los cambios de este concepto a lo largo de su obra. La anterior situación se explica en parte por la amplitud de ella, que inicia con la publicación de su primer ensayo titulado “El mestizaje americano” (1936), con el que da inicio su carrera literaria, de allí que resulten necesarios estudios que analicen las articulaciones entre sus obras literarias con las antropológicas, las folclóricas y las lingüísticas a través del concepto del mestizaje.

El presente subcapítulo tiene como objetivos: 1) Definir el concepto de mestizaje triétnico y el lugar de las diferencias etnoculturales en *Changó, el gran putas*. 2) A partir del diálogo que establece la obra con los discursos dominantes del mestizaje, identificar los cuestionamientos a estas narrativas y los elementos interpretativos que constituyen la definición del escritor sobre este concepto. Por lo tanto, intentaré responder a las siguientes

interrogantes ¿Cuáles son los aspectos formales o narrativos con los que el escritor cuestionó los discursos dominantes del mestizaje y elaboró su propia concepción sobre este concepto? ¿Cuáles son las críticas a los discursos del mestizaje y la definición propia del escritor?

En primera haré una arqueología del concepto del mestizaje en los discursos criollos y colombianos del siglo XIX y XX, para identificar los cuestionamientos que hace el escritor a estos discursos y los elementos que aporta su concepto. Esta genealogía del concepto en Colombia no pretende ser exhaustiva, por lo tanto sólo establezco cuatro momentos claves para los objetivos de este apartado: 1) Los discursos criollos sobre el mestizaje en el siglo XIX. 2) Las conferencias sobre la discusión de la degeneración o no de la población colombiana, realizadas en Bogotá, en 1920. 3) Las políticas de migración, o el “blanqueamiento a la colombiana” como las define Pietro Pisano, de 1946 a 1955. 4) La valorización positiva del mestizaje como elemento de la identidad colombiana y latinoamericana en oposición a la proclamada pureza racial del imperialismo estadounidense. En segunda, anotaré algunos elementos biográficos decisivos del escritor que marcaron su inclinación por esta temática. Finalmente, señalaré los aspectos formales o narrativos donde se condensan sus ideas sobre el mestizaje triétnico y las diferencias etnoculturales, los cuales son: el Muntu americano, la trama de “Simón Bolívar. Memorias del olvido” y “José Prudencio Padilla. Guerras ajenas que parecen nuestras”, el personaje del almirante Padilla y la Sombra Perro.

El planteamiento central de este apartado es que, en un primer nivel, el escritor definió al mestizaje como un proceso sociohistórico cultural estructurante de nuevas sociedades y prácticas culturales en América, con lo que relocaliza este concepto en el plano de construcción de identidades colectivas, lo nacional y lo americano, y en la historia de la diáspora africana en América. En un segundo nivel, el escritor sitúa el concepto del mestizaje en el plano subjetivo, es decir en el proceso de la configuración de las identidades de los mestizos triétnicos y de la población de origen africano, en este sentido este concepto es una práctica sociocultural: las dinámicas de parentesco en el Caribe colombiano. A través de la trama de los dos primeros capítulos de *Las sangres encontradas* y la identidad de sus personajes mestizos triétnicos, en especial en la del almirante Padilla, se puede observar que el escritor condensa sus ideas sobre la trietnicidad, como definitoria de lo

nacional y lo americano, por lo tanto los personajes, como Padilla, personifican su idea de nación y de lo americano.

En este mismo nivel, señalaré que a través del símbolo de la Sombra Perro el escritor tematiza los conflictos culturales, los fenómenos de racismo y endoracismo de los mestizos triétnicos hacia la población indígena y afrodescendiente en sus procesos de construcción identitaria.

Un análisis en perspectiva histórica, sobre la construcción de la identidad nacional colombiana basada en el mestizaje, es necesaria para entender la construcción, los significados y las dinámicas de las distintas categorías identitarias, tanto raciales como culturales, empleadas en el contexto colombiano (mulato, negro, blanco, indígena, mestizo, latinoamericano, colombiano, entre otras). En específico sobre la formación de las categorías raciales en América Latina, Elizabeth Cunin comenta que:

Michael Omi y Howard Winant mostraron que la categoría “negro” es producto de “formaciones raciales” específicas y no tiene la misma significación ni el mismo estatus de un contexto a otro. ‘Utilizamos el término formación racial en referencia al proceso por el cual las fuerzas sociales, económicas, políticas determinan el contenido y la importancia de las categorías raciales, y por el cual estas fuerzas están, a su vez, conformadas por los significados raciales’ (Omi y Winant, 1986:61. Traducción propia). Esta dimensión relativa de las categorías no debe llevarnos a olvidar que también son producto de la ‘economía-mundo’, tal como se desarrolla en el siglo XVI.³⁷⁸

Por lo tanto, dichas categorías identitarias, tanto raciales como culturales, son resultado de procesos de construcción específicos, cuyos significados y estatus cambian de un contexto a otro en la sociedad colombiana. Por otra parte, al examinar un conjunto de textos criollos del s. XIX sobre las conexiones entre raza, geografía y nación, Alfonso Múnera establece líneas de continuidad y ruptura entre el pensamiento criollo de fines de la colonia y el republicano. En esos textos se evidencia la articulación de la raza con otras categorías en la formación de la nación colombiana. Sobre este proceso, Julio Arias comenta que: “el racialismo no opera solamente con la categoría raza, sino con distintos sistemas de

³⁷⁸ Elizabeth Cunin (coord.). *Mestizaje, diferencia y nación. Lo “negro” en América Central y el Caribe*. México, INAH, CEMCA, UNAM, CIALC, 2008, p. 15.

clasificación que son racializados. Las categorías pueblos, tipos humanos o tipos regionales estaban plenamente racializadas en el siglo XIX...³⁷⁹

Una de las continuidades en estos textos criollos que Múnera señala es la idea de que el territorio colombiano se divide en dos: las tierras frías o templadas civilizadas (montañas y altiplanicies) y las calientes bárbaras o salvajes (selvas, costas), cada una poblada por tres categorías raciales que se encontraban en distintos “estados” de civilización: los criollos o europeos, los indios y los africanos. Basados en argumentos racistas, los criollos establecieron una jerarquía de geografías y poblaciones desde las ciudades andinas, las cuales se estaban consolidando como los centros de poder económico y político de la nación a fines del siglo XIX, principalmente Bogotá, Antioquia y Popayán; lo anterior se dio en un escenario complejo de guerras civiles, varios reordenamientos territoriales provocados por el ascenso o declive del centralismo o federalismo, las fluctuaciones de la economía agroexportadora, que provocó un reacomodo en las relaciones de poder entre las regiones, y entre éstas con el poder central. Esta división bipartita fue el trasfondo de la construcción de identidades regionales y su jerarquización en el mapa nacional.

A estas diferencias geopoblacionales se le sumaron otras dos figuras humanas para clasificar y jerarquizar a la población dentro del discurso nacional; si bien este discurso estableció elementos de unidad a través de una historia, geografía y cultura común, también necesitó de las diferencias para afirmarse y establecer jerarquías internas, con la intención de darle legitimidad a la élite criolla como la única agente de gobierno de las demás poblaciones y territorios, y reafirmar los centros de poder económico y político de la nación. Las diferencias que se construyeron en el siglo XIX se caracterizaron por ser armónicas con el discurso nacionalista. Por consiguiente, no se alejaron radicalmente de los valores o características del orden simbólico que los criollos buscaron implantar.

Según Julio Arias, los criollos de la segunda mitad del siglo XIX elaboraron tres modelos taxonómicos para jerarquizar a la población: el primero, anteriormente señalado, es el modelo geopoblacional de tierras altas y bajas habitados por tres razas; el segundo es el de tipos humanos, como los bogas, calentanos, cosecheros, cachacos, entre otros; y el

³⁷⁹ Julio Andrés Arias Vanegas, *óp. cit.*, p. XIX.

tercer modelo se expresa en las identidades regionales: antioqueños, santandereños, llaneros, tolimenses, santafereños, costeños, entre otros.³⁸⁰

Cabe señalar que estas categorías representaron las diferencias permitidas en lo nacional; pero, al mismo tiempo, los intelectuales criollos construyeron otras que van a ubicar en los márgenes de la nación, en tanto que para ellos representaron las poblaciones menos deseables y problemáticas por tener características opuestas a sus deseos de modernización y civilización. Estas categorías fueron las de “indios errantes” y “negros libertinos” que habitaban territorios estratégicos o grandes extensiones que estaban por fuera del control estatal. Al ser considerados como poblaciones “amenazantes” al orden nacional, la élite criolla les dio un tratamiento diferente al de las diferencias regionales o tipos humanos y buscaron a través de una serie políticas su eliminación en el mapa narrativo y real de la nación.

Por otra parte, Alfonso Múnera apunta que la valorización positiva del mestizaje en los discursos fue una ruptura de los intelectuales criollos de la segunda mitad del siglo XIX con los de fines de la colonia. El ascenso de los liberales al gobierno nacional se dio con la presidencia del liberal José Hilario López (1849), que significó la entrada en escena de una generación de jóvenes liberales. Estos jóvenes inspirados en los ideales democráticos franceses y en la segunda revolución francesa intentaron romper con los vestigios coloniales aún vigentes en la república a través de un repertorio de medidas constitucionales, como fueron la eliminación del estanco del aguardiente y del tabaco (1850), la abolición de la esclavitud (1851), entre otras. Si bien los liberales fueron los que materializaron por medio de reformas constitucionales sus críticas al régimen colonial, no fueron los únicos que realizaron estos cuestionamientos; también participaron los conservadores.³⁸¹

Bajo este contexto de rupturas y continuidades con la herencia española, el mestizaje funcionó como un elemento para cuestionar la rigidez social colonial y para reafirmar lo nuevo de la nación. Se concibió como proceso democrático e integrador de

³⁸⁰ Para conocer el contexto de surgimiento de cada uno de estos modelos y una caracterización de los mismos se sugiere consultar “Figuras y jerarquías de la diferencia en el siglo XIX. Transformaciones del mapa nacional”, en Julio A. Arias, *óp. cit.*, pp. 61-131.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 12.

personas y territorios que se contraponía a la sociedad jerárquica y estamental de la colonia. Sin embargo, como anteriormente vimos, el nuevo orden que se enunciaba democrático continuó estableciendo jerarquías poblacionales y geográficas para reafirmar tanto los centros de poder económico-político como los agentes de gobierno.

En el afán por modernizar, las élites criollas vieron en el mestizaje una vía para la transformación de su población con el propósito de lograr el progreso moral y material según lo concebían los países europeos; pero ésta élite volvió a favorecer ciertos mestizajes para el ascenso hacia la civilización. Esta transformación en torno al papel del mestizaje reflejó los cambios en el pensamiento racial europeo y las interpretaciones de los criollos en torno a este concepto según sus intereses económicos y políticos.

Ante las acusaciones sobre el estado de degeneración de los países hispanoamericanos por el origen mezclado de su población y la influencia de su clima, los intelectuales colombianos de la segunda mitad del s. XIX reaccionaron, como lo hicieron sus pares en otros países de Latinoamérica, a través de la noción de *mestizaje constructivo*. Esta noción, creada por Nancy Leys Stepan describe el proceso por el cual los criollos hispanoamericanos invirtieron los valores negativos atribuidos a la mezcla racial en positivos, y comenta que ésta era “una idea que era parte de la ciencia racial europea desde hacía mucho tiempo pero crecientemente reducida en su significado, al tiempo que el pensamiento europeo se volvía más racista.”³⁸²

Para ello, algunos intelectuales criollos se basaron en los postulados evolucionistas de Jean-Baptiste Lamarck que explicaron la evolución de las razas humanas a través de la adaptación al medio ambiente y de la trasmisión de hábitos adquiridos por medio de la herencia. Con ello, abrieron la posibilidad a las razas consideradas “inferiores” de evolucionar a las formas “superiores”. Al respecto, Alfonso Múnera comenta lo siguiente: “El evolucionismo lamarckiano... estuvo detrás del optimismo de Juan García del Río en 1830, de José María Samper en 1860 y de Camacho Roldán en 1892... en relación con el futuro de la nación construida mediante la mezcla de las razas.”³⁸³

³⁸² Citado en Alfonso Múnera. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá, Editorial Planeta Colombiana, p. 28.

³⁸³ *Ibidem*, p. 29.

Entonces, el mestizaje no significó un simple blanqueamiento en el siglo XIX, sino que las élites criollas promovieron ciertos mestizajes adecuados a las necesidades económicas y las condiciones demográficas de cada región, con los cuales buscaron obtener determinados valores o aptitudes morales para el trabajo agrícola, artesanal o para la colonización de los territorios despoblados. De allí que las políticas migratorias propuestas a fines del siglo XIX establecieron criterios morales y culturales más que biológicos, como lo hizo Salvador Camacho Roldán al proponer la migración de africanos y chinos para el trabajo agrícola en los valles del río del Magdalena. En resumen, el mestizaje para la segunda mitad del siglo XIX significó, según Julio Arias:

...un proceso moral, civilizador y cultural de cruces de razas, tendiente a una regeneración o degeneración de estos procesos. Hasta que el darwinismo evolucionista, la teoría mendeliana sobre la herencia y el neolamarckianismo no tomaron fuerza a principios del siglo XX en Colombia, el mestizaje no era visto como un asunto de mezcla genética sino de cruce o fusión de razas entendidas como conjuntos poblacionales de apariencia somática particular, pero por sobre todo con una historia moral y de civilización específicas.³⁸⁴

Durante la primera mitad del siglo XX el mestizaje tuvo algunos cambios en Colombia. Un grupo de intelectuales y políticos sostuvo que las mezclas raciales que se habían realizado hasta ese momento eran la causa principal de los problemas económicos, políticos y sociales de la sociedad colombiana, y que esa población mestizada mostraba signos de degeneración física, moral e intelectual. Este balance negativo no cuestionó al mestizaje como proceso civilizador, sino que consideró a las mezclas entre “razas inferiores” como perjudiciales para el progreso, por lo que propuso nuevos mestizajes entre la población colombiana y los europeos.

Un momento crucial de estos cambios fueron las conferencias convocadas por la Asamblea de Estudiantes de Bogotá en 1920, con las cuales se regresó al tema de la degeneración, pero ahora con otros argumentos. Estas conferencias fueron impartidas por médicos, abogados, ingenieros, educadores, periodistas y sacerdotes, que ocuparon lugares estratégicos en el campo cultural y político de la época. El intenso debate que se suscitó dio cuenta de la relevancia pública que tenía la discusión, y también dejó en claro que no existía un consenso sobre este tema, ya que los conferencistas expresaron distintas posturas

³⁸⁴ Julio Arias, *óp. cit.*, p. 46.

y propusieron otras lecturas alejadas del mestizaje sobre los problemas de la población colombiana.³⁸⁵

Lo que me interesa señalar es que las tesis expuestas por el más acérrimo defensor de la degeneración de la raza colombiana, el psiquiatra Miguel Jiménez López, reflejan los cambios ocurridos en la concepción del mestizaje a causa de la influencia de las teorías racistas basadas en la biología, como se evidencia en la siguiente afirmación donde llama al blanqueamiento con europeos: “una corriente de inmigración europea suficientemente numerosa iría ahogando poco a poco la sangre aborígen y la sangre negra que son, en opinión de los sociólogos que nos han estudiado, un elemento permanente de atraso y regresión en nuestro continente.”³⁸⁶ De esta forma, se utilizó el discurso sociológico para darle legitimidad científica a la jerarquización de las razas y los mestizajes que se buscaron promover. Esto se debió a que el uso de argumentos abiertamente racistas eran considerados como políticamente incorrectos; el supuesto origen mezclado de la población contradecía la existencia del racismo, por lo que estas políticas migratorias no fueron pensadas como racistas. Ante el supuesto estado de degeneración de la población colombiana, Jiménez López llamó a implementar políticas migratorias y educacionales, que atrajeran a poblaciones europeas con determinados rasgos morales y culturales para transmitirlos a la población local por medio de la mezcla biológica, los cuales serían reafirmados y fijados con la educación, y no dudo en citar como referentes los modelos argentino y brasileño.

A pesar de las divergencias entre los conferencistas, las tesis y propuestas de Jiménez López representaron las ideas de un conjunto de intelectuales y políticos que las materializaron en políticas de inmigración para transformar la composición racial de la población, con las que buscaron eliminar la presencia de las razas consideradas por ellos como “inferiores”: la indígena y la negra. Pietro Pisano nombró a estas políticas como el “blanqueamiento a la colombiana”, que se dieron de 1946 a 1955. Durante estos años se presentaron al Congreso cuatro leyes migratorias de las cuales se aprobaron dos, entre las

³⁸⁵ Para conocer las distintas posturas sobre el problema de la degeneración o no de la raza colombiana se sugiere consultar a Martha Cecilia Herrera, “Debates sobre la raza, nación y educación ¿hacia la construcción de un “hombre nacional”?”, en Martha Cecilia Herrera y Carlos Jilmar Díaz (compiladores). *Educación y cultura política: Una mirada interdisciplinaria*. Bogotá, Plaza & Janés Editores, 2001, pp. 117-142.

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 124.

que destacan el proyecto de Rafael Bernal Jiménez que utilizó fragmentos de la conferencia de Jiménez López para argumentar la supuesta degeneración, y la Ley 161 (1948) en la que el gobierno colombiano se comprometió a fomentar la migración europea. Además, se creó el Instituto de Colonización e Inmigración (1954) e instituciones como el Comité Católico Colombiano, que promovieron proyectos de colonización.

Según Pietro Pisano, estas políticas de inmigración se enmarcan en el proyecto ideológico del mestizaje. Sin embargo, a pesar de los cuestionamientos que hicieron a ciertas mezclas no cuestionaron el mestizaje en sí. Tras un análisis de las leyes y de la gran acogida que tuvo la inmigración europea en la prensa escrita, Pietro Pisano nos ofrece un análisis sobre las relaciones raciales durante este período:

En ellas, el mestizaje tiene un rol central. Que sea considerado de manera positiva o negativa tiene que ver con la misma finalidad: la eliminación de las poblaciones negra e indígena y del influjo supuestamente negativo que habían transmitido a los productos de su mezcla con el blanco... ponen en evidencia la existencia de un racismo profundamente arraigado en la sociedad colombiana, que se concretó en proyectos políticos dirigidos a blanquear a la población del país para acercarla a un modelo europeo de “civilización”... esto no significa una puesta en discusión del mestizaje como elemento constitutivo de la nación: más bien, se trataba de evitar que ocurriese con las “razas” que habían provocado la “degeneración” (la negra y la indígena) y de favorecerlo con “razas superiores” no afectadas por la mezcla.³⁸⁷

En este contexto, existieron otras posturas que consideraron positivamente la supuesta “composición racial” de la población y que exaltaron al mestizaje como elemento definitorio de la identidad nacional y latinoamericana frente al imperialismo estadounidense y los países europeos de la posguerra. El discurso de la raza fue crucial en el proceso de expansión del imperialismo estadounidense y tuvo el mismo papel que tuvo en la colonización de América: justificar la dominación de unos países sobre otros. Para legitimar su intervención económica y política en América Latina durante la primera mitad del siglo XX, Estados Unidos racializó a la población latinoamericana, al percibirla ideológicamente como mestiza la colocó en una posición de subordinación y se ubicó en la cima de la jerarquía racial mundial por considerarse ideológicamente como blanca y

³⁸⁷ Pietro Pisano. *Liderazgo político “negro” en Colombia, 1943-1964*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, p. 58.

enarbolar la pureza racial, así justificó su dominio y superioridad sobre las poblaciones consideradas como mezcladas situadas al sur del Río Bravo.

La discriminación racial de las empresas e instituciones norteamericanas hacia la población colombiana en su propio país (como sucedió con la diferenciación de salarios entre éstos con los trabajadores norteamericanos), suscitó en Colombia posturas antiimperialistas y antirracistas en contra de Estados Unidos, que se expresaron a través de la prensa escrita y en discursos pronunciados por parlamentarios negros, como Natanael Díaz. Estos testimonios escritos fueron recopilados y analizados por Pietro Pisano, en ellos se condenó enérgicamente la segregación y discriminación racial de Estados Unidos, que consideraron como una excepción en un continente donde supuestamente primaba la armonía y la democracia racial. En oposición a la pureza racial proclamada por el imperialismo estadounidense, algunos políticos e intelectuales colombianos reivindicaron positivamente el mestizaje como peculiaridad de la identidad colombiana y latinoamericana, así el mestizaje volvió a ser utilizado no sólo como rasgo de la identidad nacional sino también de la identidad continental latinoamericana.

El racismo fue uno de los elementos centrales en las críticas de algunos intelectuales y políticos colombianos hacia Estados Unidos como Natanael Díaz, a este país contraponían la imagen de Colombia como una sociedad “democrática” y exenta de tensiones y conflictos raciales, en la que supuestamente las razas gozaban de los mismos derechos y estaban en igualdad de condiciones. Para ellos, el racismo era inexistente en Colombia y lo relacionaban con la pureza racial de países; de allí que lo consideraron como problemática de otros países como Estados Unidos y Europa, o que formaba parte del pasado colonial. La negación del racismo en Colombia se debió a causa del relativo éxito del mito de la nación mestiza y la armonía racial, que imposibilitó la identificación de estas lógicas racistas, como se evidenció con las políticas migratorias europeas que no fueron consideradas como racistas al basarse en discursos supuestamente científicos o como en las representaciones estigmatizantes que elaboraron los criollos sobre negros e indígenas en el siglo XIX y XX colombiano.

Hasta hace poco los estudios sobre el mestizaje se enfocaron en analizar sus contradicciones como discurso ideológico y en cuestionar su tendencia a la

homogeneización racial y cultural. A pesar de la importancia de estas críticas, estos análisis dejaron a un lado el proceso de cómo esta ideología elaboró determinadas diferencias, si bien ésta buscó su eliminación también necesitó construirlas porque se componía de ellas. De allí que no negó las diferencias sino que las incluyó en el discurso nacional, aunque lo hizo de una manera estereotipada y esencialista y con la clara intención de eliminarlas.

El antropólogo Peter Wade sugiere el concepto de *estructuras de alteridad*³⁸⁸ para analizar el lugar que ocuparon las categorías raciales en los proyectos de nación mestiza, ya que del lugar que ocuparan dependía su institucionalización o exclusión en los discursos nacionales, como sucedió en Colombia con la población indígena. Las formas que adquieren estas estructuras en cada país dependen de distintos factores, como el porcentaje de población indígena o negra, los fines políticos y económicos de las élites nacionales, de allí que los países solucionen de distinta manera el tema de la alteridad. Como vimos en los discursos nacionalistas del siglo XIX y XX, a los afrodescendientes se les incluyó de manera estereotipada y subordinada en los márgenes de la nación con la clara intención de eliminarlos a través del mestizaje físico y cultural. En la primera mitad del siglo XX, las posturas positivas y negativas ante el mestizaje en Colombia reiteraron y reprodujeron una serie de categorías raciales, las cuales fueron asumidas y reivindicadas por algunos actores, pero también fueron cuestionadas por otros, como lo hizo Zapata Olivella.

En su estudio, Pietro Pisano examina que, en Colombia para la década de los cuarenta y cincuenta, algunos actores asumidos como “negros” se reconocieron a su vez como mestizos en el contexto nacional y como latinoamericanos en el continental, lo que habla de una multiplicidad de identificaciones identitarias. El identificarse como mestizo significó pertenecer ideológicamente a una sociedad donde supuestamente existía un sistema democrático y donde las razas gozaban de igualdad de derechos, en el cual no existían tensiones ni conflictos raciales. Asimismo, el uso de las categorías identitarias de lo negro, lo mulato, el indígena, eran utilizadas por algunos para definirse como miembros

³⁸⁸ Sobre este fenómeno Peter Wade afirma lo siguiente: “Tanto los negros y los indígenas han sido caracterizados como los Otros, y localizados en los espacios correspondientes a los marginados de la nación; pero han sido encajados de diferentes maneras en lo que llamo las estructuras de alteridad. Por ejemplo, la aparente “invisibilidad” de la gente negra de Colombia no se ha debido a un simple proceso de discriminación... sino al modo preciso en que su inserción tiene lugar en las estructuras de alteridad. No se les ha institucionalizado como Otros de igual forma que a los indígenas.” Véase en Peter Wade. *Raza y etnicidad en América Latina*. Quito, Ediciones Abya-yala, 2000, p. 48.

de algún grupo racial dentro de la nación mestiza, lo que no estaba en contradicción con la ideología del mestizaje, ya que ésta se compuso las diferencias, aunque éstas las construyó de manera estereotipada. Por lo tanto, para este periodo, las categorías de lo negro y lo mulato tenían una significación racial más que cultural. Finalmente, lo latinoamericano también fue usado para definir su pertenencia a una identidad regional en oposición al imperialismo estadounidense y a su afán de pureza racial.

Ante este panorama, resulta pertinente preguntarse ¿Cuáles son las categorías identitarias con las que se autoadscribió el escritor? ¿Cuáles son los momentos de su trayectoria identitaria e intelectual que explican su inclinación hacia el tema del mestizaje? A partir de su identidad, ¿cómo se posicionó Zapata Olivella frente a la ideología del mestizaje?

A la luz de su autobiografía *¡Levántate mulato! ¡Por mi raza hablará mi espíritu!*, se pueden responder las anteriores interrogantes, debido a que en ella el escritor reconstruyó y reflexionó sobre su proceso de construcción identitaria. Al definirse simultáneamente como mulato triétnico, como colombiano y como latinoamericano, relocaliza el tema del mestizo y el mestizaje en el plano de las subjetividades de las personas de origen africano.

En primera, la conformación pluricultural de su familia tuvo un gran peso en él para que reflexionar sobre el tema del mestizaje y lo mestizo vinculado a las relaciones de parentesco en el Caribe colombiano, es decir como práctica sociocultural. El identificarse como mulato triétnico significaba reconocer las herencias etnoculturales e históricas de sus abuelos y padres, por el lado paterno descendiente de africanos y por el materno de zenúes y catalanes. Es interesante cómo el escritor va reconstruyendo su identidad en su autobiografía, a la par de su reconstrucción genealógica recuperó los aspectos definitorios de sus tres herencias etnoculturales, las cuales las colocó en términos de igualdad. Su primera parte de su autobiografía se titula “Los ancestros”, y está dividida en tres: “Las madres y los tíos caribes”, “Los abuelos y padres africanos” y “Los ancestros españoles”. Sin embargo, menciona que este proceso de toma de conciencia identitaria fue largo y contradictorio, debido a que experimentó el racismo y endoracismo en el interior de su propia familia y en otros contextos.

A diferencia de las élites colombianas, el escritor concibió al “otro” no como un extraño ni como extranjero sino como un ancestro: el abuelo mulato, el abuelo catalán o la abuela indígena. De este modo, relacionó el mestizaje como una práctica sociocultural de parentesco en el contexto del Caribe colombiano, cuyas dinámicas estuvieron atravesadas por el conflicto cultural y por fenómenos de discriminación y autodiscriminación racial. Sobre el proceso de construcción de las identidades mestizas, explica Peter Wade que:

...la relación Yo /Otro siempre implica ambivalencia, en el contexto del mestizaje latinoamericano la presencia de lo negro o lo indígena dentro del mestizo va a ser rodeado de ambigüedad, ambivalencia y ansiedad de una forma específica, precisamente porque el Otro está dentro del Yo de manera particular, no sólo como pantalla-espejo sobre la cual se proyecta la autorreflexión, no sólo como elemento imprescindible para definirse a sí mismo, sino también como ancestro, como genealogía, como sangre, como parte del cuerpo.³⁸⁹

Al reconocer su triétnicidad, Zapata Olivella retó la ideología del mestizaje en que el ser mestizo requiere la negación de las herencias indígenas y “negras”. Otro momento importante en el autorreconocimiento de su identidad mulata triétnica, fueron los debates identitarios que tuvo con sus condiscípulos provenientes del norte del Cauca y el Pacífico colombiano. En su biografía, relata cómo este grupo de estudiantes se autoadscribían como “negros” y a Zapata lo denominaban como “mulato” por su origen caribeño. De esta manera relacionaban cierta idea de pureza y mestizaje “racial” con las identidades regionales en Colombia: los del Pacífico y el suroccidente eran los “negros” y los del Caribe colombiano eran los “mulatos” por su “mezcla” con la población indígena y española. Por lo tanto, el uso de estas categorías aludían a una identificación con un grupo racial y regional de la nación colombiana, será hasta la década de los setenta que estas categorías tendrán una significación sociocultural e histórica para reemplazar las identidades raciales.

A pesar de estas distinciones, estos estudiantes, políticos e intelectuales “negros” y “mulatos” compartieron las experiencias de discriminación racial en la capital colombiana, ante lo cual decidieron organizar algunas acciones para contrarrestarla y reivindicar sus

³⁸⁹ Peter Wade, “La presencia de lo negro en el mestizaje”, en Elizabeth Cunin (coord.), *óp. cit.*, p. 111.

identidades “raciales” en el contexto colombiano, como fue la protesta denominada el Día del Negro del 20 de junio de 1943.

Uno de los motivos por los cuales el escritor emprendió un viaje por Centroamérica, México y Estados Unidos fue el de documentar de manera directa el racismo hacia la población latina y afronorteamericana efectuada por Estados Unidos; sus experiencias y reflexiones en torno a este tema se encuentran en *He visto la noche* (1952). Sus particulares experiencias por Estados Unidos contribuyen a reflexionar sobre la relación del mestizaje como elemento de la identidad colombiana y latinoamericana en oposición a la blancura y la pureza racial reivindicada por Estados Unidos, por lo que consideró que su viaje también marcó su concepción sobre el mestizaje en el plano nacional y continental.

Asimismo, los proyectos de investigación y difusión folclórica del escritor, realizados junto con su hermana Delia Zapata (1947-1964), retomaron el concepto del mestizaje para explicar la formación de las músicas, danzas y las demás expresiones culturales del Caribe y del Pacífico colombiano. Las ideas del escritor sobre la relación del mestizaje con la diversidad folclórica de la nación colombiana se pueden rastrear en sus artículos y reportajes que se encuentran dispersos en periódicos, suplementos y revistas de Colombia, México y Estados Unidos. A partir de la lectura de algunos de estos artículos, puedo afirmar que existe una determinada noción del mestizaje en los proyectos folclóricos de este periodo que tendrá una serie de transformaciones en los siguientes años, por lo que considero necesario realizar estudios sobre la evolución de este concepto en la obra del escritor afrocolombiano.

En la primera novela de la saga, *Los orígenes*, se encuentra el primer elemento donde se condensan las ideas sobre el mestizaje y el mestizo: el Muntu americano. En “La tierra de los Ancestros”, Ngafúa reactualiza el oriki de Changó para explicar la diáspora forzada de su pueblo a un continente extraño por la maldición y venganza del rencoroso oricha, quien ordena al Muntu la tarea de liberarse a sí mismo. Este babalao relata como a través de sus sueños Changó le ratifica esta maldición y mandato, pero además le anuncia tres símbolos que van acompañar a los africanos en el destierro: las serpientes mordeándose la cola, la Loba Blanca y el nacimiento de un niño en el exilio en medio del exilio: el Muntu americano. Sobre este último vaticinio, Ngafúa relata:

“Pero América
matriz del indio,
vientre violado siete veces por la Loba
fecundada por el Muntu
con su sangre
sudores
y gritos
-revelóme Changó
parirá un niño
hijo negro
hijo blanco
hijo indio
mitad tierra
mitad árbol
mitad leña
mitad fuego
por sí mismo redimido”.³⁹⁰

En los primeros siete versos se encuentran simbolizadas las tres matrices etnoculturales que constituyen el mestizaje zapatiano: América es la herencia indígena, la Loba Blanca es la europea y el Muntu es la africana. Cabe señalar que las categorías “indio”, “negro” y “blanco” que se encuentran en los otros versos no tienen una connotación racial, sino histórica y cultural y aluden a la diversidad étnica y cultural de cada una de estas matrices.

La violación de la Loba Blanca simboliza no sólo el saqueo de los recursos naturales por el colonialismo europeo sino también la explotación de la población indígena en las colonias americanas, aunque también puede referirse a las relaciones sexuales violentas que ejercieron los europeos hacia las mujeres indígenas, africanas, mestizas y afrodescendientes, esta interpretación se reafirma en los versos que le siguen a este fragmento. Por su parte, el Muntu africano representa la matriz etnocultural africana que aportó no sólo con sus culturas sino con su trabajo en la configuración de las sociedades americanas.

De tal modo que, para el escritor afrocolombiano, el mestizaje es un proceso sociohistórico cultural estructurante de nuevas poblaciones, simbolizadas por el Muntu americano, que estuvo marcado por la violencia colonial de la trata esclavista, la esclavitud

³⁹⁰ Esta entrecomillado porque Ngafúa refiere las propias palabras de Changó que le anunció en su sueño. *Ibidem*, p. 25.

y las relaciones sexuales violentas entre europeos, indígenas y africanos. Así, Zapata Olivella relocaliza la discusión del mestizaje en la historia de la diáspora africana en América y como elemento definitorio de la identidad nacional colombiana y continental americana, reconoce la africanidad como una de las tres matrices etnoculturales que participaron en el mestizaje americano y las coloca en términos de igualdad. De esta manera, plantea a los africanos y sus descendientes como actores activos del mestizaje colombiano y americano.

Según la trama de la novela, Changó no sólo vaticinó a Ngafúa el nacimiento del Muntu americano, sino también le anunció que éste liberaría a su pueblo. Sobre esto Ngafúa dice:

¡Eía, hijo del Muntu!
La libertad
la libertad
es tu destino.
Fuerte
zarpa de león
ancha pata de elefante,
librarás la india madre de tu hijo
la violada abuela por el amo
encarnecida en la noche
encadenada por el día
en el surco
en la cocina.
Al zambo
al mulato
nutridos con tu sangre
librarás de prisiones
de mazmorras
y de castas opresores.³⁹¹

En oposición a los discursos dominantes del mestizaje que buscan la negación y eliminación de la diferencia indígena y afrodescendiente en la nación y en las identidades de los mestizos, en *Changó, el gran putas* se reconocen las tres matrices etnoculturales y los orígenes culturales de los mestizos, quienes son los protagonistas principales de las cinco novelas que constituyen la saga, aunque también los indígenas y africanos son personajes activos en ella.

³⁹¹ Ibidem, pp. 25-26

En los otros dos capítulos de *Los orígenes*, “La trata” y “La alargada huella entre dos mundos”, se narran la historia de un grupo de africanos que protagonizó una rebelión en un barco negrero, que terminó en su hundimiento. Durante la muerte de este grupo se ancestralizan y se convierten en los ancestros africanos de los protagonistas de las cuatro novelas: los mestizos triétnicos, como el almirante Padilla y Simón Bolívar, a quienes guiarán en sus luchas de liberación. Asimismo, en medio de este proceso de ancestralización, Sosa Illamba dio a luz a un niño: el Muntu americano, el niño anunciado por Changó, que es recibido por Nagó y conducido del plano de los ancestros al de los vivos. El nacimiento del Muntu americano es el acto fundacional de la comunidad familiar que se configura en la novela, dicho acontecimiento es rememorado por los mestizos triétnicos, como sucede con Padilla.

Si en *Los orígenes* se figura bajo el símbolo del Muntu americano la idea de la triétnicidad como configuradora de lo nacional y lo americano, en *Las sangres encontradas* se coloca el tema del mestizaje y el mestizo triétnico en el nivel de las identidades subjetivas de sus personajes. Como anteriormente analicé, los capítulos de “Simón Bolívar. Memoria del olvido” y “José Prudencio Padilla. Guerras ajenas que parecen nuestras” comparten una estructura argumentativa que les confiere unidad en cuanto trama, personajes y técnicas narrativas, en estos capítulos se encuentran tres aspectos formales que condensan algunas ideas del escritor sobre el mestizo triétnico: en la trama, la identidad de los personajes y en el símbolo de la Sombra Perro (racismo y endoracismo).

El segundo elemento que resalto para analizar la concepción zapatiana del mestizaje y el mestizo es la trama de los dos primeros capítulos de *Las sangres encontradas*, la cual está conformada por dos líneas: el reconocimiento y reflexión de las identidades mestizas triétnicas de Bolívar y Padilla, y en especial de su ascendencia o herencia africana; y la búsqueda del perdón del Libertador de los mulatos Piar y Padilla por haberlos ordenado fusilar, acciones que se ubican en el plano de los bazimu o los ancestros.

En el capítulo dedicado a Simón Bolívar, Hipólita le pide a Crescencio que consulte las Tablas de Ifá, las cuales les anuncian cuatro mensajes: la muerte de su hija para amamantar a otro, las cinco banderas que vaticinan que este niño liberará cinco naciones, las dos serpientes encontradas que representan la unión y la división de Padilla y Bolívar y

la presencia de la Sombra Perro. De esta manera, el escritor introduce el símbolo de la Sombra Perro para representar tanto la negación de los mestizos triétnicos de sus herencias etnoculturales indígenas y negras como el racismo de los mestizos hacia los indígenas y negros. Sobre esta figura, Crescencio le dice a la nodriza de Bolívar: “Sí, Hipólita, es la Sombra Perro que se oculta en las sangres, la gota blanca que llevan los mestizos, la que traiciona a sus hermanos indios y negros.”³⁹²

Desde el plano de los bazimu, Hipólita es la encargada de recordarle sus olvidos a Bolívar, gracias a esto el Libertador reconoce tanto su identidad mestiza triétnica como su ascendencia africana por la vía de su abuela Josefa. Sus “sangres” encontradas lo llevaron a reflexionar sobre la influencia de la Sombra Perro en haber dejado pendiente la abolición de la esclavitud en Colombia y en ordenar el fusilamiento de los mulatos Piar y Padilla por el temor de una guerra de castas y la instauración de un gobierno como en Haití.

Por otra parte, en la figuración de José Prudencio Padilla existe un paralelismo con la vida de Zapata Olivella, ambos tienen un abuelo español, una abuela indígena y afrocaribeña, por lo que en este personaje se desarrolla con mayor precisión la idea del mestizaje como una práctica sociocultural de parentesco en el Caribe colombiano y las dinámicas de racismo y endoracismo de los mestizos triétnicos. Uno de los aspectos a resaltar es que el escritor recrea los conflictos culturales de las familias pluriculturales de los mestizos triétnicos. Por una parte, existen espacios donde conviven y coexisten los mundos culturales indígenas y afrocaribeños, como se observa en la escena del nacimiento de Padilla, en el que confluyen los rituales de nacimiento de la abuela wayuu y los de la abuela afrocaribeña; y por otra parte, también hay momentos de tensión y conflicto cultural entre ambos mundos, como se observa cuando la abuela wayuu solicita que Padilla se críe en la familia materna. De acuerdo con la costumbre wayuu los hijos primogénitos, independientemente de que tengan una madre o padre de otro grupo cultural, tienen que educarse bajo la protección de su tío materno para reforzar la organización matrilineal de la comunidad. A pesar de que su abuela se lo lleva a su comunidad, Padilla regresa con su familia y su padre decide llevárselo por sus correrías por los puertos del Caribe colombiano

³⁹² Ibidem, p. 236.

para impedir que su abuela se lo lleve. De esta manera, el escritor recrea las tensiones culturales entre ambos mundos y la inclinación de Padilla por el mundo afrocaribeño.

Asimismo, en la reflexión del almirante Padilla sobre su identidad mestiza triétnica en el plano de los bazimu, se recrean con mayor detalle las dinámicas de racismo y endoracismo de los mestizos triétnicos, simbolizadas en la figura de la Sombra Perro. A pesar de sus orígenes indígenas y afrocaribeños, las experiencias del racismo en la Real Armada Española llevan a Padilla a sobreponer su herencia española sobre la indígena y la afrocaribeña. Esta reivindicación de sus ancestros españoles escenifica los conflictos y tensiones identitarias de los mulatos triétnicos, como se ilustra en el siguiente fragmento, José Prudencio Padilla relata que:

Separado de mi tierra, comprendo el reclamo de la abuela epinayú cuando exigía que por mi gota de sangre guajira... se me criara en la ley del indio. Avergonzado, padre, debo confesarte que en esos días de ignominiosa espera, la Sombra Perro me ladraba al oído diciéndome que yo también, igual que cualquier inglés o español, podía ufanarme de un abuelo blanco.³⁹³

Cabe señalar, que esta negación se da en el contexto de la amenaza de la posible venta de Padilla por la marina inglesa, la experiencia del racismo lo llevó a desarrollar una conciencia identitaria en conflicto tanto con sus herencias indígenas y afrocaribeñas como con los privilegios de los criollos. Sin embargo, el contacto que tuvo con el abolicionismo inglés lo llevó a una toma de conciencia de su identidad triétnica y a reivindicar la bandera abolicionista durante su participación en la armada patriótica. De esta manera, Zapata Olivella recupera literariamente la figura de este personaje para reivindicarlo como un símbolo del mestizaje triétnico y de las luchas de los mulatos en contra del racismo, de las desigualdades sociopolíticas y económicas y por el respeto de los derechos conquistados por la población de origen africano.

De acuerdo con lo anterior, el escritor afrocolombiano planteó el tema del mestizaje triétnico en dos niveles que están estrechamente conectados. En primera, propuso al mestizaje triétnico, o la triétnicidad, como elemento configurador de lo nacional colombiano y lo americano a través de la figura del Muntu americano. Frente a los discursos dominantes del mestizaje (que emplearon distintas teorías raciales para

³⁹³ Ibidem., p. 250.

diferenciar y jerarquizar a la población indígena y negra, con el objetivo de justificar su eliminación o integración por medio de políticas migratorias, educativas e higienistas), *Changó, el gran putas* reconoció la existencia de tres matrices etnoculturales: la indígena, la africana y la europea, como configuradoras de lo nacional colombiano y lo americano, las cuales colocó en términos de igualdad y buscó promover el reconocimiento y respeto de las diferencias etnoculturales. De esta manera, el discurso literario pone a discusión los valores promovidos por las ideologías del mestizaje en Colombia, las cuales atribuyen, a partir de teorías raciales, una serie de valores y aptitudes morales a lo europeo, lo indígena, lo africano y lo afrodescendiente, que sirven para establecer una jerarquización de las diferencias y justificar su negación y eliminación a través de una serie de políticas.

La contestación literaria del escritor a los valores promovidos por la ideología del mestizaje consistió en promover el respeto, el reconocimiento y la dignificación de las herencias y diferencias indígenas y afrodescendientes. Por lo tanto, el mestizaje también significó un proyecto de reconocimiento identitario de las tres matrices etnoculturales. En una de las primeras publicaciones de su revista se encuentra un artículo titulado “*Letras Nacionales* responde a ocho preguntas en torno al nacionalismo literario”, donde desarrolla esta idea del mestizaje como proyecto, sobre esto comentan lo siguiente:

...el mestizaje nos impone una tarea global. Exige una identificación con los orígenes, los estamentos presentes y los derroteros futuros. Nunca el hombre tan deseoso de sí mismo estuvo plantado en dimensiones tan universales. Jamás se centró en él responsabilidad histórica tan trascendente. Las herencias son irrenunciables.³⁹⁴

En segunda, el escritor colocó al mestizaje en el plano de la construcción de las identidades de los mestizos, tema que desarrolló en la trama de los dos primeros capítulos de *Las sangres encontradas*. En ellos, Zapata Olivella simbolizó los conflictos identitarios de los mestizos, los fenómenos del racismo y el endoracismo en la figura de la Sombra Perro y recreó la convivencia y las tensiones culturales de las familias pluriculturales de los mestizos triétnicos. En oposición a los discursos dominantes del mestizaje que negaron la existencia del racismo en la sociedad colombiana, el escritor problematizó el fenómeno de la discriminación racial de los mestizos hacia la población indígena y afrodescendiente, así

³⁹⁴ Ibidem, p. 191.

como el fenómeno de la autodiscriminación al negar sus herencias etnoculturales. Asimismo, planteó que a pesar de que los sujetos se han formado bajo estos contextos de nación mestiza, han logrado retar y cuestionar estos discursos ideológicos que buscaron subsumir, negar y eliminar las diferencias indígenas y afrodescendientes, en su lugar estos mestizos han reivindicado sus herencias etnoculturales y las han colocado en términos de igualdad. Sin embargo, el escritor preciso que estos procesos de toma de conciencia identitaria están atravesados por tensiones y conflictos, los cuales simbolizó en la Sombra Perro.

Por lo tanto, el mestizaje triétnico como proyecto de reconocimiento y respeto de las tres matrices entoculturales a nivel individual y colectivo se erige como una propuesta para contrarrestar el racismo generado por los discursos dominantes del mestizaje, y propone una nueva escala de valores: el respeto y dignificación de las diferencias, no sólo etnoculturales, sino también de género, religión, políticas, entre otras. Si bien el racismo y el endoracismo de Padilla y Bolívar son experiencias que, están localizadas ficcionalmente en el pasado, se remiten también a la Colombia de la década de los ochenta. De allí que, cuando Hipólita le dice a Bolívar que la única forma de terminar con la maldición de Changó es reconociendo las herencias, el escritor está llamando a un reconocimiento a las herencias y los orígenes, como se puede observar en la siguiente cita, la nana Taita le dice al Libertador:

-Si amito Simón, es la Sombra Perro que llevan ustedes los mezclados, la parte impura que tiraniza a los hermanos indios y negros. La que abre las puertas de la cocina para que el extraño se adentre en casa. Ladra junto a los perros del vecino, persiguiendo a los ekobios. Sólo cuando las sangres revueltas y unidas logren ahogarla, se borrará la maldición de Changó.³⁹⁵

³⁹⁵ Ibidem, p. 238.

CONCLUSIONES

El estudio de la poética mítica-histórica de *Changó, el gran putas* permitió definir los discursos, lenguajes y saberes que constituyen su arquitectura discursiva, cuyos ejes centrales son el discurso religioso y el histórico, que se entrecruzan en un conjunto de técnicas narrativas y elementos formales, tales como la música, los cantos, las danzas, los mitos cosmogónicos y teogónicos, las grafías religiosas, los sueños y la narración ancestral. Esta arquitectura descansa en el enfoque del sujeto histórico afrodescendiente, con la que el escritor buscó no sólo afirmar y reivindicar a los africanos y sus descendientes como sujetos históricos sino también como sujetos creadores de culturas al revalorar sus discursos, religiones y filosofías.

A partir de su poética mítica-histórica, el escritor dialogó críticamente con la historiografía tradicional, los discursos dominantes sobre el mestizaje y los estudios afroamericanos "neocoloniales" y, al mismo tiempo, propuso una figuración literaria, usando el concepto de Beatriz Sarlo, sobre el papel de los sectores populares afrocaribeños en la independencia de Cartagena y el mestizaje triétnico, entre otros temas. El balance sobre la historiografía de los sectores populares afrocaribeños y la arqueología del mestizaje me permitió reconstruir el diálogo crítico de la poética con estos discursos, así como identificar las interpretaciones que cuestionó el escritor y los elementos interpretativos de su propia representación literaria sobre estos temas.

Tras analizar el contexto sociocultural y político en que se produjo la obra (conformado por los Congresos Nacionales de Cultura Colombiana, la Junta Nacional de Folclor, la Fundación Colombiana de Estudios Folclóricos, el Centro de Estudios Afrocolombianos, la revista *Letras Nacionales*, el Coloquio de la Negritud y América Latina y los Congresos de Culturas Negras de las Américas), puedo afirmar que existía una serie de interrogantes en torno a la nación colombiana, el mestizaje, las contribuciones de la africanidad en la configuración de la nación y la americanidad y la cuestión de las culturas negras en América, que el autor asumió y trasladó de esos espacios intelectuales hacia su novela, en donde ofrece respuestas alternativas a estas preguntas, a partir de su propia identidad política mulata triétnica.

Cabe aclarar que *Changó* no buscó suplir las funciones de la Historia y las Ciencias Sociales, sino cuestionar la relación de la ideología con las representaciones históricas y culturales sobre los afrodescendientes y ofrecer su propia *verdad literaria* sobre estos temas e interrogantes. En “Política, ideología y figuración literaria (1987)”, Beatriz Sarlo plantea que un conjunto de novelas escritas en Argentina y en el exilio, entre fines de la década de los setenta y principios de los ochenta, sugieren su propio contenido de verdad bajo la figuración literaria sobre una serie de acontecimientos políticos e históricos. La autora define a la verdad literaria, o el saber del texto literario, como un proceso de construcción de significados y no como un resultado, ya que estas novelas desconfiaban de un núcleo único de explicación y cuestionaban las nociones convencionales de verdad y realidad de los discursos autoritarios, por lo que ofrecieron nuevas constelaciones de sentidos y una pluralidad de explicaciones sobre el pasado histórico y la cultura a través de la figuración, la alegoría, la metonimia y otros recursos formales e ideológicos.

En *Changó*, se reafirma esta capacidad que tiene la literatura de destruir las “apariencias” y atravesar la “superficie de lo real” que establecen las ideologías dominantes y se reivindica las posibilidades que tiene el discurso literario de ofrecer otras lecturas e interpretaciones alternativas de los discursos del poder sobre el pasado histórico y cultural de los africanos y sus descendientes en la nación colombiana y el continente americano.

A partir del análisis de la figuración literaria de la obra sobre los sectores populares afrocaribeños en la independencia de Cartagena, se puede afirmar que la narración ancestral es el elemento narrativo a través del cual el escritor criticó y reformuló la historiografía tradicional y, a su vez, elaboró una nueva representación literaria sobre estos actores en este acontecimiento histórico. Las características de la perspectiva narrativa ancestral son:

- 1) La narración ancestral es uno de los elementos narrativos de la saga que el escritor elaboró a partir de la filosofía del Muntu. Entre los que se encuentran la instauración de una relación de parentesco entre sus personajes, a través de la transmisión de la magara, quienes constituyeron una comunidad ancestral, cuyo pasado y presente está marcado por la lucha por la libertad; la configuración de los planos que constituyen la realidad propuesta por la saga: el de los vivos y el de los

bazimu, que se constituyen en espacios de acción e interacción humana, divina y ancestral, simbolizados respectivamente por el mar y las playas del Caribe, e interconectados a través de ceremonias y objetos religiosos, como los árboles, las grafías religiosas y la corporalidad de los vivos; asimismo ofrece una interpretación mítica-histórica de las luchas por la libertad de los afrodescendientes: la influencia recíproca entre vivos, ancestros y dioses.

- 2) Los espíritus ancestrales relatan acontecimientos que no presenciaron o desconocían cuando eran bazima o seres humanos, pero gracias a su condición de ancestros o bazimus pueden acceder a esta información, según la filosofía bantú estos espíritus son la inteligencia en estado puro.
- 3) Establecen contactos con sus descendientes a través de sueños o apariciones para revelarles mensajes sobre el futuro, según la concepción religiosa yoruba este tiempo está escrito en las Tablas de Ifá. Para los bantús, los ancestros se vinculan con el destino de sus descendientes.
- 4) Es una narración intercalada, alterna la narración retrospectiva y la simultánea, utiliza verbos del pasado y del presente, la primera la utiliza para referir acontecimientos pasados del narrador que ocurrieron en el plano de los vivos, y la segunda es utilizada para relatar hechos que ocurren en el momento de la narración, es decir en el plano de los bazimu.
- 5) También se inspira en los relatos míticos, como los orikis, para realizar una mitificación de la historia de las independencias del Caribe colombiano, en el sentido de que circunscribe estos acontecimientos históricos en la figura de José Prudencio Padilla, uno de sus protagonistas centrales. De este modo se articula lo histórico con lo religioso y lo individual con lo colectivo.
- 6) Estos narradores ancestrales establecen una relación con su descendencia, donde se evidencia su función política: utilizar estos pasados libertarios marginalizados por la historiografía tradicional para construir una memoria de liberación que inspire las batallas actuales de los afrodescendientes, sólo los vivos pueden transformar sus concepciones e interpretaciones sobre ese pasado histórico con miras a la construcción de un presente y pasado más justo e igualitario.

Por un lado, la novela se opone, a través de la narración ancestral, a los discursos historiográficos tradicionales, las historias patrias y cartageneras, debido a que cuestionó su interpretación elitista sobre los líderes y sectores populares afrocaribeños en la independencia de Cartagena y su concepto de verdad histórica. Frente a la pretensión de estos discursos historiográficos de imponer una única explicación sobre la agencia histórica afrodescendiente, *Changó, el gran putas* dinamitó la ilusión de que existe una sola relación entre el pasado histórico y su representación y ofreció su propia versión bajo la figuración literaria.

Por lo tanto, la novela propone su *verdad literaria* sobre este acontecimiento que se caracteriza por dos elementos: 1) Afirmar el papel determinante que tuvieron los líderes y sectores populares afrocaribeños libres en la independencia de Cartagena. 2) Ofrecer una nueva interpretación sobre el repertorio de demandas sociopolíticas y referente ideológicos por los que estos actores afrodescendientes se movilizaron en la independencia de esta provincia. De esta manera, al sugerir una explicación alternativa a la de la historiografía tradicional, el discurso literario enriqueció las representaciones históricas sobre estos actores en este acontecimiento histórico, con ello afirmó la capacidad que tiene la literatura para construir nuevos significados frente al empobrecimiento de los discursos construidos por el poder.

A partir del análisis de la figuración literaria de la obra sobre el mestizaje triétnico y el lugar de las diferencias etnoculturales, se puede sostener que los símbolos del Muntu americano, la Sombra Perro, la trama y la identidad de algunos personajes de los dos primeros capítulos de *Las sangres encontradas*, son los cuatro elementos narrativos a partir de los cuales el escritor cuestionó los discursos dominantes sobre el mestizaje y, a su vez, elaboró una nueva figuración literaria sobre este concepto y las diferencias etnoculturales.

Entonces, la novela se opone, a través de estos cuatro elementos, a los discursos dominantes sobre el mestizaje, en tanto que cuestionó el uso de algunos intelectuales criollos y colombianos de teorías raciales para diferenciar y jerarquizar a la población indígena y afrodescendiente, con el fin de justificar su integración y eliminación a través del mestizaje, y debatió la escala de valores de estas narrativas. Frente a éstas, el discurso literario ofrece su propia definición constituida por tres líneas:

- 1) En el nivel de las identidades colectivas, el mestizaje triétnico, o la triétnicidad, es un proceso sociocultural donde convergieron tres matrices etnoculturales: la africana, la indígena y la europea, cada una participó, con su diversidad de culturales, en la configuración de la nación colombiana y la americanidad. Cabe señalar, que en la obra se hace especial énfasis en el reconocimiento de las contribuciones culturales africanas en lo americano y en lo nacional colombiano, herencias que fueron marginalizadas y menospreciadas en los discursos nacionales del mestizaje. En la saga, no se define este proceso como armónico y sin contradicciones, sino como un fenómeno violento por la colonización, la trata, la esclavización, la violación de las mujeres indígenas, africanas y sus descendientes, y por la presencia del racismo.
- 2) En el nivel subjetivo, el mestizaje triétnico es una práctica sociocultural de parentesco del Caribe colombiano, que está atravesada por tensiones y conflictos culturales en las familias pluriétnicas de los mestizos. Asimismo, a partir de la Sombra Perro tematiza los fenómenos de endoracismo y de racismo de los mestizos hacia los indígenas y afrodescendientes en sus procesos de construcción identitaria.

De esta manera, el escritor cuestionó la idea de nación colombiana de los discursos del mestizaje, que utilizaron teorías racistas para jerarquizar y racializar a las poblaciones indígenas y “afrodescendientes” y, así, justificar su eliminación a través del mestizaje. Frente a estos discursos y sus intenciones de homogeneizar a la población, *Changó, el gran putas* propuso la idea de que Colombia es una nación compuesta por tres matrices etnoculturales: la indígena, la africana y la europea, cada una con su diversidad étnica, en la que la matriz etnocultural africana, o la africanidad, contribuyó de manera determinante en su configuración, no sólo con sus culturas sino también con su legado histórico de luchas por la libertad. De esta manera, cuestionó radicalmente los discursos del mestizaje y las representaciones históricas oficiales que reproducían la idea de que los africanos y sus descendientes sólo contribuyeron con su fuerza física y no con sus culturas a la nación, debido a que estos patrones ideológicos racistas negaron a los africanos como sujetos “sin cultura”; y afirmó el papel activo que tuvieron los africanos y afrodescendientes en la creación de valores culturales bajo condiciones opresoras, es decir como sujetos que

participaron en el mestizaje colombiano. Este último cuestionamiento, también el escritor se lo hizo a los estudios afroamericanos “neocoloniales”.

De esta modo, a partir de sus tesis de la triétnicidad reelaboró la identidad americana y, además, construyó la idea de una comunidad cultural e histórica entre los considerados pueblos de la diáspora africana, al introducir el elemento histórico y cultural se distanció de los discursos de las identidades basados en la “raza”.

Por lo tanto, el mestizaje también es un proyecto identitario que plantea nuevos valores: el reconocimiento y dignificación de las herencias y los orígenes históricos y culturales, en especial de la matriz etnocultural africana, y el respeto de la diversidad étnica de los países americanos. Por ello, el mestizaje zapatiano es una apuesta ética por el reconocimiento y respeto de las herencias y diversidades pluriétnicas de la nación colombiana en contra del racismo de los discursos dominantes sobre el mestizaje. De acuerdo con lo anterior, cabe preguntarse ¿Cuáles son las contribuciones y los alcances del mestizaje zapatiano como proceso sociocultural estructurante de poblaciones y prácticas culturales en América?

Su principal contribución es reconocer la africanidad en el contexto del mestizaje colombiano y americano y a los africanos y afrodescendientes como sujetos activos en estos procesos socioculturales, en oposición a los discursos nacionalistas que marginalizaron y menospreciaron esta herencia y a estos actores como sujetos creadores de valores culturales.

Asimismo, propuso una idea del mestizo triétnico como sujeto capaz de retar y cuestionar las pretensiones de las ideologías nacionalistas de construir un mestizo que negara sus orígenes etnoculturales y tendiera al blanqueamiento, en oposición el escritor planteó a un mestizo que reconoce su triétnicidad y respeta la diversidad pluriétnica de su país, cuya toma de conciencia no estuvo exenta de tensiones, contradicciones y ambigüedades.

Aunque se puede pensar que la idea del escritor sobre el mestizaje triétnico, o la triétnicidad, pueda tener una contracara “excluyente”, involuntaria o voluntaria, debido a que se enfoca en reivindicar la africanidad en la nación y deja del lado otras herencias etnoculturales, como por ejemplo la asiática; considero que el escritor no pretendió repetir patrones de discriminación como los ideólogos del mestizaje. El principal argumento que

sostengo para descartar la tesis de una posible postura excluyente hacia otras herencias etnoculturales, es su propuesta ética en torno al reconocimiento y respeto de la diversidad, como una apuesta para contrarrestar el racismo y la discriminación racial. Por ello, comparto la idea de Alfonso Múnera de que el escritor tuvo una concepción inclusiva de la nación, como lo expresó en su revista *Letras Nacionales*, donde impulsó el reconocimiento y respeto por cualquier tipo de diferencia, sea esta cultural, ideológica, política, de género, entre otras, mucho antes de la emergencia de los discursos multiculturalistas. Sobre el escritor y su idea de nación, Múnera comenta que:

Y es quizás el único de nuestros intelectuales que a mediados del siglo XX piensa la nación como un todo, integrado por fuerzas creativas heterogéneas, en las que los afros y nativos juegan un papel central que reconoce la extraordinaria diversidad de su cultura, y que denuncia de manera brillante los mecanismos de imposición de una historia y unos valores culturales colonialistas.³⁹⁶

Por lo tanto, sería interesante estudiar si en sus investigaciones o ensayos antropológicos el escritor hace referencia a otras herencias etnoculturales. Asimismo, otra posible línea de estudio es problematizar su idea de nación no sólo como totalidad inclusiva sino también como “totalidad contradictoria”. Debido a que al caracterizar al mestizaje como un proceso violento y contradictorio, el escritor está cuestionando la idea de síntesis y reconciliación de los discursos dominantes del mestizaje. Mónica Quijano nos explica la idea de totalidad conflictiva, concepto desarrollado por Antonio Cornejo Polar para analizar un conjunto de literaturas que se producen en contextos de conflictos culturales. Sobre este concepto Quijano comenta que:

En este sentido, lo que resulta fundamental en la revisión crítica que Cornejo hace del indigenismo, es que éste, como muchas otras prácticas literarias y culturales, se produce en zonas de *conflicto*, y que por lo general, éste no se resuelve en una síntesis, como lo proponen las ideologías del “mestizaje”... Aceptar el conflicto y la imposibilidad de reconciliación hace visible que los órdenes que sirven para agrupar o definir identidades –nacionales, regionales, locales- son más bien unidades o totalidades “contradictorias” y no síntesis homogéneas y fijas.³⁹⁷

³⁹⁶ Alfonso Múnera (comp.), *Por los senderos de sus ancestros...*, pp. 15-16.

³⁹⁷ Mónica Quijano Velasco. *Transculturación, heterogeneidad e hibridación: Tres conceptos de crítica literaria en América Latina*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Distrito Federal, 2012, p. 41.

A lo largo de su novela se pueden encontrar algunos ejemplos de la idea de la nación como “totalidad contradictoria”, un ejemplo de ello es cuando se refiere a relaciones conflictivas entre los grupos culturales que no terminan en síntesis ni en reconciliación, o cuando plantea relaciones de poder dentro de los mismos grupos culturales, como las de género. Asimismo, existen otros ejemplos donde el escritor explora alianzas entre la población indígena, africana y “afrodescendiente”.

Por otra parte, desde mi perspectiva, su concepto de mestizaje es ambiguo como categoría de análisis para explicar el surgimiento de nuevas prácticas culturales bajo contextos pluriétnicos. Ante la complejidad de las realidades socioculturales latinoamericanas, han surgido otros conceptos para analizar el surgimiento de estas prácticas, como el concepto de transculturación del cubano Fernando Ortiz. Mónica Quijano Velasco describe esta categoría de análisis de la siguiente manera:

Para el antropólogo cubano, todo proceso de transculturación se compone de tres momentos: el primero ocurre cuando una cultura entra en contacto con otra (más dominante), lo cual produce una pérdida parcial de ciertos elementos que puede alcanzar diversos grados y afectar a zonas variadas de la cultura (y por lo tanto también de la práctica literaria), trayendo consigo la pérdida de algunos componentes que se considerarán obsoletos (o desprestigiados). Después viene la incorporación de elementos de la cultura externa. Finalmente, y aquí es cuando podemos decir que el proceso de transculturación llega a su pleno desarrollo, aparece una recomposición que permite incorporar tanto los elementos que sobreviven de la cultura originaria como los que vienen de fuera.³⁹⁸

Por lo tanto, habría que preguntarse ¿por qué el escritor utiliza la categoría de mestizaje y no otros conceptos, como el de transculturación, para definir a la nación colombiana? ¿Qué implicaciones políticas tiene la construcción del discurso de la triétnicidad en Colombia? ¿Qué otras posturas políticas y discursos sobre lo nacional y lo americano existen durante este período? Cabe aclarar, que en esta parte de las conclusiones del mestizaje triétnico dejo abiertas estas preguntas y la tesis provisional de que el escritor desarrolló una idea de nación como totalidad contradictoria para futuros estudios.

³⁹⁸ Ibidem., p. 14.

Por otra parte, el estudio del campo de producción de la saga, desde un análisis multiescalar e histórico, permitió identificar cuatro aspectos:

- 1) Su escritura estuvo influida por determinados referentes políticos, artísticos e intelectuales del terreno político afrodescendiente en el plano nacional, continental y mundial.
- 2) Se pueden mencionar dos razones principales por las cuales el escritor elaboró su saga, y que se vinculan con su argumento central: afirmar el papel de las religiones africanas y afroamericanas en las resistencias afrodescendientes. La primera, relacionada con el discurso histórico, consiste en la problemática que identificó sobre las conexiones entre educación, historia y racismo, en la que analizó el papel que tenía la historia en el sistema educativo como un dispositivo que reprodujo un conjunto de imágenes racistas en torno a los africanos y sus descendientes, originadas en los siglos XVI y XIX y reproducidas hasta el s. XX. Estas imágenes los silenciaron, marginalizaron, despolitizaron y los despojaron de sus culturas. Ante esta situación, el escritor desmontó los patrones ideológicos de estos discursos y cuestionó estas representaciones históricas impuestas desde el poder a través de la literatura, a partir de la cual ofrece una cartografía histórica de las luchas de los africanos y afrodescendientes por su dignidad, su libertad, sus valores (la familia, el territorio, la vida y la cultura), sus derechos políticos y sus acciones en contra del racismo.

La segunda razón, que se vincula con el discurso religioso, radica en el cuestionamiento que el escritor realizó a los estudios afroamericanos “neocoloniales”, que formó parte de los debates que se efectuaron en los Congresos de Culturas Negras de América. A partir del análisis de la convocatoria, declaratoria y resoluciones de estos Congresos, en la tesis planteo que estos intelectuales cuestionaron la falacia de origen colonial (que los estudios afroamericanos neocoloniales convirtieron en tesis “científica”) de que los africanos fueron traídos como meras fuerzas de trabajo y negar sus facultades espirituales, con lo que encubrieron su expoliación cultural y extendieron un manto de oscuridad al pasado civilizatorio de África y los aportes creadores de los africanos y sus descendientes en todas las dimensiones de la cultura en América Latina. Según los congresistas,

esta visión mercantilista y colonizadora descansa en algunos estudios económicos sobre esta población, cuyas tendencias de estudio consistían en hacer estadísticas sobre el comercio de personas africanas, determinar los puertos de embarque, zonas de cacería, número de pobladores y poco se interesaban en los procesos culturales, en tanto que no consideraban a los africanos y afrodescendientes como sujetos creadores.

- 3) De acuerdo con lo anterior, si bien la obra condensa estos debates y críticas a los estudios afroamericanos neocoloniales, también desarrolla el nuevo enfoque sujeto histórico afrodescendiente que se deriva de estos Congresos. Ante el enfoque neocolonial, la saga reconoció a los afrodescendientes como sujetos creadores de valores materiales y espirituales bajo condiciones de opresión. Asimismo, reivindicó a las religiones africanas y afroamericanas como espacios simbólicos donde se evidencia esta innovación e invención cultural y como repertorios para la movilización de las acciones afrodescendiente.
- 4) Los propósitos de la propuesta estética de la saga corresponden tanto a la dimensión política del enfoque del sujeto histórico afrodescendiente como a las resoluciones que se derivaron de los Congresos de las Culturas Negras en América. En primera, en la saga se encuentra *una propuesta estética y pedagógica antirracista* sobre a partir de qué tópicos y cómo se puede enseñar la historia de África y la diáspora africana en América. Una propuesta que busca no sólo generar una conciencia histórica sobre la africanidad en la nación colombiana, sino también una conciencia identitaria entre los propios “afrodescendientes” de su propia africanidad y sus otras herencias etnoculturales, así como del legado histórico de la libertad de los pueblos de la diáspora. Si la generación de intelectuales afrocolombianos de Zapata Olivella planteó la necesidad de incluir la historia de África y la diáspora en los currículos de todos los niveles del sistema educativo colombiano, la particularidad de la propuesta del escritor consiste en crear una literatura antirracista, anticolonial y crítica frente a las representaciones históricas dominantes, a las ideologías sobre el mestizaje y a los estudios afroamericanos “neocoloniales”.

La saga también es *una propuesta estética* basada en el entrecruzamiento de las historias y las religiones afroamericanas, que explora nuevas formas de

representación literaria sobre el pasado histórico de la diáspora africana en América, basadas en las filosofías, religiones y prácticas culturales africanas y afrodescendientes, como se observó en la influencia de la filosofía bantú, la religión yoruba y el vudú. De estas historias y religiones afroamericanas retomó mitos, sueños, músicas sagradas, cantos, danzas, grafías religiosas, rituales funerarios y de nacimiento, entre otros más, para elaborar sus elementos narrativos. También considero que su propuesta estética, al ofrecer el papel de las religiones y filosofías africanas y afroamericanas en las resistencias afrodescendientes, sugiere desde la literatura una interpretación cultural e histórica, que se basó en el enfoque del sujeto histórico afrodescendiente. Este enfoque, además fue creado desde los espacios organizativos de los intelectuales, artistas y políticos “negros”, “afrocolombianos” y “afrodescendientes” de América y con ella inauguraron un movimiento de tendencias interpretativas que intervinieron en las esferas académicas y políticas.

A lo largo de la tesis desarrolle una serie de interrogantes, planteamientos y reflexiones sobre el diálogo de la obra con el discurso historiográfico, los discursos dominantes sobre el mestizaje y los estudios afroamericanos “neocoloniales”, así como la importancia de reconstruir el contexto sociopolítico y cultural en el que se produjo la obra y la construcción de las categorías identitarias de los intelectuales, artistas y políticos “negros”, “mulatos”, y “afrocolombianos” y su posicionamiento a partir de ellas en el campo político nacional e internacional. Quiero cerrar esta tesis con dos reflexiones sobre el tratamiento de literaturas que están estrechamente vinculadas con el tema de las identidades y su inscripción en los campos políticos de la identidad, las cuales me surgieron a partir del texto de Silvia Valero titulado “¿De qué hablamos cuando hablamos de ‘literatura afrocolombiana’? o los riesgos de las categorizaciones”³⁹⁹.

La primera reflexión tiene que ver con el empleo de las categorías clasificatorias de análisis literario, tales como “literatura afrocolombiana” o “literatura afrohispanoamericana”, para aproximarnos al estudio de este tipo de producciones literarias. En su estudio, Valero reconstruye las condiciones que posibilitaron la emergencia y la instalación de la categoría “literatura afrocolombiana” en el campo académico literario

³⁹⁹ Silvia Valero, “¿De qué hablamos cuando hablamos de ‘literatura afrocolombiana’? o los riesgos de las categorizaciones”, en *Estudios de Literatura Colombiana*, núm. 32, enero-junio, 2013.

colombiano, entre las que se encuentran la convergencia de una serie de acontecimientos locales de corte global, tales como: el surgimiento de nuevas etnicidades afrocolombianas, el proceso previo a la constitución de 1991 de los activistas de las comunidades “negras”, el nuevo marco jurídico que se desarrolló en esta nueva constitución, los estudios sociológicos y antropológicos en torno a las “comunidades negras” y “afrocolombianas”, la configuración de un campo de recepción para esta producción literaria y el antecedente de los estudios de los investigadores estadounidenses, quienes son los primeros en usar la categoría “literatura afrocolombiana” en los análisis literarios.

Como advierte Valero, uno de los riesgos que puede tener la crítica literaria al emplear esta categoría clasificatoria de análisis es obviar su contexto histórico de origen y naturalizar su existencia en el campo crítico literario colombiano; lo cual lleva a usar indiscriminadamente y de manera anacrónica el término, es decir que se clasifican como parte de la “literatura afrocolombiana” a obras y autores del siglo XIX, como *Cantos populares de mi tierra* de Candelario Obeso, y del XX, las cuales no se escribieron y pensaron bajo esta denominación. Para el caso de *Changó*, Valero señala que si bien el escritor no usó el término “literatura afrocolombiana” para definir su obra, en ella ya se encontraban latentes algunas ideas que definen a este concepto. Sobre esto comenta: “La idea de una “afrocolombianidad” ligada al origen africano, a la noción de libertad como propia de los pueblos esclavizados en las Américas, a la concepción de ‘comunidad cultural’ entre los considerados pueblos de la diáspora, esto es, más allá de las fronteras locales, estaba implícita ya en *Changó, el gran putas...*”⁴⁰⁰

Por lo tanto, como sostuve a lo largo de la tesis, para la comprensión de la obra es imprescindible inscribirla en un campo político local de corte global, en el que se posicionó políticamente el escritor, cuyo análisis permitiría entender cómo a partir de su postura el escritor trasladó las discusiones, interrogantes y discursos de los espacios intelectuales a su novela. Sin embargo, considero que aún se necesitan estudios sobre el campo literario colombiano en el que se produjo la obra, que analicen las convenciones estilísticas que predominaban en él y cómo las estrategias formales de *Changó* se posicionaron frente a dichas convenciones.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 26.

La segunda reflexión es en torno a una de las sugerencias de Valero en el abordaje de este tipo de producciones literarias, que consiste en preguntarnos sobre las condiciones de posibilidad de las categorías identitarias, entendidas como constructos sociales, las cuales surgen a partir de necesidades, intereses, discusiones y negociaciones en un espacio y tiempo determinado. Sobre esto la autora comenta que: “estoy convencida de lo imprescindible de tener en cuenta, a la hora de abordar las obras, qué carga semántica contienen en determinado contextos temporo-espaciales (sic) y en los autores mismos; conceptos como “raza”, “etnicidad”, “negro” y, por supuesto, “afro”, si es que correspondiese.”⁴⁰¹ En este sentido, quiero mencionar que desde el inicio de la investigación me cuestione sobre el significado, el estatus y el campo en el que se inscribieron las categorías identitarias empleadas por el escritor, como se pudo constatar en la tesis intenté trazar una trayectoria de los términos empleados por el escritor para identificarse a lo largo de su historia intelectual, y analizar cómo a partir de ellos se posicionó en el campo político creado por los intelectuales, políticos y escritores “negros” y “mulatos”, desde su uso de categorías con contenidos raciales en la década de los cuarenta y cincuenta hasta el empleo de términos con contenidos culturales en la década de los setenta y ochenta.

Finalmente, el presente trabajo propuso una doble aproximación de análisis de la obra: desde su campo de producción y desde su poética mítica-histórica, que pretende ser una invitación a la crítica literaria para continuar estudios que continúen examinando tanto las conexiones entre la obra con la antropología, la etnología, la historiografía y la sociología como su especificidad estética.

⁴⁰¹ Ibidem, p. 30.

BIBLIOGRAFÍA

1. Acosta, Claudia. *Aparición del discurso histórico y del discurso mítico-religioso en Changó, el gran putas*. Tesis de Master, Morgantown, Universidad de Virginia Occidental, 2000. Consultada el 15-08-2013, disponible en internet: http://wvuscholar.wvu.edu:8881//exlibris/dt/d3_1/apache_media/L2V4bGlicmlzL2R0bC9kM18xL2FwYWNoZV9tZWVpYS81MDcz.pdf
2. Acevedo Puello, Rafael Enrique. *Memorias, lecciones y representaciones históricas. La celebración del primer centenario de la Independencia en las escuelas de la provincia de Cartagena (1900-1920)*. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, CESO, 2001.
3. Aguilera Patton, Pedro Pablo. *Religión y arte yorubas*. 3ª Edición, La Habana, Cuba, Instituto Cubano del Libro, Editorial de Ciencias Sociales, 2004.
4. Álzate, Sandra. *La evolución literaria de Manuel Zapata Olivella: testimonio, autobiografía y novela*. Tesis para obtener el título en Doctor en Filosofía en Lenguas y Literaturas Romances, Universidad de Cincinnati, 2008.
5. Arboleda Quiñonez, Santiago. *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*. Quito, Tesis Doctoral. Programa de Estudios Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar, 2011.
6. Archila Neira, Mauricio. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: problemas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Centro de Investigación y Educación Popular, 2003.
7. Arias Vanegas, Julio Andrés. *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano. Orden nacional, racialismo y taxonomías poblacionales*. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales-CESO, Departamento de Antropología, 2007.
8. Caicedo Ortiz, José Antonio. *A mano alzada... Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán, Colombia, SentiPensar Editores, 2013.
9. Calvo Stevenson, Haroldo y Meisel Roca, Adolfo (eds.). *Cartagena de Indias y su historia*. Bogotá, Universidad Jorge Tadeo Lozano, Sección del Caribe, Banco de la República, 1998.
10. Camacho Sánchez, Miguel et al. *Bibliografía General de Cartagena de Indias: desde el siglo XV hasta 2007*. Cartagena de Indias, Ediciones Plumas de Mompox, 2007, tomo II.
11. Cunin, Elizabeth (coord.). *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*. México, INAH, CEMCA, UNAM, CIALC, 2008
12. Depestre, René. *Buenos días y adiós a la negritud*. Casa de las Américas, La Habana, 1986.
13. Díaz Arroyo, Viviana. *Comunidades afrodescendientes del Chocó y su proceso organizativo por la defensa del territorio*. Tesis para obtener el título en Licenciado en Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
14. Díaz Casas, María Camila. *Salteadores y cuadrillas de malhechores. Una aproximación a la acción colectiva de la 'población negra' en el suroccidente de la Nueva Granada, 1840-1851*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2015.

15. Eliade, Mercia (coord.). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Desde la época de los descubrimientos hasta nuestros días*. Barcelona, Ed. Herder, 1991.
16. Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.
17. Garcés González, José Luis. *Manuel Zapata Olivella, caminante de la literatura y la historia*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2002.
18. Guerrieri, Kevin G. *Palabra, poder y nación: la novela moderna en Colombia de 1886 a 1927*. Ciudad Juárez, Chihuahua, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2004.
19. Herrera, Martha Cecilia y Jilmar Díaz, Carlos (compiladores). *Educación y cultura política: Una mirada interdisciplinaria*. Bogotá, Plaza & Janés Editores, 2001.
20. Jahn, Janheinz. *Muntu: Las culturas neoafricanas*. Traducción e Jasmin Reuter, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
21. Kohut, Karl (editor). *Literatura colombiana hoy: imaginación y barbarie*. Frankfurt, Vervuert, 1994.
22. Laó-Montes, Agustín, “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina”, Universidad de Massachussets at Amherst, Usa, 2009.
23. Daniel Mato, Daniel (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.
24. Menton, Seymor. *La nueva novela histórica de la América Latina, 1979-1992*. México, FCE, 1993.
25. Mina Aragón, William (compilador). *Manuel Zapata Olivella. Un legado intercultural. Perspectiva intelectual, literaria y política de un afrocolombiano cosmopolita*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 2015.
26. Morales Benítez, Otto. *Momentos de la literatura colombiana*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1991.
27. Múnera, Alfonso. *El fracaso de la nación, Región, clase y raza en el Caribe colombiano (1717-1821)*. Bogotá, Editorial Planeta Colombiana, 2005.
28. _____. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá, Editorial Planeta Colombiana, 2005.
29. *Museo, memoria y nación: misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. Bogotá, Colombia, Ministerio de Cultura, Museo Nacional de Colombia, 2000, p. 241.
30. Obeso, Candelario. *Cantos populares de mi tierra*. Prólogo y edición por Javier Ortiz Cassiani, Bogotá, Alcaldía Mayor de Bogotá, Fundación Gilberto Alzate Avendaño, Secretaría de Educación del Distrito, 2009.
31. Ortiz, Lucía. *La novela colombiana hacia finales del siglo veinte: una nueva aproximación a la historia*. New York, P. Lang, 1997.
32. Palacios, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. 2ª edición, Bogotá, Colombia, Norma, 2003.
33. Palacios, Marco y Safford, Frank. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Colombia, Bogotá, Norma, 2002.

34. Pimentel, Luz Aurora. *El relato en perspectiva. Estudio de teoría narrativa*. 3ª edición, México, Siglo XXI Editores, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
35. Pisano, Pietro. *Liderazgo político “negro” en Colombia, 1943-1964*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia, 2012.
36. Pons, María Cristina. *Memorias del olvido. La novela histórica de fines del siglo XX*. México, Siglo XXI, 1996.
37. *Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas*. Cali, Colombia, Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas, UNESCO, Ecoe, 1988.
38. Pulido Herráez, Begoña. *Poéticas de la novela histórica contemporánea: El general en su laberinto, La campaña y El mundo alucinante*. México, UNAM, CCyDEL, 2006.
39. Quijano Velasco, Mónica. *Transculturación, heterogeneidad e hibridación: Tres conceptos de crítica literaria en América Latina*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Distrito Federal, 2012.
40. Ramírez Bacca, Renzo y Betancourt Mendieta, Alexander (ed.). *Ensayos sobre historia y cultura en América Latina*. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, Grupo de Investigación Historia, Trabajo, Sociedad y Cultura, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, Coordinación de Ciencias y Humanidades, 2008.
41. Restrepo, Eduardo (editor). *Estudios afrocolombianos hoy: aportes a un campo transdisciplinario*. Popayán, Universidad del Cauca, 2013.
42. Román Romero, Raúl; Buenahora, Giobanna; et al., *Desorden en la plaza*, Cartagena, Instituto Distrital de Cultura, 2001.
43. Sarlo, Beatriz. *Escritos sobre literatura argentina*, 1ª edición, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2007.
44. Sourdis de De la Vega, Adelaida. *Cartagena de Indias durante la primera república de 1810-1815*. Bogotá, Banco de la República, 1988.
45. Wade, Peter. *Gente negra, nación mestiza, dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá, Universidad de Antioquía-Siglo del Hombre, 1997.
46. Wade, Peter. *Raza y etnicidad en América Latina*. Quito, Ediciones Abya-yala, 2000.
47. Wabgou, Maguemati; Arocha Rodríguez, Jaime; et al., *Movimiento social afrocolombiano, negro, raizal y palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, UNIJUS, 2012.
48. Zapata Cortés, Diana Catalina. *Entre danzas, tambores y rezos: somos colombianos. Representaciones del “negro” en la obra folclórica de Manuel y Delia Zapata Olivella (1950-1970)*. Monografía para obtener el grado de magister en Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes, 15 de diciembre del 2009.
49. Zapata Olivella, Manuel. *Tradición oral y conducta en Córdoba*. Bogotá, INCORA, 1972.
50. _____ . *Changó, el gran putas*. Bogotá, Oveja Negra, 1983.
51. _____ . *Changó, el gran putas*. Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010

52. _____ . *El fusilamiento del diablo*. Bogotá, Plaza & Janes Editores, 1986.
53. _____ . *Las claves mágicas de América*. Bogotá, Plaza & Janes Editores, 1989.
54. _____ . *¡Levántate Mulato! ¡Por mi raza hablará mi espíritu!*. Bogotá, REI, Letras Americanas, 1990.
55. _____ . *Hemingway, el cazador de la muerte*. Bogotá, Arango Editores Ltda, 1993.
56. _____ . *La rebelión de los genes*, Bogotá, Altamir Ediciones, 1997.
57. _____ . *Pasión Vagabunda. He visto la noche*. Colombia, Ministerio de Cultura, 2000.
58. _____ . *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia. Orígenes, transculturación, presencia. Ensayo Histórico Mítico*. Prócuro Alberto Ramírez y William Mina Aragón (editores), Buenaventura, Universidad del Pacífico, 2002.
59. _____ . *La calle 10*. Bogotá, Casa Editorial El Tiempo, 2003.
60. *Por los senderos de sus ancestros: Textos escogidos (1940-2000)*. Recopilación y prólogo Alfonso Múnera, Tomo XVIII, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010.
61. *Africanidad, indianidad y multiculturalidad. Selección de ensayos*. Compilación y estudio por William Mina Aragón, Santiago de Cali, Universidad del Valle, Universidad de Cartagena, 2011.
62. *Deslumbramientos de América. Selección de ensayos*. Selección y estudio por William Mina Aragón, Santiago de Cali, Universidad del Valle, Universidad de Cartagena, 2011.

Revistas:

1. “Conversación con el Dr. Manuel Zapata Olivella”, realizada por Yvonne Captain Hidalgo. *Afro-hispanic Reviex*, vol. 4, núm. 1, Enero 1985.
2. Camacho Buitrago, Diana, “Manuel Zapata Olivella, *Letras Nacionales* y la emergencia de un ‘relato negro’ en el campo intelectual colombiano”, en *MERIDIONAL. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, núm. 4, abril 2015.
3. Lasso, Marixa, “Haití como símbolo republicano popular en el Caribe colombiano: Provincia de Cartagena (1811-1828)”. *Historia Caribe*, vol. III, núm. 8, 2003, pp. 5-18. Consultado el 5 de abril de 2016.
4. Martínez, Tomás Eloy, “La batalla de las versiones narrativas. Lo imaginario y la historia en las novelas de los años setenta”, en *Boletín Bibliográfico y Cultural*, Banco de la República, núm. 8, vol. XXIII, 1986.
5. Restrepo, Eduardo, “Medidas abolicionistas en la Nueva Granada, 1814-1851”, en *CS Ciencias Sociales*, No. 9, Colombia, Cali, enero-junio 2012
6. Valdelamar Sarabia, Lázaro, "La cuestión del mestizaje y la categoría epistémica-existencial del Muntú en *La rebelión de los genes* y *Changó el gran putas* de

Manuel Zapata Olivella", en *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, Colombia, Ediciones Universidad Del Atlántico, v.5, fasc.9, 2009.

7. Valero, Silvia, "¿De qué hablamos cuando hablamos de 'literatura afrocolombiana'? o los riesgos de las categorizaciones", en *Estudios de Literatura Colombiana*, núm. 32, enero-junio, 2013.

Páginas de internet:

1. Arroyo Martínez, Jossiana (2014). *¿Por qué Ferguson?* Recuperado el 7 de enero del 2015, del sitio Web 80 grados, Prensa sin prisa: <http://www.80grados.net/por-que-ferguson/>
2. Díaz Granados, José Luis (2003). *Manuel Zapata Olivella. Su vida y obra*. Recuperado el 10 de enero del 2015, del sitio Web de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia: http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/manuel_zapata.pdf
3. Mera Villamizar, Daniel (2008). *Marino Viveros y el color en 1943*. Recuperado el 8 de junio del 2015, del sitio Web Proclama del cauca: <http://www.proclamadelcauca.com/2008/11/marino-viveros-y-el-color-en-1943.html>

Conferencias:

1. Mtro. José Antonio Caicedo Ortiz y Mtra. Elizabeth Castillo Guzmán, "Racismos. El lado oscuro del multiculturalismo colombiano", conferencia dictada el 1 de octubre del 2015, en el salón de usos múltiples, del Instituto de Investigaciones Antropológicas.