

Identidad transoceánica de resistencia en Manuel Zapata Olivella

Transoceanic identity of resistance in Manuel Zapata Olivella

Juan Armando Gutiérrez Villegas
Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá
mandotambor@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9854-6794>

Resumen:

El ritual y la palabra mítica constituyen la base de la reivindicación social que plantea Zapata Olivella en *Changó, el Gran Putas*. El texto contiene una revisión sobre la construcción de identidades en el marco de la nación, de sujetos migrantes y desterritorializados, la historia de despojo de los africanos que llegaron a América cargando únicamente con sus memorias. Se plantea que las múltiples expresiones sociopolíticas y culturales de la diáspora africana se constituyen como un proyecto alternativo y constitutivo de la modernidad. La reivindicación de la afrodiáspora, no se enfoca unilateralmente en la idealización de una imagen estática del tiempo pasado, sino que propone el despertar de unas memorias ancestrales como fuente de conocimiento y poder.

Abstract:

Ritual and mythical word are the basis of Zapata Olivella's social claim in *Changó, the Biggest Badass*. The text contains a review of the nation's building of identities of migrant

and deterritorialized subjects, the history of stripping of Africans who came to America carrying only their memories. It is proposed that the multiple socio-political and cultural expressions of the African diaspora constitute an alternative and constitutive project of modernity. The claim of afro diaspora does not focus unilaterally on the idealization of a static image of past time, but proposes the awakening of ancestral memories as a source of knowledge and power.

“El artista —ya hemos dicho que no es un ser aislado en su geografía y en su época— está en la obligación de emplear los símbolos, el lenguaje y la mímica universales para comunicarse con sus semejantes de generación”

(Zapata Olivella 1997 191).

Entonces busqué los elementos profundos de la religiosidad africana que me sirvieron de elementos centrales de lo que puede llamarse epopeya en Changó... En realidad son los mitos mágicos, los mitos religiosos de las culturas africanas... Eso no me daba posibilidad de ser un poeta pero ahí es donde yo acepto la existencia de musas y del influjo de dioses poderosos... Llegó un momento, sin saber cómo ni por qué, en el que yo escribía y me iba saliendo ese mundo mágico que llevaba dentro de mí y que no he podido volver a expresar después de Changó

(Zapata Olivella en entrevista con Quintero 149).

En *Changó, el gran putas*, Zapata Olivella y su representación estética se dirigen a la sociedad latinoamericana y afrodescendiente de cualquier tiempo, para llamar a la reflexión sobre los temas que afectan tanto a lo individual como a lo colectivo. Su obra, está encaminada a producir visiones o a imaginar escenarios de representación, que logren proyectar uno o varios futuros posibles de sociedad.

También remite al pasado, a los distintos recorridos y escenarios en donde acaecieron los relatos heroicos que se extendieron hasta los tiempos que no alcanzan a ser capturados en la memoria. Ahí, en los orígenes, se localizan los fundamentos que dan unidad al relato representado en símbolos o en imaginarias y míticas visiones del pasado.

La imagen de Changó marca la identidad del sujeto colectivo con la voluntad de poder del género masculino, al cual los despojados deben sus infortunios. Es paradójicamente, la misma deidad a la cual los oprimidos deben encomendarse para conservar su fuerza en la resistencia.

El gran putas, esa entidad imaginaria que, como el rayo o el fuego, puede transformarlo todo a su voluntad, reside también en la fuerza del colectivo. Propuesta que Zapata Olivella inscribe en las narrativas de un sujeto oprimido, es decir, los recorridos invisibilizados de hombres y mujeres a los que no les queda más alternativa que luchar, asumir la guerra como su propia supervivencia.

En su obra, Zapata Olivella expone la idea del sujeto colectivo cuya identidad está marcada por la guerra y está asociada a la trascendencia. A grandes rasgos, este concepto propone que la solidaridad y las reparaciones espirituales se conviertan en el pilar principal de la convivencia.

La columna vertebral que atraviesa todo *Changó, el gran putas* es la presencia de rituales de paso, es decir, los procesos que marcan la transición hacia la consciencia de comunidad, la conexión con los antepasados y la identidad. Representados por personajes diferentes, cada parte del libro recrea un rito que marca las transiciones o cambios en los regímenes de poder. El desprendimiento, la incertidumbre y el nacimiento en una nueva forma de vida es la transición que se ve en la obra de Zapata Olivella, quien concluye con la transformación de las confrontaciones bélicas en diálogos simbólicos, es decir, en la mediación de las palabras y las acciones representativas de los oprimidos por hacer valer sus derechos.

En relación con el proceso creativo de la obra literaria *Changó, el Gran Putas*, para Zapata Olivella descubrir sobre un pasado africano en sus esfuerzos como investigador fue también un poco inventar. Asimismo, es preciso reconocer que su narrativa escrita en un presente y en un lugar concreto de enunciación, nos da cuenta de un pasado y un contexto particular de las luchas de las comunidades afro diaspóricas en distintos lugares de América. Las dificultades para recordar dicho pasado al que este autor se abraza, no fueron impedimento para descubrir o utilizar el discurso para (re) inventar la identidad de aquellos que históricamente fueron despojados y negados sistemáticamente.

Los tambores rituales y sagrados son la voz misma de los ancestros, el contenido de este mensaje se presta para la interpretación de cada sujeto, que comprende a través de unas memorias personales y compartidas. “Los tambores se despiertan, bostezaban dos o tres redobles y volverán nuevamente al sueño” (Zapata, 2010, p. 278). Este instrumento de percusión, construido con la piel de un animal muerto y un tronco de árbol ahuecado, representa un objeto mágico o brujo que domina los secretos y transmite conocimientos a

través del sonido de la música; se convierte en una herramienta transformadora, portal de entrada que rompe con la linealidad del tiempo, creando nuevos universos hasta constituirse en tambores rituales. Sus armonías e improvisaciones son capaces de crear lenguajes corporales que a través del movimiento dan paso al diálogo con el otro, en un sentimiento de comunión que casi no permite distinguir las diferencias entre las personas y su relación con el medio ambiente.

La obra de Zapata Olivella, que es una trasgresión a la elaboración imaginaria de la nación representada por las narrativas oficiales, puede ser un documento considerado más verdadero por razones que no tienen que ver con la veracidad de los hechos, sino por el contrario, con la verosimilitud que a través de la narrativa guía una exploración subjetiva del pasado que reside en la memoria.

Memoria e Historia

Las menciones históricas plasmadas en la representación estética que contiene la obra *Changó, el gran putas*, constantemente refieren a los aspectos subjetivos de la realidad o deformaciones de la memoria que son propias de la visión diferente que cada cual pueda otorgar a su experiencia y su relación con los demás en el entorno

Sobre la diferencia entre memoria e historia, Joel Candau (2002) resalta que:

Ambas son representaciones del pasado, pero la segunda tiene como objetivo la exactitud de la representación en tanto que lo único que pretende la primera es ser verosímil. Si la historia apunta a aclarar lo mejor posible el pasado, la memoria busca, más bien instaurarlo, instauración inmanente al acto de memorización. La historia busca revelar las formas del pasado, la memoria las moldea, un poco como lo hace la tradición. La preocupación de la primera es poner en orden, la segunda está atravesada por el desorden de la pasión y de los

afectos. ...Finalmente, si no existen sociedades sin memoria ni sociedades sin historia, la Historia en tanto disciplina científica no es compartida de la misma manera por todas las culturas (p. 56 – 57).

La propuesta escritural de Zapata Olivella revierte las narrativas que identifican al afrocolombiano únicamente con un legado de esclavitud y despojo material e inmaterial, para a través del relato épico conectar al sujeto en cuestión con un pasado glorioso y así dar un nuevo sentido a su futuro. La incertidumbre generada por el no reconocimiento del paradigma ético planteado desde el discurso de la nación, lleva al autor a buscar en la memoria y a refugiarse en una prestigiosa patria prototípica. Entonces Zapata Olivella utiliza el mito como relato en su carácter ejemplar, que es fundamental en la configuración de la identidad subjetiva y también es una manera de interrogar a la Historia oficial de la nación o dicha elaboración discursiva coherente y unívoca, que pasa a ser reemplazada. Así pues, Candau (2002) expone que la Historia no puede existir sin memorización y, por tanto, el historiador generalmente debe utilizarla como su principal herramienta; sin embargo, aclara que la memoria no necesariamente es la Historia.

Candau (2002) establece una diferencia entre dos metodologías para reestablecer las imágenes del pasado, siendo la Historia una manera hegemónica que exige la repetición de un discurso coherente y único, y la memoria que según Pierre Nora es la vida de personas en permanente cambio, abierta al lenguaje deformado del recuerdo o el olvido y vulnerable al uso de cada sujeto.

Por otra parte, la obra revela una toma de consciencia a través de la creación de un sujeto literario que busca generar conocimiento desde la experiencia propia, la reflexión y la

rememoración, al entretener una serie de relatos míticos que lo constituyen. Por ende, la identidad de dicho sujeto dista mucho de representarse como una esencia, sino que se sustenta en las memorias de un pasado compartido.

Así, es posible pensar que la narrativa de Zapata Olivella va dirigida a un público global y universal en primera instancia, que es la humanidad reflejada en los arquetipos primarios del mito, pero, además, el mensaje apunta primordial y particularmente a restablecer la memoria de la diáspora como los recuerdos de un sujeto literario que afirma la presencia afrodescendiente en la historia de la nación colombiana.

Dentro de esta perspectiva, es decir, visto a la luz de la justicia, no se apela a interrogar el pasado para entrar en consenso sobre una verdad, sino que, por el contrario, se busca ofrecer una versión del pasado que no desconoce el carácter delirante que contiene cualquier relato de ficción. De ahí que se plantee si la representación estética de *Chango el gran putas* hace justicia con las memorias de los sujetos afro en el marco de la nación colombiana. Con la enunciación en la tradición escrita nacional de dicho relato, surgido de un narrador que oscila entre lo veraz y lo delirante, Zapata Olivella construye una versión Otra de la identidad, en tanto que derrumba las ficciones que justifican al sujeto afrocolombiano elaborado desde las instancias del poder.

En esta medida, desmiente la verosimilitud de algunas ficciones que constituyen el relato de la identidad del sujeto colombiano. El no reconocimiento del sujeto afrocolombiano con la identidad estereotípica producida en los relatos nacionales oficiales construidos desde el poder, es un aspecto que identifica la representación de una colombianidad alternativa propuesta en *Changó, el gran putas*.

Identidad de la diáspora africana

La afirmación de identidad de un sujeto marginal y étnicamente diferenciado es planteada por Zapata Olivella en forma literaria contestando a las dificultades que surgen de relatar las historias que han sido desconocidas e ignoradas, así como también la necesidad de despertar unas memorias que permitan la diferenciación y el reconocimiento social de un sujeto individual y colectivo.

El discurso sobre la determinación de un sujeto político, desde la perspectiva de la diferencia étnica, se teje en las fronteras demarcadas por las identidades. Comienza como un cuestionamiento a los fundamentos del imaginario de nación culturalmente homogénea, es decir, con una crítica a los fundamentos simbólicos que legitiman las estructuras de poder. Acto seguido, propone la afirmación de un sujeto y su capacidad por generar dinámicas de organización social, sustentadas en estructuras sociales legitimadas por las tradiciones de los pueblos ancestrales no occidentales llamados también tribales, por efecto de la marginación en el contexto político global.

En consecuencia, un país diverso, tanto en su geografía como en su cultura y el reconocimiento de la diferencia en términos de la identidad, es el principio para la construcción de un sistema político pluralista. Dicha postura se sustenta en los planteamientos de Stuart Hall (2003) y Gilroy (1995), que con el concepto de diáspora revierten la forma de comprender las identidades étnicas en el marco normativo de las naciones, no desde una concepción esencialista que alude a la pureza, sino como una comprensión de la identidad que se está produciendo a través de la transformación y la diferencia.

En esta perspectiva, es pertinente la postura de los regímenes de colombianidad de Castro-Gómez y Restrepo (2008), que incluyen en la construcción de los relatos nacionales, las posiciones históricamente localizadas y las articulaciones políticas de los sujetos subalternos en el marco de la modernidad/colonialidad. Así pues, el campo literario e intelectual colombiano, planteado por Bourdieu, como un espacio de mediación de conflictos en el terreno discursivo, permite diferenciar la postura de Zapata Olivella frente a sus predecesores, al caracterizar una visión alternativa de la cultura nacional en la cual se encuentra situada África como el centro de la identidad cultural.

El efecto del enfrentamiento de los discursos es planteado por Bourdieu (1995) como una lucha de capitales simbólicos que, en una confrontación en el campo de poder, permiten elaborar un modelo de explicación a los procesos sociales. La categoría de campo social es pertinente para analizar de qué manera las personas construyen su propia identidad configurando un *habitus* resultante de las tomas de posición que establecen los sujetos a través de estrategias de poder.

Por su parte, la obra de Zapata Olivella es poder de resistencia, en tanto potencia creadora de capital simbólico en el campo intelectual, que busca transgredir con las posiciones legitimadas en el discurso desde las cuales se han generado representaciones sociales que niegan o invisibilizan la presencia del sujeto afrodescendiente en los relatos históricos del poder dominante.

A través de la revelación de todo un mundo imaginario que se encuentra oculto, ya que ha sido desconocido por los relatos nacionales y oficiales, Zapata Olivella inscribe en las narrativas de la colombianidad las memorias de un sujeto migrante, desterritorializado y desposeído que se afirma como un ser colectivo y exige ser reconocido como principio para

el restablecimiento de derechos, en un proceso que partiendo de la guerra se permite pensar en la reconciliación social.

Esto también aplica en la antinomia del sujeto racializado, del que muchas veces se espera socialmente que se identifique con discursos y estereotipos sustentados más en la negación de su propio sujeto histórico que en la afirmación de una identidad propia, reiterada en una genealogía que es revelada en las memorias y experiencias compartidas y trans históricas.

Así, los límites o parámetros dentro de los cuales las personas definen su propia identidad y toman posiciones en el campo social se definen en relación no solamente con lo que cada cual manifiesta cuando afirma su pertenencia como sujeto de una comunidad, sino también con la definición de los límites que marcan lo exterior a dicha colectividad, es decir, lo que se identifica como ajeno o distinto y se reconoce como parte del Otro.

Las identidades son proyectos individuales y colectivos que se encuentran en permanente construcción, mientras que las representaciones son elaboraciones sociales de las que, precisamente, se nutren los procesos de identificación. Partiendo de este punto y tomando como referencia las experiencias de resistencia del sujeto marginalizado, se busca analizar las representaciones sociales que se sostienen en las vivencias y memorias propias de una comunidad que afirma su presencia de manera oculta en un lenguaje de símbolos compartidos, que los definen como sujeto colectivo.

Desde esta perspectiva, se afirma la preponderancia que, en el desarrollo de estrategias para transformar el entorno, ejercen: las ideas, las palabras, los imaginarios, las representaciones sociales, los símbolos y los discursos, como los fundamentos de las

creaciones humanas. En síntesis, se reconoce que *Changó, el gran putas* no busca una representación del mundo en su totalidad como una sola y única imagen más verdadera, coherente y organizada, sino que su mirada apunta a los múltiples universos inventados por el ser humano, que se inscriben en el terreno del lenguaje y a los cuales es posible poner en diálogo a través de cuestionamientos y planteamientos éticos. La literatura de resistencia de Zapata Olivella es un llamado a la acción y manifiesta también que los discursos estructuran al mundo psíquico de los sujetos y las identidades sociales, así como estructuran las bases del entorno social e imaginario que caracteriza a la vida de las colectividades.

Entonces, los procesos de identificación dirigen las percepciones que se elaboran al interior de cada una de las personas que se movilizan con sus acciones en el entorno social. La cuestión de la identidad es también un terreno de confrontación simbólica en el cual se ejerce, en primera instancia, el dominio sobre el cuerpo del sujeto y, posteriormente, el poder en la producción social del deseo. Por lo tanto, este no es un procedimiento ajeno al discurso como espacio conflictivo. Estos procesos de identificación son asimilables a luchas simbólicas por la constitución de un sujeto y, desde el punto de vista de lo colectivo, son manifestación de las estrategias de poder que organizan las relaciones sociales.

El concepto de identidad planteado por Hall (2003), es crítico en relación con un imaginario propio de la cultura Occidental, como es la imagen de una identidad sólida y coherente que define al individuo. Su postura, por el contrario, se enfoca en la capacidad de apropiarse de los procesos de elaboración de la identidad, que se construyen a partir de estrategias de reconocimiento, sustentadas en las experiencias comunes de un sujeto colectivo. Por tanto, más que de su solidez, Hall (2003) revela el carácter difuso y la capacidad de transformación que define a dicho concepto. Dice:

Toda identidad tiene como «margen» un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término identidad trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le «falta» (p.19).

La identidad se asocia con procesos propios del sujeto social, quien se afirma o se resiste a ser miembro de una comunidad. De esta manera la pertenencia a un grupo define tanto la identidad como la no pertenencia a otros grupos que constituyen lo exterior y son representados como los Otros. La postura de Hall (2003), critica los discursos que definen la identidad como una esencia y, en cambio, propone que las identidades deben ser constructos sustentados en procesos sociales e históricos. De ahí que el mencionado autor señale que las identidades se crean en el discurso, producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos a partir de estrategias específicas (p.18).

Colombianidad híbrida en el marco del *Black Atlantic*

Changó, el gran putas es una obra cuyo contenido no se agota en las reclamaciones de los oprimidos frente al poder colonial. Por el contrario, es la propuesta de generar diálogos transculturales que permitan identificar como comunes las voces de quienes no se les ha sido permitido tomar la palabra o dar una opinión legítima sobre el devenir de la humanidad y la fundamentación de los principios estructurales de la sociedad. Dichas voces de los oprimidos se materializan en las identidades y narrativas que, a través de la palabra escrita, buscan ser fundadas o reconocidas en el discurso e incluidas en las disciplinas del saber. Asimismo, buscan estar presentes en los recorridos y trayectorias de vidas que, como en esta obra literaria, se afirman en una manera distinta de comprender o reflexionar sobre lo cotidiano y

por extensión, sobre lo histórico; en oposición a los relatos, las temporalidades y las mitologías propias de las naciones, o del poder colonial, que justifican como racionales sus propios delirios.

Zapata Olivella fue un comprometido escritor y defensor de su entorno cultural híbrido, tanto como de la herencia pluricultural africana en América Latina, de la que quiso revelar y develar una huella que en países como Colombia ha sido invisibilizada a través de mecanismos de poder que intervienen en la cultura.

Por otro lado, desde el poder hegemónico, la cultura colombiana no ha podido ser homogenizada en términos de identidad, ya que en la cultura popular la hibridez está dispersa en cualquier cantidad de aspectos: religiosos, gastronómicos, musicales, dancísticos, lingüísticos, etc. El ejercicio de diálogo intercultural que propone Zapata Olivella apunta a encontrar la unidad en el respeto de la diferencia y de lo diverso y, a la vez, aceptar la presencia de lo ambivalente en el lenguaje, como en la lógica del mito.

Este mismo propósito está expreso en el deseo de Gilroy (1995) por hacer visible o revelar “un patrón sincrético en los que los estilos y las formas del Caribe, Estados Unidos y África se adaptaron y reinscribieron en el nuevo contexto” (p.15). La postura de dichos autores, en el campo del discurso, es crítica en relación con las narrativas de los nacionalismos que según Gilroy (1995) están marcados por “el sello característico del *interiorismo cultural*”, que caracteriza a las ideas que “sancionan, construyen la nación como un objeto homogéneo en términos étnicos y vuelven a invocar la etnicidad en los procedimientos hermenéuticos de los que hacen uso para dar sentido a su contenido cultural específico” (p.16).

Mientras que la asimilación de la cultura europea, a través de la imposición de la lengua, la religión y la política a los diversos pueblos traídos del África y la instauración de una Historia única, han sido estrategias del poder colonial para dominar y dirigir el destino de las sociedades modernas. Las experiencias múltiples, multilingües y diversas que convergen en las culturas trans oceánicas afrodescendientes a las que Gilroy nombra como *Black Atlantic*, están atravesadas por lo que Dubois denominó la doble consciencia.

Esta categoría permite asumir, desde la experiencia del sujeto y la cultura de la diáspora africana, una crítica a las contradicciones internas de la modernidad que se caracterizan por un “escepticismo radical a la ideología del progreso” y la reiteración de los temas del “viaje, movimiento, desplazamiento y recolocación” (Gilroy, 1995, p. 152).

El impulso intelectual de Dubois por generar una crítica de la modernidad o por “construir un relato intercultural y anti etnocéntrico de la historia y cultura política negras modernas” (Gilroy, 1995, p.150), es caracterizado por Gilroy de la siguiente manera: “se recobra lo que inicialmente se sintió como una maldición—la maldición de la falta de hogar o la maldición del exilio forzado – [...] esta inusual perspectiva ha sido forjada a partir de las experiencias de la subordinación racial” (Gilroy, 1995, p. 146). Más adelante, Gilroy menciona la importancia de la búsqueda de las raíces y del ideal del enraizamiento, que fueron requisito de la diáspora para reconstruir una agenda política. “La necesidad de localizar las raíces culturales o étnicas, para luego utilizar la idea de estar en contacto con ellas como un medio de reconfigurar la cartografía de la dispersión y del exilio” (Gilroy, 1995, p. 146).

Al abordar las narrativas de la diáspora africana, es posible identificar toda una gama de experiencias colectivas y representaciones intraétnicas de la experiencia afro en el

contexto de la modernidad. Según lo anterior, es posible comprender lo que Gilroy (1995) define como *Black Atlantic* para nombrar una multiplicidad de relatos que tuvieron un origen común en la experiencia compartida de la migración forzosa y la desposesión: “las formas culturales estereofónicas, bilingües o bifocales generadas por negros (aunque no su propiedad exclusiva) propagadas dentro de las estructuras de sentimiento, producción, comunicación, y recuerdo que he llamado heurísticamente el mundo del *Black Atlantic*” (Gilroy, 1995, p. 15).

Los cimarrones, por ejemplo en Colombia los palenqueros, son referente de un sujeto político que ha reivindicado los principios de ordenamiento cultural propios de las sociedades ancestrales africanas. Por tanto, son ellos quienes se han aferrado a las tradiciones y ritos, para constituir la resistencia popular que caracteriza al palenque como “organización de una economía de supervivencia, y algunas veces violenta” (Glissant, 2005, p. 88).

Como la obra de Zapata Olivella, dicha reivindicación social cimarrona, no se enfoca unilateralmente en el anhelo de un paraíso perdido o en la idealización de una imagen estática del tiempo pasado, sino que se propone la búsqueda del conocimiento y fuente de poder, en la afirmación de unas memorias ancestrales que se mantienen a través del tiempo en rituales y mitos; a la vez que se transforman, en tanto que tienen vida propia en las costumbres de los descendientes de las etnias africanas que atravesaron el Atlántico. Desde el discurso, se establece el principio de dicha comunidad híbrida en su capacidad por adaptarse al nuevo entorno social.

De ahí que dichas expresiones políticas de la diáspora, como son el palenque o la nación haitiana, sean consideradas por Gilroy como constitutivas de la modernidad o en sus palabras: “África surgió en las Américas como una mítica contrapartida de la modernidad” (Gilroy, 1995, p. 148). Así pues, al ser muestra de las tensiones e inconsistencias del proyecto

de modernidad europeo, las reflexiones de la diáspora proponen un programa de modernidad alterna basado en la inclusión y en la diversidad.

Por eso, hoy en día, se puedan encontrar en América rastros del pensamiento y del mundo africano, localizados desde los palenques hasta en los márgenes de las ciudades modernas. Entonces, la presencia del *Black Atlantic* y su versión más combativa, el cimarroneo, se ha conservado a lo largo del tiempo como un *middle-passage* o camino intermedio que, según Gilroy (1995) es la travesía o los recorridos de los sujetos de la diáspora afro, para pensarse a sí mismos en el contexto de las relaciones poscoloniales. El tropo del *middle-passage*, surge de la metáfora de la experiencia de haber sobrevivido al tormentoso viaje inter-oceánico por barco y a la posterior condición genealógica de haber sido despojados de unas relaciones territoriales y comunitarias. Estos conceptos son justificados por Gilroy (1995), así:

Me he decidido por la imagen de los barcos en movimiento a través de los espacios entre Europa, América, África y el Caribe como símbolo organizador central para esta empresa y como punto de partida. La imagen del barco – es particularmente importante por motivos históricos y teóricos...Los barcos centran la atención de forma inmediata en el *middle-passage*, en los diferentes proyectos de regreso redentor a una tierra ancestral africana, en la circulación de ideas y activistas, así como en el movimiento de artefactos culturales y políticos clave: folletos, libros, discos de gramófono y conjuntos instrumentales (p.17).

Ahora, reafirmando la concepción unívoca y homogénea de la identidad en el marco de la nación colombiana, se presenta la postura que expresa Peter Wade (2002) en relación con la marginalidad de los sujetos étnicamente diferenciados, en el discurso que representa a

la colombianidad a través de la jerarquía del imaginario cultural de blancura. Wade (2002) señala las tensiones entre homogeneidad y heterogeneidad cultural en el contexto de la identidad nacional colombiana.

Ciertamente los indígenas y negros fueron, aún son, una presencia constante en estas representaciones de colombianidad, solo que relegados a una posición inferior. Se invocó la homogeneidad en términos de ciudadanía y legado compartido; nunca se negó la heterogeneidad e incluso se la elogió en términos de la abundancia de variedades que podía ofrecer Colombia, pero fue subordinada a la jerarquía, especialmente en términos raciales. En décadas más recientes la jerarquía ha pasado a ser menos explícita y tiende a establecerse, por ejemplo, identificando a los negros con el sector rural de la Costa Pacífica, golpeada por la pobreza (p. 49).

El reconocimiento de la diferencia étnica desmiente los relatos de la colombianidad que propenden por un conocimiento objetivo en la disciplina de la Historia, a través de una concepción de nación homogénea que convierte en unidad a la totalidad de los pobladores de un territorio. De ahí que dentro de esta perspectiva, la modernidad y los relatos oficiales de la nación únicamente puedan ser concebidos en su relación con las estructuras de poder de la colonialidad. Para contestar a esta lógica, Castro-Gómez y Restrepo (2008), plantean el principio de *heterogeneidad estructural* como un esquema que busca articular los relatos que se generan desde el poder y desde la periferia para que, de esta manera, sea posible generar a partir del discurso conocimiento válido y surgido a través de la experiencia y los relatos compartidos desde posiciones marginales. Dicha identificación del sujeto, eventualmente puede ser visibilizada y movilizada según sus propias dinámicas sociales, por la comunión de aquellos quienes comparten el sentirse marginados y oprimidos; también eventualmente es posible que dicha comunidad genere transformaciones sociales en distintos grados.

Autores como Homi Bhabha, se han encargado de reflexionar la situación de aquellas personas y culturas marginales cuyo desarrollo ha estado marcado por el sentirse extranjeros en su propio país o ser concebidos como extraños por los demás en el territorio compartido. En el ordenamiento político actual, también es posible apreciarlo en las vivencias y desarraigos de la experiencia del sujeto migrante.

Bhabha (2002) resalta la necesidad de la crítica por comprender los relatos pasados que no han sido dichos o que no han sido lo suficientemente representados y que habitan en el tiempo presente, tal y como lo propone Zapata Olivella con su relato en *Changó, el gran putas*, en el cual los ancestros interceden y transforman en el tiempo y el espacio, el presente. En palabras de Bhabha (2002):

El estudio de la literatura mundial podría ser el estudio del modo en que las culturas se reconocen a través de sus proyecciones en la "otredad". Mientras que antaño la transmisión de las tradiciones nacionales fue el tema mayor de una literatura mundial, quizás ahora podemos sugerir que las historias transnacionales de los -migrantes, los colonizados, los refugiados políticos, todas estas condiciones fronterizas, podrían ser los terrenos propios de la literatura mundial. El centro de tal estudio no sería la "soberanía" de las culturas nacionales ni el universalismo de la cultura humana, sino una luz proyectada sobre esos "anómalos desplazamientos sociales y culturales" (p. 29).

3.4 Filosofías del *muntu*

La construcción de identidad propuesta por Zapata Olivella se fundamenta en el principio del *muntu*, que explica el procedimiento por el cual las comunidades de africanos esclavizados, traen consigo unas memorias que les permiten apropiarse de su nuevo entorno

y encontrarse nuevamente con sus dioses que habitan los montes del nuevo territorio. Establece pues la postura del afrodescendiente que se niega a reconocer la derrota de sus dioses, mostrando cómo tras haber transcurrido quinientos años en América el pensamiento del *muntu* persiste en el cuestionamiento a los mitos del progreso de la civilización Occidental, además de reclamar la necesidad por acudir a otra forma de relacionarse con el medio ambiente y establecer estrategias para la conservación en el tiempo de unos imaginarios y significados del mundo, percibidos desde el poder colonial como amenazas al ordenamiento social.

El *muntu* es una concepción ontológica, al considerar y afirmar en la experiencia inter-oceánica de la diáspora, que el ser humano no se encuentra solitario y aislado en el mundo, sino que por el contrario, es mediador de unas relaciones entre los antepasados y todas las cosas naturales que les es posible percibir. Desde una roca o una estrella, hasta los animales y la vegetación pertenecen al ser humano, al poder relacionarse la totalidad del ser a través de la palabra. Según esta perspectiva:

El *muntu* concibe la familia como la suma de los difuntos (ancestros) y los vivos, unidos por la palabra a los animales, los árboles, los minerales (tierra, agua, fuego, estrellas) y las herramientas, en un nudo indisoluble. Ésta es la concepción de la humanidad que los pueblos más explotados del mundo, los africanos, devuelven a sus colonizadores europeos sin amarguras ni resentimientos. Una filosofía vital de amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre (Zapata Oivella, 1997, p. 362).

La concepción imaginaria del ser, presente en el *muntu*, crea un vínculo indisoluble entre el ser humano con el entorno que lo rodea y, partiendo de ahí, se cimenta un proyecto

originado en la consciencia crítica que plantea la problemática reflejada en los desequilibrios ecológicos.

También revela los desequilibrios en el campo intelectual que se reproducen desde las instituciones del conocimiento, los campos políticos, culturales y económicos. Desde estos campos de lucha, se establece una relación de dominación entre los saberes de Occidente, que estructuran los modelos de desarrollo en el capitalismo global imponiéndose en el terreno del discurso, sobre los saberes de las comunidades que se valen de una racionalidad tradicional y ancestral. Zapata Olivella reclama el derecho a pensar su propia realidad bajo otros paradigmas en su texto *Muntu: una filosofía africana para salvar al mundo*:

Aunque para algunos economistas fisiócratas hablar de difuntos trabajando a la par de los vivos les parezca un tema mítico sacado de las sociedades tribales primitivas, su sentido más profundo expresa que el trabajo de los vivos debe enriquecerse con la experiencia atávica acumulada en la tradición. Y esta filosofía y estas praxis, mantenidas inalterablemente por los pueblos africanos en América a lo largo de quinientos años de exilio y opresión, les permitió no sólo conservar su propia autenticidad – material y espiritual – sino enriquecerla con la asimilación y recreación de las tecnologías indígenas y europeas a través del mestizaje étnico y cultural (Zapata Olivella, 1997, p. 362).

La perspectiva en *Changó, el gran putas* se enfoca en los procesos de transculturación desde la óptica del africano esclavizado, quien expresa el extrañamiento y la incompreensión frente a la imposición de un discurso irracional desde sus bases; que plantea una utopía basada en el imaginario del progreso, y una ciudadanía sustentada en la concepción idealista

de una nación unida y homogénea. La elaboración imaginaria o el relato escrito desde el poder de la nación colombiana, es reelaborado por el análisis sincrónico del sujeto excluido.

Zapata Olivella busca hacer legítimo en el campo del discurso, los saberes que, a través de la oralidad, se han consolidado como principios filosóficos en las culturas africanas y su continuación en América Latina y el Caribe. También retoma el aporte de los estudios antropológicos y semióticos realizados en comunidades africanas por Placide Tempels, quien con su obra *Filosofía Bantú*, desencadenó una serie de reflexiones en la tradición escrita a nivel global, que ha sido nombrada principalmente por sus detractores como etno-filosofía.

La inclusión de los relatos de nación de los sujetos afro, establecen una postura desde las narrativas de la segregación en el sistema social, que develan la manera en cómo el poder dosifica la violencia, sometiendo en distintos niveles a los ciudadanos a una renuncia de la libertad. Dando un trato preferencial a los que son sometidos a este sistema a través de la seducción, en oposición a los que, definidos sistemáticamente como los Otros, son sometidos a través del uso de la fuerza.

Conclusión

La motivación por preguntarle al pasado cómo resolver las situaciones del presente es para Zapata Olivella una alternativa para comprender la historia, con la cual él mismo ha sido identificado. Rememorar los ancestros, le permite al autor elaborar un relato propio de sí mismo, preguntándole a su memoria, que en un lenguaje multimodal le muestra, a la vez que le oculta. Al generar experiencias asociadas con el pasado ancestral.

Al leer y analizar *Changó, el gran putas*, encontré una caja de sorpresas que me reveló una serie mezclada de imágenes de un pasado ancestral mítico, repleto de misterio y oscuridad; al mismo tiempo que reflejaban la esperanza de libertad, las expectativas y sueños de cambios, luchas para afrontar que concluían en la posibilidad de transición.

Encontré múltiples y variadas relaciones interculturales marcadas por los procesos políticos colombianos con la latente amenaza que sufren las culturas al no sentirse reconocidas y, no encontrar espacios de identidad. Observé la fragilidad del respeto y de las más íntimas raíces espirituales, desconociendo en muchas oportunidades los aprendizajes de los ancestros, los cuales no se sitúan en el discurso enmarcado en las lógicas de la nación/colonización.

Sin duda, el lugar de enunciación en la obra es el de los oprimidos, el de las comunidades étnicas subsumidas por el pensamiento colonial. Entonces, la primera pelea a la que se enfrentó Zapata Olivella es de carácter epistemológico y es contra el eurocentrismo.

Subrayo la exigencia de establecer un diálogo con aquellos a quienes se les ha negado la voz sistemáticamente y por esto, la búsqueda del autor rescata la posibilidad, así como el derecho, de que los pueblos afectados por el colonialismo puedan pensar sobre sus propias problemáticas. De allí, que este mismo plantee un escenario en el que, como en el pasado, la voz trasmite la narrativa de los ancestros interpretada por melodías de cantos, y en el conocimiento del mito el cual permitía a las personas responderse esas preguntas que surgen sobre su genealogía.

Zapata Olivella teje el pensamiento filosófico en personajes ficticios, que desde el presente conviven con el pasado. A través de los rituales se marcan los momentos de la vida y la comunicación constante entre “los que ahora están vivos” con “los que ahora están muertos”.

El imaginar, ser capaz de crear y recordar, cómo los sonidos de las palabras fueron tejiendo mensajes o estructurando una manera de ponernos en contacto entre seres humanos, es una realidad que nos constituye. A ella nos abrazamos siempre, porque es la que logra definir eso que somos.

La recuperación consciente de los ritos, en nuestro contexto contemporáneo, es un mecanismo que sirve para recrear una tragedia válida de nuestros tiempos. Un método con el que se puede volver a hacer vívidas las experiencias tortuosas, que nos conforman y así conservar una memoria que nos permita hacer frente a la incertidumbre propia de la transición, asegurándonos la no repetición de los hechos atroces.

El ritual es una manera de dar vigencia a un conocimiento ancestral de la humanidad y este ha caracterizado las lógicas de representación y toma de consciencia del afro, como sujeto político y de derechos, en el contexto colombiano y global.

Asimismo, la experiencia fundante de la esclavitud y la guerra como el origen de la identidad transnacional afro, son un aporte relevante que la diáspora hace a la nación colombiana como entidad política que se ve afectada por la característica situación de incertidumbre propia de un proceso de transición social.

Se entrevé en la palabra del escritor colombiano, una forma de restablecer un vínculo roto con los ancestros, para ser guiado en un conocimiento del mundo y de la

historia no contada. También, su obra es el reflejo de la identidad del sujeto afrodescendiente, arrancado de su tierra madre y trasplantado en una nueva geografía, con todo un mundo interior del que le sería imposible desprenderse.

Referencias

Candau, J. (2002) *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Castro- Gómez, S. y Restrepo, E. (2008) *Introducción: colombianidad, población y diferencia. Genealogías de las colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*. Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana

Bhabha. H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Bourdieu, P. (1995) *Las reglas del arte*. Madrid: Editorial Anagrama S A.

Gilroy, P. (1995) *The black Atlantic modernity and double consciousness*. Massachusetts: Harvard University Press

Glissant, E. (2005) *El discurso antillano*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores Latinoamericanos.

Hall, S. (2003) *¿Quién necesita identidad?* Argentina: Amorrortu Editores.

POST PRINT

Wade, P. (2002) *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: University of Chicago Press

Zapata Olivella, M. (2010) *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

Zapata Olivella, M. (1997) *La rebelión de los genes*. Colombia: Altamir ediciones