

La cuestión del mestizaje

y la categoría epistémico-existencial del Muntú en *La rebelión de los genes* y *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella*

Lázaro Valdelamar Sarabia
Universidad de Cartagena

Resumen

El presente ensayo dilucida la importancia de la categoría filosófica existencial del Muntú, como una estrategia de reivindicación de la humanidad y la capacidad epistémica de los afrodescendientes en la novela *Changó el gran putas* y en el ensayo *La rebelión de los genes* del escritor Manuel Zapata Olivella.

Palabras clave: literatura, epistemología, Muntú, afrodescendientes, colonialidad, Caribe.

Abstract

The current essay explains the importance of an existential philosophical category of the Muntú, used as a strategy of vindication of the humanity and the epistemic capacity of the Afro-Colombian people, in the novel *Changó el gran putas* and in the essay *La rebelión de los genes* written by Manuel Zapata Olivella.

Key words: literature, Epistemology, Muntú, Afro-descendants, Coloniality, The Caribbean.

Introducción

Con el presente ensayo busco pensar el afrocentrismo, y las reflexiones en torno al mestizaje biológico y cultural, como categorías centrales del pensamiento teórico y la producción literaria del escritor Manuel Zapata

* The Crossbreeding Issue and the Epistemic and Existential Categories of the Muntú in *La rebelión de los genes* and *Changó el gran putas* by Manuel Zapata Olivella.
Recibido y aprobado en abril de 2009

Olivella; el énfasis de mi lectura está puesto en que los elementos mencionados adquieren un sentido afrocéntrico particular, a partir de su vínculo con la categoría del *Muntú*. El análisis gira aquí en torno a la novela *Changó, el gran putas* (Zapata, 1983) y al libro de ensayos *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura* (Zapata, 1997).

Mi intención, a largo plazo, es rastrear las implicaciones epistémicas y políticas del muntú en el pensamiento de Zapata Olivella, tanto en las complejas y sutiles dinámicas de racismo que se dan Colombia en general, como en el Caribe colombiano en particular. Pues, en mi opinión, las subjetividades afro del país y la región encontrarían más posibilidades de «de-colonialidad» y de agencia política para transformar su realidad socioeconómica, si se vinculasen más a un discurso de construcción identitaria centrado en la experiencia del Caribe, que al discurso colonial que está imbricado en la nacionalidad colombiana. Esto es así, porque mientras en este último discurso la nacionalidad es vista bajo la alienante univocidad del mestizaje (Wade, 1997), los discursos desde el Caribe tienden a resaltar la presencia del trauma de la esclavitud y los logros y pervivencia de los afrodescendientes (Múnera, 1994; Hall, 2001; Glissant, 1997) en América Latina.

El mestizaje biológico y cultural en Zapata Olivella

Como sostiene Quijano (2000), con la conquista y colonización de América, la biologización de las diferencias entre colonizadores y colonizados, por medio de la invención de ese artefacto cultural que es la categoría de raza, se encuentra en la base de la constitución del patrón de poder mundial moderno-colonial-capitalista eurocentrado, junto a las categorías de clase y la idea de género. Y a pesar de las evidencias científicas y los aportes de muchos teóricos en tal sentido, todavía la idea de raza sigue trasversalizando como “natural” la clasificación social a nivel mundial, incluso el contexto de la globalización neoliberal (piénsese, p. ej., en el trasfondo ideológico de la teoría de “el choque de civilizaciones”). La raza, junto a la clase y la imposición de la concepción patriarcal europea de la división de los géneros (aspecto este último deficientemente elaborado en la teorización de Quijano) son los elementos estructurantes de la colonialidad del poder: impuestas durante la conquista y la colonia, permean hasta hoy nuestros imaginarios culturales, sociales y políticos.

En el proceso de deshumanización del indoamericano y del “negro”, la colonialidad del poder implantó el eurocentrismo que, según su propio

relato y concepción temporal de la historia, ubicaba a los europeos (blancos) heterosexuales como punto de llegada en el camino desde el “estado de naturaleza” a la civilización, a partir del simultáneo confinamiento a la animalidad, a la irracionalidad y negación de sus capacidades como productores de pensamiento y conocimiento a los colonizados esclavizados. Un ejemplo claro lo constituye el campo de la filosofía producida en lenguas europeas, considerada como la máxima decantación de la capacidad del pensar del ser humano por el eurocentrismo. Es el caso de Hegel (Dussel, 1993), quien posiciona a Inglaterra y Alemania como la expresión máxima del desarrollo temporal del Espíritu, relegando la infancia de la humanidad a los no europeos, especialmente a los negros. Pero quizá menos conocida es la posición de otra de las figuras sagradas de la filosofía moderna, Emmanuel Kant, para quien lo que define a lo humano es no sólo la razón, sino la razón moral en cuanto ella impulsa al autoperfeccionamiento, la autoconciencia y defensa de la dignidad (Eze, 2001: 218-19); sólo que esta cualidad humana, que nos aleja de la animalidad y del mal, propio de los seres de la naturaleza, está reservada, según Kant, para el hombre blanco europeo, puesto que “solo la raza blanca posee en sí misma todos las fuerzas motivadoras y los talentos”, para alcanzar la racionalidad moral, o la mayoría de edad. En cuanto a las otras “razas” y los habitantes de otras zonas del planeta, Kant afirma:

En los países cálidos el ser humano madura antes de todas maneras, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menos de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos. (Eze, 2000: 231).

En ese contexto, el mestizaje (por razones de espacio no podemos ampliar al respecto), visto primero como un peligro para la pureza de sangre y la primacía político-social del blanco europeo, para pasar a convertirse luego, a lo largo de la historia de los estados nación de América Latina, en una ideología de que subsume e invisibiliza la persistencia del racismo y la marginación social de negros, indígenas, mulatos y zambos en la historia de los estados nación latinoamericanos; sobre todo en aquellos que se definen culturalmente como andinos, hispanófilos y políticamente proanglosajones, uno de los signos de la colonialidad del poder (Cunin, 2003; Múnera 1998; Wade, 1993).

La lucha contra esa deshumanización, estrechamente vinculada a la negación de la capacidad para producir un pensamiento y una relación con la naturaleza propios, es uno de los pilares en que se sostiene la producción artística e intelectual de los intelectuales de la diáspora africana. Podemos entender esa lucha, en la que se inscriben la vida y obra de Zapata Olivella, como una estrategia de «de-colonialidad», pues ésta, según Walsh (2003), se refiere a los procesos y producciones epistémicas que, proviniendo de sujetos que han vivido el proceso de subalternización y explotación tanto en un contexto colonial como postcolonial (luego de las llamadas independencias nacionales), proponen formas no occidentales de conocimiento, relaciones sociales y con la naturaleza a partir de sus propias experiencias históricas.

Efectivamente, en mi opinión, el recuento y la escritura de la experiencia de la mezcla biológica y cultural de pueblos, es vista por Zapata Olivella como una estrategia epistémica de de-colonialidad. Pues al conseguir presentar ésta como inseparable de la dinámica de todos los grupos humanos, deja sin piso la pretendida “pureza” biológica y cultural del colonizador. La radicalidad de esta propuesta estriba en que permite plantear, a partir de la experiencia colonial, un nuevo “ser”, no a partir del perfeccionamiento del proyecto civilizador moderno que, como sabemos, se impone como el ideal del blanco/masculino/europeo. El nuevo “ser” que su propuesta permite construir, es nuevo en la medida en que parte de una razón postcolonial afrocéntrica: aquella que, teniendo como eje la experiencia de la violencia de la racialización, esclavitud, diáspora, luchas y producción de pensamiento bajo la modernidad colonial capitalista, no halla sus presupuestos en la barbarie y la hipocresía de Europa.

Dicho de otra manera, una razón postcolonial parte del reconocimiento de que la identidad cultural de un grupo o persona concebida como autogenerada, pura e invariable en el tiempo, se encuentra en la base de la ilusión deshumanizante y asesina con la cual la razón occidental construyó a los europeos como fuente y modelo de lo humano, a la vez que deshumanizaba, masacraba y expoliaba a los colonizados.

Europa, “un cruce de caminos”

Zapata Olivella, siguiendo la insinuación de Césaire en el sentido de que Europa es “un cruce de caminos” (2006: 14), hace un recuento detallado de:

a. Componentes étnicos y biológicos de los españoles

La diversidad de los componentes étnicos y biológicos de los españoles que conquistaron América: Cantabro-pirenaicos, Íberos, Ligures, Tartesios, Griegos, Fenicios, Cartagineses, Suevos, Vándalos, Alanos, Ostrogodos y Visigodos, Árabes y Mozárabes (Zapata, 1997: 195).

Zapata Olivella llega a postular un complejo de violación en los españoles, complejo que devolvería la imagen animalizante de salvajismo sexual e irracionalidad que el colonizador, en su empresa de autoencumbramiento en el ápice de la civilización, atribuyó al colonizado:

Los europeos, principalmente los hispanos y portugueses, disputaron las mujeres a quienes ellos negaban la dignidad humana, convirtiéndolas en madres de sus hijos. Seguramente sufrían un complejo de revancha edípico acumulado en su sangre, ya que ellos mismos no eran otra cosa que el fruto de la violencia y el comercio carnal padecido por sus madres bajo los dominios romano, godo y morisco (Zapata, 1997: 141).

Más allá de evocarnos, por inversión, la observación fanoniana de que el negro colonizado ve en la posesión de la mujer blanca una venganza, a la par que un modo de obtener un espurio reconocimiento de su humanidad negada, la anterior cita de Zapata apunta al develamiento tanto de la pretendida pureza racial del colonizador, como del carácter no racional de sus acciones. Ya lo había dicho también Césaire (2006: 19): la violencia de la colonización deshumaniza al mismo tiempo al colonizador:

[...] la acción colonial, la conquista colonial [...] tiende a modificar a aquel que la emprende [...] el colonizador, al habituarse a ver en el otro a la *bestia*, al ejercitarse en tratarlo como bestia para ejercitar su conciencia, tiende objetivamente a transformarse él mismo en bestia. (Césaire, 2006: 19).

b. Desmonte de las esencializaciones identitarias

Bajo la misma premisa de desmontar las esencializaciones identitarias, Zapata Olivella (1997:311-334) hace un recuento de las múltiples mezclas biológicas y culturales que constituyen el ser de los amerindios.

c. Múltiples mestizajes de los africanos

Introduciendo inflexiones sugerentes, Zapata Olivella explica los múltiples mestizajes de los africanos, no sólo negros, sino caucásicos y beréberes (islámicos y de religiones yorubas, bantúes, entre otras), en el continente africano, sino de los afrodescendientes en América, especialmente la Latina y del Caribe. En cuanto a estos últimos, es enfático al señalar el carácter inédito de esos mestizajes, al revestir éstos un doble movimiento.

Por un lado, se produce el mestizaje entre etnias y tipos biológicos de negros cruelmente impuesto por los tratantes, para facilitar, como sabemos, su cautiverio, traslado, esclavización, y para evitar en lo posible las conflagraciones del cimarronaje en tierras americanas. “De ahí que sea más correcto hablar de la etnia mestiza africana” (Zapata, 1997:119).

Por otro lado, continúa Zapata, se dio la mezcla, pocas veces pacífica, generalmente violenta (y sobre todo de hombres forzando a las mujeres), entre negros e indígenas americanos; unas veces por el desequilibrio de género entre los cimarrones, otras por la perversa ambición de los colonizadores para aumentar la mano de obra. Pues aparte de que los cimarrones y arrojados sacaban mujeres de las poblaciones indígenas, “muchas veces eran los propios amos los que azuzaban a sus africanos para que atacaran a las poblaciones indígenas, a fin de acrecentar el número de esclavos. De igual manera utilizaron a los miskitos para recapturar cimarrones” (Zapata, 1997:142).

Al anterior, añade el intenso mestizaje, también generalmente violento, de blancos con negros durante la colonia o ambiguamente signado, fuera por el alienante deseo de blanqueamiento, fuera por la efervescencia incontrolable de los genes y los corazones durante el período postcolonial, sobre todo en áreas como el Caribe insular y continental que vivieron la colonización española.

El Muntú y el afrocentrismo

En este punto, para Zapata Olivella es clave el hecho de que el negro capturado, transportado, esclavizado, en cimarronaje o liberto, nunca pudo ser, a pesar de toda la crueldad contra él ejercida, reducido a cosa. Y el complejo epistémico que, para Zapata (tanto en términos ensayísticos, como literarios), le permitió al afro mantenerse en su irreductible humanidad, por lo

tanto, en capacidad de reconstruir memoria, agenciar su libertad y crear futuro, es el *Muntú*:

En el contexto de la tradición oral, transmitido en su propia lengua o a través de la impuesta por el colonizador, el concepto de ‘persona’ integrada al ámbito de la ‘familia’ y al medio ambiente, concepto que no es otro que el que entraña la palabra ‘Muntú’. (Zapata, 1997: 362).

A mí entender, en el *Muntú* hay dos rasgos que lo alejan de la razón colonial: uno, como ya insinué, es producido por y para la experiencia de los afrodescendientes. Segundo, implica una temporalidad completamente ajena a la linealidad que se encuentra en la base de la dicotomía justificadora de la deshumanización del colonizado, la dicotomía barbarie/civilización, según la cual los negros estaríamos, junto a los amerindios, en una etapa irredimible de atraso e infantilidad con respecto a la humanidad lograda y adulta del blanco europeo. El tiempo implicado en la concepción y exposición que del muntú elabora y expone Zapata, es un tiempo que se despliega rítmicamente más bien en espiral abierta: se trata de una constante vuelta al pasado (no en sí mismo homogéneo o estático, sino hecho de mestizajes y migrante) que, invocado en el grito del hoy, se reinstala en el presente para postular sus propias posibilidades de futuro, de manera incesante.

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; por eso, entre muchos pasajes del mismo tono, uno de los narradores en la primera parte puede decir: “Ngafúa, cerca y distante, me hablaba, me habla de la sabiduría de los vivos y los muertos... Alto, Olugbala levantó el puño y veo en él las fuerzas renacidas de los muertos alimentándome (Zapata, 1983: 91).

La otra implicación “formal” de la temporalidad del muntú, en la novela, estaría ligada al efecto político que ella misma pone en juego: la memoria, lo ancestral, son invocados desde y en el presente para movilizar la conciencia de los *ekobios* de hoy, para romper con las cadenas sociales, económicas y culturales que todavía nos atan...

Ahora que miro de cerca la sombra de nuestros Ancestros me pregunto si realmente estoy muerto o si mis cenizas son la pólvora del Muntu [sic], **la llama que hará explotar la rebelión de Changó...** (Zapata, 1983: 510).

Lo que se hace más claro en las vibrantes frases finales de la novela:

[...] se suman los siglos sin que vuestro puños hayan dado cumplimiento a su mandato (el de Changó) de haceros libres. Ya es hora que comprendáis que el tiempo para los vivos no es inagotable (Zapata, 1983: 511).

Podríamos decir, a partir de lo anterior, que la concepción del muntú nos permite parafrasear la terminología sartreana, diciendo que el negro estuvo, y estará siempre, condenado a la libertad. Sin embargo, y el mismo Zapata Olivella lo da a entender, esa libertad no estaría dada por una negatividad pura, sino por el imperativo de autoconstrucción y agencia histórica que el propio muntú le impone a la persona afro, como lo había hecho explícito en el inicio la novela:

Escucha mi relato:
Historias de ayer
camino del regreso
no andados todavía
historias olvidadas del futuro
futuras historias del pasado
es el eco no nacido
del mañana sin comienzo
historia del Muntú esclavizado
por sí mismo
para liberarse en la descendencia de sus hijos.

Aún más, en la medida en que Zapata comparte la constatación antropológica de que el ser humano tuvo su cuna en África, y también en la medida

en que el hombre africano sufrió las dinámicas de mestizaje ya señaladas, la filosofía del muntú se proyecta como un garante de particularidad étnica de los afrodescendientes, a la vez que se postula como un pensamiento universal, afianzando la capacidad para dialogar, ser solidario y recrearse bajo imperativos de “amor, alegría y paz entre los hombres y el mundo que los nutre” (*Rebelión*, 1997:362). La africanidad así restituida actúa como centro nucleante de lo humano y de sus correspondientes implicaciones éticas; lo cual se aprecia claramente cuando en la novela el Babalao, en el potro de los tormentos inquisitoriales europeos en Cartagena, afirma:

Mi estirpe es más vieja que la vuestra. Cuando los Hebreos y Romanos vinieron a disputarse la Tierra Santa mis antepasados ya la habían recorrido... haciéndola parir espigas y granos que **se repartían sin avaricia** entre todos los necesitados. **Entonces, sin que alguien lo predicara, nadie quería el mal para el prójimo.** (*Changó*, 147).

Y esto es así porque, por su experiencia vital, esta filosofía “incorpora elementos de otros pueblos africanos y de fuera del continente, lo que la hace ecuménica en el sentido más humano, es decir: tiene validez más allá de los credos religiosos y políticos” (*Rebelión*, 1997: 361).

Zapata nos propone el muntú como una categoría conceptual no enraizada en Europa, sino en la experiencia del afro: con esta categoría nos dota a los afrodescendientes que vivimos la colonialidad del poder y la epidermización deshumanizante del racismo, tanto epistémico como social, con un arma conceptual formidable para re-escribir la historia desde una cosmovisión propia¹. Lo que nos lleva a encontrar en la propia experiencia, no en la del colonizador, las fuentes múltiples de nuestra identidad y, con ello, la posibilidad de agenciar proyectos de futuro.

Si bien inspirado en la reflexión sobre el mestizaje biológico y racial en Colombia, el pensamiento literario y ensayístico de Manuel Zapata Olivella es profundamente afrocéntrico, en el sentido de adoptar la experiencia sociohistórica “con sus raíces en la trata, la esclavitud y la diáspora” de los

¹ Como se dijo algunos párrafos más arriba, esta primera parte cumple un papel fundacional, en la medida en que las causas y las soluciones al drama del hombre africano, reducido a negro y esclavizado, se encuentran en su ofensa al dios (Orishá) propio; la diáspora entendida así presupone y exige la acción de los propios afrodescendientes, no de las bondades, concesiones y epopeya redentora hipócritamente cristianas de los colonizadores.

afrodescendientes en las Américas, más allá de las “fronteras geopolíticas y colocar la experiencia de ser negro en el centro mismo de toda discusión postcolonial” (Handelsman, 2001:95).

El fenómeno multirracial americano continuará engendrando nuevos tipos y códigos genéticos. No alcanzamos a vislumbrar en el horizonte del siglo XXI una raza predominante, cualesquiera sean sus características u orígenes. Sin embargo, esto no implica que vaya a desaparecer la conciencia étnica de los pueblos; antes bien... a través de esa conciencia se llegará a un más profundo conocimiento de la diversidad humana y a un más lúcido compromiso con la fraternidad universal. (Zapata, 1997: 368).

Conclusión

Sin incurrir en una concepción separatista o esencialista de lo negro, al mismo tiempo que sin perderse en el discurso homogeneizante del mestizaje nacionalista, el afrocentrismo de Zapata Olivella logra sentar un camino filosófico y estético para que, en todos los ámbitos y más allá de las fronteras políticas, dejemos nuestros propios hábitos de colonialidad, para que dejemos de ser esa cosa que es “el negro” colonizado, y nos autorreconozcamos e impongamos como un tú, pues el muntú exige la reafirmación de lo negro como fuente de universalidad:

Los graves problemas de injusticia social que vive actualmente el mundo, dividido entre poderosos y hambrientos, entre tecnificados y empíricos, reclaman la igualdad entre todos los hombres. **La experiencia histórica de los pueblos afro** podría dar una respuesta a estos problemas **con su filosofía de hermandad entre los vivos y los ancestros.** (Zapata, 1997: 365).

Bibliografía

- Acosta, Claudia. (2000). *Aparición del discurso histórico y del discurso mítico-religioso en Changó, el Gran putas*, en http://kitkat.wvu.edu:8080/files/1781/Acosta_C_Thesis.pdf.
- Cabezas, Esteban. (1993). “Presencia lógica y poética del muntú africano en la cultura americana”, en Ulloa, Astrid (ed.), *Contribución africana a la cultura de las Américas*.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal.

- Cunin, Elizabeth. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo negro entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*, Bogotá: ICANH-IFEA-OCARIBE.
- Chukwudi Eze Emmanuel. (2001). "El color de la razón. La idea de raza en la Antropología de Kant", en W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo. (1ª ed. 1997). pp. 200-251.
- De Guy, Paul ; Hall, Stuart et al. (1997). *Doing cultural studies. The story of the Sony walkman*. Londres: The Open University.
- Dussel, Enrique. (1993). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito: Abya-Yala.
- Glissant Édouard. (1997). *Poetics of relation*. Ann Arbor. (1ª ed. en francés 1990).
- Handelsman Michael (2001). *Lo afro y la plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde la literatura*. Quito: Abya-Yala.
- Hall, Stuart. (1993). *Representations: Cultural representations and signifying practices*. Londres: Great Britain: Open University, pp. 24-39.
- _____. (2001). "Negotiating Caribbean Identities", en *New Caribbean Thought- A reader*. Brian Meekes y Folke Hindall (eds.). Kingston: University of the West Indies Press.
- Múnera, Alfonso .(1998). *El fracaso de la nación. Región, clase y raza en el caribe colombiano (1717-1810)*. Bogotá: Banco de la República - El Áncora.
- Quijano, Aníbal. (1999). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Castro, Santiago; Guardiola Óscar y Millán Carmen (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar.
- _____. (2000), "¿Qué tal Raza!", en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* N° 1, Vol 6, pp. 37-45.
- Restrepo, Eduardo (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michael Foucault*. Popayán: UNICAUCA.
- Wade, Peter. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones UNIANDES.
- Walsh, Catherine. (2003). "¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América Andina", en Walsh C. (ed.), *Estudios Culturales Latinoamericanos, retos desde y sobre la región Andina*. Quito: UASB-Aby-Yala.
- Said, Eduard. (1990). *Orientalismo*, Madrid: Libertarias.
- Zapata Olivella, Manuel (1983). *Changó el gran putas*. Bogotá: La Oveja Negra.
- _____. (1989). *Las claves mágicas de América Latina*. Bogotá: Plaza y Janés.
- _____. (1990). *Levántate Mulato*. Bogotá: Rei Andes Ltda.
- _____. (1997). *La rebelión de los genes*. Bogotá: Altamir.