



Manuel Zapata Olivella y la *Diáspora africana*: experiencias, malungaje y discursividad¹

Juan Sebastián Mina Quiñonez
Universidad del Valle, Colombia
juan.sebastian.mina@correounivalle.edu.co

*Yo vengo de todas partes,
Y hacia todas partes voy:
Arte soy entre las artes,
En los montes, monte soy*
José Martí

Resumen

Este Artículo pretende demostrar cómo Manuel Zapata Olivella resignifica la noción de *Diáspora africana* y, por medio de su novela *Changó, el gran putas*, la convierte en un escenario discursivo donde analiza, transforma y combina los diversos estadios de las *experiencias negras*. Asimismo, evidencia la voluntad del pueblo afro de hacer comunidad a través del *continuum* histórico y propone que el loriquero apostó por conseguir el fin de la noción ingenua de Historia, (re)creando historias y otorgando a los afros el estadio de sujetos autónomos y agentes primordiales en ella.

Palabras claves: Diáspora africana, Manuel Zapata Olivella, *Changó*, sujeto histórico.

Manuel Zapata Olivella and the *African Diaspora*. Experience, malungaje and discursivity

Abstract

This paper aims to demonstrate how Manuel Zapata resignifies the notion of African Diaspora and, through his narrative proposal in the novel *Changó, el gran putas*, turns it

¹ Este Artículo de investigación hace parte del trabajo de monografía titulado Negociaciones y conflicto del pueblo negro en las Américas. Estudio en las dos primeras partes de *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella, con el autor optó por el título de Licenciado en Literatura, y se inscribe en la línea de investigación sobre Literatura Afrodiaspórica desarrollada dentro del Grupo de Investigación Narrativa Colombiana adscrito a la Universidad del Valle, Colombia.

into a discursive scenario where analyzes, transforms and combines diverse stages of black experiences, evincing the willingness to make community through historic continuum. His purpose: bet to get the end of the naive notion of History, (re) creating stories and giving black the status of autonomous subject and primordial agent in it.

Keyword: African diaspora, Manuel Zapata Olivella, *Changó*, Historical subject.

Introducción

La exclusión intelectual y artística en el ámbito literario ha sido el proceso a través del cual las propuestas en esta rama son decididamente ignoradas en su propia existencia. Sin embargo, las décadas finales del siglo xx testimoniaron un notable avance en el campo de los estudios acerca del arte, la cultura y, especialmente, la literatura afro en las Américas. Casi al final de la segunda década del siglo XXI, el interés por esa área continúa intensificándose. Es en ese contexto de rescate, revisión y expansión del canon literario donde se enmarca esta investigación que tiene como objetivo analizar y evidenciar, a partir del estudio de algunos fragmentos² de *Changó, el gran putas*³ (2010) [1983], obra del escritor loriquero Manuel Zapata Olivella⁴ (1920-2004), la resignificación de la categoría de *Diáspora africana* al convertirse en un escenario discursivo donde el autor analiza, transforma y combina los diversos estadios de las *experiencias negras*, y evidencia la voluntad de hacer comunidad a través del *continuum* histórico. El loriquero apostó por conseguir “el fin de la noción ingenua de un sujeto negro esencial” (Hall, 2010 [1987]: 305) y otorgarle al negro el status de agente primordial de la Historia y su historia.

² Principalmente la primera parte de la novela titulada “Los orígenes”, que comprende *La tierra de los Ancestros*, *Los Orichas* y *La alargada huella entre dos mundos* donde, entre otros aspectos, se encuentra la concepción de la palabra poética como creadora de imágenes, invocadora de divinidades, narradora de la sabiduría y el canto ritual del muntu, al tiempo que trasmite la realidad más viva y convincente del tráfico negrero jamás escrita antes en la literatura latinoamericana. La limitación del corpus responde, no solo a la bastedad de la obra y sus múltiples lecturas posibles, sino también a la necesidad imperiosa de abordar una secuencia temática e intentar agotarla en sus posibilidades de acuerdo a las nociones propuesta.

³ De aquí en adelante me referiré a la obra como *Changó*, y al dios yoruba como Changó. La versión de consulta para este trabajo es la publicada por el Ministerio de Cultura de Colombia en el año 2010.

⁴ (Santa Cruz de Lorica, Córdoba, 17 de marzo de 1920 - Bogotá, 19 de noviembre de 2004) fue un médico, antropólogo y escritor colombiano, uno de los más importantes representantes de la literatura afrocolombiana.

Este estudio se estructura en tres bloques: el primero se titula **Breve cartografía de la Diáspora africana** y tiene como finalidad establecer las coordenadas espacio-temporales e ideológicas que serán el marco referencial en torno a la propuesta discursiva de Manuel Zapata Olivella materializada en la novela *Changó*; **El caso latinoamericano**, evidencia la necesidad de generar redes de solidaridad en las distintas esferas negras articuladas bajo el principio trans-local y trans-generacional de la *Diáspora africana*, y propone la vida vagabunda y la obra puntillosa de Zapata Olivella como el referente que encarna un estado elevado dentro de las experiencias afrolatinas. Por último, **De la experiencia y sus posibilidades discursivas** profundiza en los diversos estadios de la *experiencia* y, partiendo de algunos fragmentos de *Changó*, demuestra la apuesta del escritor loriquero por resignificar la *Diáspora africana* como un fértil campo discursivo enriquecido por elementos metafísicos, principalmente las Tablas de Ifá, que representa la cohesión político-social y epistemológica, y redefine las funciones y capacidades de sujetos sociales e históricos que buscan su libertad.

Manuel Zapata Olivella entendió, como muchos otros escritores de Afroamérica⁵ y el Caribe⁶, que era necesario reevaluar y enriquecer el escenario, esencialmente antropológico, limitado a evidenciar los juegos de alteridad, las jerarquías de dominación y la continuidad *etnografista* del africano en el Nuevo Mundo, en donde había caído la noción de *Diáspora africana*⁷; para esto se valió de herramientas como los procesos discursivos, las lógicas culturales, las tensiones políticas y las diversas conciencias (de clase, género, sexo, entre otras). La finalidad fue “permitir resaltar la voluntad de hacer comunidad y de sobrevivir a lo largo del continuum del pasado, presente y futuro”, como lo plantea Jerome Branche (2009: 24). Este posicionamiento propicia la conceptualización de la *Diáspora africana* como

⁵ Por Afroamérica, siguiendo el planteamiento de Zavala (1967), entenderemos que es un área de distribución étnica y cultural que agrupa en su esencia varios procesos de colonización y diseminación del africano en América, y considera las zonas geográficas de mayor concentración de dicha herencia en este continente como as regiones angloamericanas de Norteamérica, las islas antillanas de España, Francia, Inglaterra, Holanda y Dinamarca, las Guayanas, algunas costas españolas de norte, centro y Sudamérica y el Brasil portugués.

⁶ Abdias do Nascimento, sociólogo brasileño; Nicomedes Santacruz, poeta y folclorista peruano; Aimé Césaire, el poeta y ensayista da Martinica; Nicolás Guillén, poeta cubano; Léopold Sédar Senghor, poeta y presidente de Senegal; Frantz Fanon, pensador de Martinica, autor de Los condenados de la tierra; Alejo Carpentier, novelista y musicólogo cubano; Leão Goutran Damas, poeta guyanés, el poeta y ensayista da Martinica, Édouard Glissant, Fernando Ortiz y Lydia Cabrera, entre otros.

⁷ Ver discusión entre Herskovitz y Frankie Frazier (Yelvington, 2001).

categoría geo-histórica dinámica, fluida y constante, es decir, como elemento trans-local y trans-generacional (Patterson y Kelly, 2000).

La *Diáspora africana* es entendida como la unidad de análisis nutrida por los procesos histórico-mundiales; ésta se nos revela como “un espacio de identificación, producción cultural y organización política, enmarcado en procesos de dominación y emancipación” (Lao-Montes, 2007: 51). Este marco consolida la propuesta de Manuel Zapata Olivella, quien se vale de las libertades creadoras de la literatura en *Changó* para establecer, justificar y alimentar un arco narrativo (léase producción política-cultural-literaria) que inicia con la consagración ritual y la explicación mítica de la Diáspora (identidad) hasta concluir con los movimientos antisistema por los derechos civiles entre 1960 y 1970 en los Estados Unidos (dialogismo dominación-mancipación). *Changó* traza la geografía de las vidas de sujetos sociales despojados, terreno nutrido y cultivado bajo los procesos de explotación y resistencia en un sistema-mundo colonialista que presenta un escenario de luchas orgánico, constante e insistente.

Patterson y Kelly (2000) proponen analizar la *Diáspora africana* como proceso y condición; la Diáspora como proceso se está reelaborando constantemente a través del flujo y reflujo, la migración y re-imaginación del pensamiento, la producción cultural y el debate político; asimismo, es también condición en tanto a su ubicación dentro de las jerarquías globalizadas de raza. A su vez, a esta creativa e iluminadora proposición, Lao-Montes incluye el estadio de proyecto porque “la Diáspora puede concebirse como un ideal de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, resistencias cotidianas, luchas sociales [...] Como proyecto, la diáspora africana es un norte, un horizonte utópico para los sueños de libertad negra” (2007: 51).

Breve cartografía de la *Diáspora africana*

La *Diáspora africana*, como constante reelaboración, nutre y posibilita diversas lógicas y posturas ideológicas. Para comprender su relevancia, es necesario realizar una breve cartografía de la misma, y así ubicar a Manuel Zapata Olivella dentro de un *continuum* histórico del que será hijo y al tiempo precursor. Un aspecto clave para la comprensión de las huellas discursivas por las que andamos es el Panafricanismo⁸, sobre el cual Zapata Olivella dice que:

⁸ Movimiento histórico-mundial cuyo marco y posicionamiento ideológico contesta a la esclavitud, al capitalismo que proviene de la acumulación primitiva y la alienación del hombre.

[...] Simultáneamente al panafricanismo de Dubois, la idea de una patria común africana había alimentado a prominentes figuras del mundo africano, nativos y de la Diáspora: Marcus Garvey (jamaíquino) preconizó el regreso de todos los negros al África en 1919, y en 1920 en Nueva York, lanzó su revolucionaria “Declaración de los Pueblos negros del mundo”; Jean Price Mars⁹ (haitiano), médico, antropólogo, sociólogo, historiador y diplomático [...] en 1958 publicó un ensayo planteando una nueva disyuntiva: *¿Pan-africanismo o Comunismo?* (1997: 47).

Sin embargo, esta Pangea, en busca de articular una política racial transnacional de autoafirmación y liberación, tuvo fuertes críticas. Una de ellas venía de los análisis postnacionalistas que la cuestionaban por mantener una visión esencialista de las culturas africanas y afrodiaspóricas, y una ideología nacionalista que pasa por alto las diferencias de clase, género, sexo y etnia, por ejemplo, y minimiza las posibilidades de establecer alianzas más allá de las divisiones nacionales.

En medio de esta eclosión reivindicatoria, aparecen Senghor, Aimé Césaire y León G. Damas con su revista *Estudiante negro*¹⁰ (1934). Manuel Zapata Olivella dice que estos “se proclaman «bárbaros», portadores de las raíces más profundas de la humanidad para rescatar el pensamiento, el mito, la lírica y el arte africano”¹¹. La empresa de estos *bárbaros*, que presupone y burla a un *otro-civilizado*, incubó la vuelta al manantial que brota de la cuna de la humanidad; implicó sustituir el tronar de los cañones por la lucidez de la razón y el alivio de la espiritualidad. Así, la negritud “irrumpe en medio de una agitación política que presagia en África la lucha armada y la formación de partidos nacionalistas”¹². Sin embargo, también fue fecunda en críticas y beligerancias, pues afloraron reparos en torno a la vigencia de la filosofía original de la negritud en el periodo revolucionario y postcolonialista. Esta inquietud fue planteada, entre otros, por Frantz Fanon¹³:

En la última distribución de premios en Dakar, el presidente de la República senegalesa, Léopold Sédar Senghor, decidió incluir en los programas el estudio del concepto de negritud. Si la preocupación manifestada por el presidente de la

⁹ Price–Mars afirma sobre todo que los haitianos no son franceses de color, sino una comunidad portadora de una doble herencia: francesa y africana. El escritor, más que un agitador era un intelectual, y sistemáticamente demandó a sus compatriotas que asumiesen su herencia africana, de la que la oligarquía local siempre renegó.

¹⁰ *L'étudiant noir* circuló entre 1934 y 1936.

¹¹ Ver Olivella (1997).

¹² *ibidem*.

¹³ Fanon, Frantz (1965) Fin de la negritud. Revista Jeune Afrique. N°243. Agosto 1.

República de Senegal es de carácter histórico, hay que estar de acuerdo con él. Si, por el contrario, se trata de fabricar consciencias negras, es simplemente dar la espalda a la historia, que ya ha dado constancia de la desaparición de la mayoría de los negros (1965).

Conociendo el peso histórico que significa lucir nuestras pieles negras, Fanon deja ver una postura minimalista frente a la negritud al desconocer que allende del color, la negritud es un terreno en pugna de la memoria, la identidad, la cultura y la política; es, según Lao-Montes, “[...] como una arena histórica en la que se enuncian y debaten diferentes proyectos políticos, relatos históricos, lógicas culturales y autodesignación” (2007: 54).

El caso Latinoamericano

Lao-Montes exige un espacio para las historias y experiencias afrolatinas. El crítico puertorriqueño quien denuncia, para el caso de las *afro-latinidades*¹⁴, un doble ocultamiento en el marco cartográfico de la *Diáspora africana* global¹⁵. Este posicionamiento permite, frente a la crítica decolonial, alterar y desafiar nociones dominantes del sistema-mundo (esencialistas, nacionalistas, imperialistas), al tiempo que se traducen en estrategias trans-locales, en puentes de comunicación, intercambio y revelación de posturas políticas, avances estéticos y epítomes académicos. Como ejemplo, Lao-Montes (2007) recurre a la relación de reciprocidad trans-diaspórica de tres movimientos culturales “en tres diferentes nodos de una red cosmopolita de intelectuales negros, creadores culturales y activistas políticos a comienzos del siglo xx: el Renacimiento de Harlem, el movimiento de las negritudes y el afrocubanismo” (61). Esta relación se cristalizó en la comunicación entre Nicolás Guillén y Langston Hughes, donde se evidencia la elocuente solidaridad afrodiaspórica dentro de la una red trans-local de esferas públicas negras.

A este ejemplo magistral debo agregar el vagabundaje, tanto físico como espiritual e intelectual del loriquero que recorrió el mundo con un hambre tan voraz como honrosa.

¹⁴ La categoría de *afro-latinidad* hace referencia a un espacio étnico-racial que se refiere a las historias, memorias, lugares sociales, organización política y experiencias vividas por las personas de origen africano en Latinoamérica. Es también, un constructo geo-histórico. Ver Lao-Montes (2007).

¹⁵ La misma ideología eurocéntrica que coloca la negritud en el fondo de la gran cadena del ser e imagina a África como un continente oscuro por fuera de la historia, sitúa a las Personas Negras en la parte inferior o por fuera de las definiciones mundo-regionales y nacionales latino/americanistas. A su vez, la geopolítica del conocimiento que surge con la secuencia histórica anglosajona de la hegemonía británica a la estadounidense en el sistema-mundo capitalista moderno/colonial, crea mapeos cognitivos y recuentos históricos de la Diáspora africana y del Atlántico negro centrados en el mundo anglo (Lao-Montes, 2007: 61).

Su vida y obra, lejana y ajena, incluso para sus contemporáneos, detallan la rebeldía y el callado esfuerzo de un hombre que se empeñó por andar tierras inexploradas, compartir con los despojados de este mundo y establecer redes discursivas y fraternales con otros intelectuales, ajustándose a la necesidad que denuncia Lao-Montes.

Zapata abrió caminos, desde muy joven decidió recorrer los más diversos territorios comenzando por su Caribe natal y el Pacífico colombiano. Después iría a México y a Estados Unidos, trepando el duro espinazo de la América Central; luego arribaría a Brasil y al África; posteriormente llegaría a la Unión soviética y a China. Tal vez no haya en la literatura colombiana una visión tan rica en experiencias y aventuras como las del negro Manuel, como era llamado por sus amigos más cercanos. Un día estaba en Nigeria o en el Pacífico colombiano recogiendo testimonios sobre plantas medicinales y obstetricia, y al otro en Beijing o en Moscú, acompañando los bailes de su hermana Delia; después en Salvador, Bahía de todos los santos, para compartir experiencias afroamericanas con Jorge Amado, o en Harlem para recitar los versos memorables de su amigo, el poeta Langston Hughes: “He contemplado ríos/ viejo, oscuros, con la edad del mundo/ y con ellos, tan viejos y sombríos/el corazón se me volvió profundo” (1920). Y parada en Nueva York fue importante en su accidentada geografía emocional.

Manuel Zapata Olivella había llegado a esta ciudad para encontrarse con Hughes, el afroamericano más leído en el mundo y un bardo innegable del Renacimiento de Harlem, el movimiento cultural negro de los años 1920. Zapata lo califica en sus memorias como su consejero providencial¹⁶.

Por su parte, Harlem significó el culmen de su experiencia negra. Fue ahí donde su recopilación experiencial le permitió adquirir una consciencia más profunda, amplia y crítica. La pobreza en la que estaba sumido, pasando las noches entre el pulguiento Mill’s Hotel y las bancas del metro, frustraron su intención de asistir al

¹⁶ El nostálgico Langston Hughes me ofreció su cama en Harlem porque su tía estaba organizando su biblioteca. Para él conté mi propósito de poner en una novela la historia completa de la lucha de los negros en los Estados Unidos. Palpó mi cuerpo para asegurarse de que estaba vivo o muerto. Al comprobar que me faltaba la experiencia de la muerte, me reveló el misterio para grabar, sin oírlos, las voces de todos los linchados, vivos y muertos en la historia de su gran nación.

Ve a las cataratas del Niágara y escúchalas. Ese el discurso de lucha más auténtico de nuestro pueblo por su libertad; las voces reunidas de los pequeños y grandes gigantes son una historia sin nombre de nosotros, los negros. Lo que no entiendas, el viejo Bourhard Dubois te lo contará. Su pensamiento ya esculpió en las rocas bajo el Niágara (Zapata, 1990: 348).

concierto de Marian Anderson en el Carnegie Hall, quien representaba para Zapata algo más sublime que su propio canto: era la voz de la rebeldía de todos los negros oprimidos en América del Norte. No consiguió los dólares para comprar la entrada, inmensa decepción. Abatido, se aproximó a las puertas del teatro, ya sin esperanzas de escucharla, y vio entrar a la élite de Nueva York. Delante de él, según sus propias palabras en *He visto la noche* [1946] (1974):

Desfilaban las pieles más hermosas que hubiera visto; lujosísimos automóviles de choferes uniformados, muchos de ellos negros con guantes blancos; caballeros de frac y cubilete, llevando del brazo a damas aderezadas con las creaciones de los mejores modistos de la Quinta Avenida. No escasearon entre el personal fastuoso algunas personas de color. La gente menos adinerada llegaba en taxi o a pie y en sus ojos podía adivinarse el goce que experimentaban al rozarse así fuera en la entrada del teatro, con el mundo aristocrático de Nueva York (Zapata, [1946] (1974): 144).

Frente a la multitud que entraba al Carnegie Hall, privado de compartir el concierto, hizo un recorrido imaginario¹⁷ donde evocaba aquello que estaba olvidando, así que hizo el juramento de luchar por esa causa, adentrándose en el más profundo proceso creador de formas, símbolos y mitos, sustentado en una creativa reflexión sobre las culturas sometidas. Manuel expone la dialéctica entre la opresión y la resistencia.

¹⁷ Desfilaban en mi mente los niños negros del Chocó, piojosos y parasitados; las horas de fatiga de los obreros en panamá, entre cuyas miradas ansiosas descubrí los ojos cansados de mi hermano, el picapedrero de la Zona del Canal; los palúdicos cultivadores del banano en Costa Rica y los galpones abandonados del ferrocarril donde sus hijos morían de sprue por falta de vitaminas; y más acá, en Nicaragua, las moledoras de maíz que compartieron conmigo la totuma de mazamorra de sus pequeños; en Honduras, los soldados descalzos, analfabetos y obedientes de Carías Andino, sordos a la desgracia de sus propios hermanos; el peregrinaje de los indios de Guatemala, alimentándose con panes duros y llevando sobre sus espaldas a los recién nacidos momificados con sus caritas sucias y sin luz; las hogueras en los parques de México, en torno a las cuales los hambrientos, vagos y campesinos sin tierras, nos guarnecíamos del frío y, allí mismo en Nueva York, los espectros del Bowery, del Harlem enfermo y de los sótanos del Mill's Hotel, temblorosos de frío, acicateados por los piojos. Todos ellos me extendían sus manos suplicantes, los ojos inexpresivos, para gritarme:

-¿De qué te sirve tanto viaje si ahora nos olvidas? ¿Para qué tanto soñar y visitar nuestras chozas? ¿Para qué entraste a la cabaña pobre a solicitar abrigo si tu palma no maldice nuestro dolor? Tú eres de nosotros, acuérdate de tu abuela, dobladora de tabaco; de tus tías bajo techos rotos; de tú madre que nunca ha podido visitar un trasatlántico, una de sus poquísimas ambiciones de mujer que ha visto el mar desde su infancia. Fíjate, hoy no puedes, a pesar de tu gran aflicción, escuchar a la Andersen que es de los nuestros, insultada por los mismo que la aplauden. ¡Ea! ¡Ándate! ¡Jura que, desde hoy, en donde quiera que te encuentres, bajo cualquier amenazada, lucharás por nosotros!

Los aplausos en el interior del teatro borraron de mi mente aquella alucinación y ya consciente de mis actos, dije con todas mis fuerzas:

- ¡Sí, lo juro! (Zapata, 1974: 146).

De igual forma, en los Estados Unidos se relacionaría con otro escritor que había migrado de Latinoamérica, el peruano **Ciro Alegría**, a quien le compartiría el borrador de su primera novela, *Tierra mojada* (1947), y, posteriormente sería el prologuista de la misma.

El loriquero también auscultó los misterios latinoamericanos. Los viajes al Brasil le permitieron conocer los rituales de candomblé en Salvador y Recife; varios viajes a Cuba y a Haití lo pusieron en contacto directo con los rituales de santería y vodu, y así seguir la brecha abierta por el movimiento afro-cubano y de las negritudes que revalorizaron la herencia africana en el Caribe. La vida, los libros, conversaciones y enseñanzas de Fernando Ortiz, Lydia Cabrera, Nicolás Guillén, Alejo Carpentier, Jorge Amado, Emilio Ballagas, Roger Bastide, Pierre Verger, Clóvis Moura, Abdías do Nascimento, Vivaldo Costa Lima, Juana Elbein dos Santos, Nina Rodrigues, Rogerio Velásquez, Aimé Césaire y Frantz Fanon, entre otros autores del contexto americano, inspiraron la obra de Zapata; y lo antecedieron o fueron sus contemporáneos en las luchas para rescatar y visibilizar, a lo largo del siglo xx, el tronco afro-americano en el continente.

De la experiencia y sus posibilidades discursivas

Manuel Zapata Olivella encarna los dos momentos de identificación diaspórica que distingue Stuart Hall (1990) para trascender la discusión entre los afrocéntricos y los nacionalistas negros¹⁸: el primero alude a la recuperación contra la pérdida de memoria y del cultivo de una identificación colectiva, a fin de desarrollar un sentido de pertenencia; el segundo momento, cuando se liberan las diferencias para deconstruir los múltiples ejes de dominación (capitalismo, patriarcado, racismo, colonialismo) que formulan las identidades (clase, género, sexualidad) y organizan los patrones de poder histórico-mundiales.

Estos momentos que propone Hall están atravesados por un elemento común inherente al ser: la *experiencia*, materia conciliadora entre la comprensión histórica que significa la recuperación de la memoria y la materialización de las formas concretas de revalorización que presupone la libertad de un sujeto. Así, *experiencia*, *memoria* y *reparación* (afro-reparación) son unidades básicas para la decodificación de la obra, en este caso particular *Changó*, de Manuel Zapata Olivella.

¹⁸ Para profundizar en esta discusión, ver Gilroy (1992) y Mercer (1988, 1990).



La *experiencia* también es la modelización de la condición subalternizada en la que el sistema-mundo capitalista sumió a los hijos de África y sus descendientes en América, de la actividad cognoscitiva en la que intervienen características interpuestas por la subjetividad humana. Comprender esta materia significa la entrada a un escenario donde los procesos de aprendizaje y lucha se potencian, y el horizonte utópico se materializa en la trascendencia a través del *continuum* histórico; es así como estos esclavizados y despojados adquieren el status de sujetos históricos con un papel no sólo en África o en el Atlántico negro (trans-local) sino a lo largo de los siglos (trans-generacional). La propuesta de Zapata en *Changó* es la condensación de la agencia histórica del negro fundamentada en la búsqueda de resistencia (histórica, política, cultural, estética y epistemológica) y la autoafirmación; esta obra es el fresco de más de 500 años de la experiencia negra en África y en las Américas.

A su vez, la novela evidencia que Zapata Olivella tiene como referente epistemológico a África al converger la visión de comunidades africanas (en este caso, las yorubas). Este horizonte se basa en una suerte de maridaje entre lo conceptual/simbólico y la *experiencia vital*, que no es otra que la *experiencia personal* de Zapata Olivella induciéndole a la comprensión y manifestación literaria de la *experiencia colectiva*. El loriquero entendió este andamiaje genésico y articuló su mayor proyecto literario/estético/político/ideológico con nociones como *mntu*, *ekobio*, *kulonda*, *sankofa* y, de la que me ocuparé en este apartado, *malungaje*.

El concepto *malungo*, tal como la rescata el investigador guyanés Jerome Branche, proviene de los pueblos bantúes de África central, hablantes de kikongo, umbundu y kimbundu, y en el que se cruzan y combinan tres ideas dependiendo de las coordenadas de lugar y tiempo: 1) de consanguinidad o hermandad, 2) de una canoa grande y 3) de infortunio (2009: 17). Para los hablantes de bantú que recorrieron el Pasaje Medio¹⁹ significaba *camarada de abordo*, y Branche concluye:

¹⁹ El viaje de la nao negrera, conocido como Middle Passage o «pasaje medio», duraba entre dos y tres meses, dependiendo de los puertos de salida y llegada. Entre los siglos XVI y XIX, doce millones de africanos fueron enviados a América como mano de obra forzosa. Hacinados en los barcos negreros, muchos perecieron en la travesía.

Ya que la noción del océano (kulonga en Bakongo, otra lengua bantú) se incrusta en la idea de una travesía en una nave grande y también refiere a la línea entre la vida y la muerte, malungo, para hablantes del Bantú en África, también refería al viajero, parafraseando a Robert Slenes, “sobre el mar de la muerte quien regresó a los vivos” (Branche, 2009: 18)

Malungaje es el nombre de la *experiencia negra* transatlántica. Esta *experiencia histórica* afirma el proceso trans-local y trans-generacional propuesto por Patterson y Kelly, y muta en la brújula que marca el camino al norte de la libertad. En *Changó*, el discurso diaspórico y la experiencia trans-local y trans-generacional inicia con la composición del título. Desde sus primeras creaciones, se gestó en Zapata una pulsión ineludible por estudiar los procesos de resistencia y subsistencia del nuevo muntu americano. Entonces comprendió el carácter trascendente que acompaña esta nueva raza. Largo fue el camino recorrido desde sus primeras novelas hasta *El fusilamiento del diablo* (1986), momento crucial para llegar a *Changó*. Durante la escritura de este libro surgió la idea de *Changó* ligada a *el putas* de la tradición popular colombiana.

Manuel, en una larga entrevista titulada *El hombre que vio la noche*²⁰, cuenta cómo llegó al título de la novela:

El putas no es más que el hombre y lo que tenía que buscar era una gran epopeya donde el hombre muestre lo que es capaz de hacer: la encontré en la tragedia de 500 millones de seres humanos que habían sido arrancados de África, traídos a América y sometidos a la esclavitud. Esa epopeya es la más grande que la humanidad haya hecho en cuanto a la fusión de pueblos, a la ignominia que duró tres siglos y medio. El personaje que pudo sobrevivir a todo fue el putas. Por eso decidí llamarla no solo *Changó* sino “*Changó el gran putas*” (Turriago, 1990).

A su vez, en *Changó* se demuestran los dos estadios de la experiencia que menciona, pero no define, el norteamericano James Baldwin²¹ en la película documental *I am not your negro* (2016)²². En su rol de testigo como él mismo

²⁰ Ana Cristina Turriago en *Pijao*, núm. 5, Ibagué, 1990.

²¹ (Nueva York, 1924 - París, 1987) Narrador, ensayista y comediógrafo estadounidense cuya obra, principalmente en las décadas de 1950 y 1960, tuvo gran repercusión literaria y política por el análisis del problema racial en Estados Unidos.

²² El escritor James Baldwin realizó en 1979 un ensayo, *Remember This House*, sobre el racismo en Estados Unidos, hablando de su relación con Malcolm X, Martin Luther King, Medgar Evers, entre otros activistas, y el proceso por la lucha de los derechos de los afroestadounidenses. Raoul Peck tomó el documento inconcluso y, en voz de Samuel L. Jackson, presenta una recuperación de fotografías y videos relacionada a las notas y al contexto contemporáneo.

se definió, plantea la *experiencia personal* y la *experiencia heredada*, dos posturas que se vierten en los procesos negros²³, siendo así la *experiencia personal* el primer encuentro sangriento e inhumano entre dos mundos, traducido en una suerte de *experiencia de primera generación* en un escenario colonial donde se instauran los modelos comportamentales y axiológicos. Asimismo, la experiencia como producto o *experiencia heredada*, es aplicable al proceso de resignificación cognoscitiva y vivencial de aquel escenario, y a la (re)elaboración trans-generacional del conocimiento adquirido, condicionando a las generaciones posteriores a desarrollarse bajo un sistema que decreta cuál debe ser su lugar y su espacio, y frente a la que debe rebelarse.

Manuel Zapata Olivella recoge estos pasos y recrea los dos momentos experienciales. Funde el primero bajo el crisol del buque negrero donde la condición de esclavizados actores/testigos impulsó el deseo y la necesidad de unir sus fuerzas, de hacer comunidad; en las bodegas de los barcos, atestiguaron cómo sus compañeros de viaje (malungos), reclutados por condición continental, se enfermaban y morían de dolencias y castigos, o sencillamente enloquecían por la magnitud del trauma del desarraigo y el encierro.

Zapata Olivella propone el barco como un universo *per se* y construye una nao negrera arquetípica, la *Nova India*. “— ¡Las bodegas! ¡Aquí nació nuestra esperanza y aquí debemos iniciar nuestra rebelión!” (Zapata, 2010: 139), dice Ngafúa, hijo de Kissi-Kama, babalao de Ifá, que viaja en una de esas bodegas del navío acompañando a Nagô en la saga de Changó; el navío es una unidad cultural y política, como lo analiza Paul Gilroy (2001). En ese escenario, el escritor superpone pequeños cuadros cuya continuidad es temática, temporal, espacial, condicional y proyectiva; revela el padecimiento de los africanos, al tiempo que va encubando la semilla de la rebelión camuflajeada con el temporal que azota el nuevo universo en construcción. Zapata lo ejemplifica desnudándonos en aquel mundo flotante que atraviesa el Atlántico:

¿Dónde está la caraluz de Ochú? La nochedía de la bodega es larga y vacía.
La loba nos acecha en cada ruido: en el batel que se bambolea, en el golpe de

²³ Por procesos negros entiendo todo escenario que conlleve a la obtención de un cambio político, socio-cultural, económico y epistemológico del sujeto negro frente a un primer estado de despojo, subvaloración y mercantilización. Los procesos negros son la materialización de las experiencias negras.

las olas contra la proa, en la tos, en el resuello sin eco de los muertos. Cada vez que alguien sacude el brazo o el pie, por la larga y única cadena que nos unía, sentimos sus movimientos aunque se encuentre en lo más hondo de la cala (Zapata, (2010) [1983]: 113).

Posteriormente, nos adentra en las dinámicas de sufrimiento de los hijos de África:

Los dos carabalí-bibbis prosiguen en su decisión de no comer para no sobrevivir a tanta podredumbre. En vano, las lobas les azotan hasta sangrarles. Ayer les regaron pólvora, limón y sal sobre sus heridas amenazándoles con prenderles fuego, sin que hayan podido obligarlos a tomar siquiera un poco de agua (Zapata, (2010) [1983]: 117).

Todo se desarrolla bajo la atenta mirada de los esclavizados, lo que lleva a que en este mundo arquetípico se gesticule una complicidad entre las diversas tribus. Allende las diferencias de lengua y costumbres, del desconocimiento o de las guerras ancestrales, una condición los hermanaba: la esclavitud. Por ende, las bodegas del barco representaban una suerte de Protonación caracterizada por un espíritu de comunicabilidad e identidad, atravesada por la *experiencia* que los condiciona:

Ngafúa me advierte que debo apresurarme en limar las cadenas. Ya sé que su ojombliigo recorre los rincones de mi cuerpo. Lo encontraba en mi memoria, en el brazo que muevo, en mis deseos no pensados. Calladamente me puse a limar la argolla y nadie duerme con este silbo del pájaronoché (Zapata: 114).

He sacado la mano de la argolla que me ata a Kanuri mai. Lentamente alzo el brazo hasta llevarlo a la altura de mi máscara. Palpé el perno debajo de la barba. Extiendo la mano y por vez primera puedo tocar la frente de Kanuri mai. Ahora sé que su caraluz quema. Mi mano libre se agitaba, quiere tocar lo que ve y escuchó en las largas nochesdías cuando estuvo prisionera. Olugbala la observa, la oye sorprendido como cuando en silencio seguía el movimiento de los peces bajo el agua. Agarro su puño y sus dedos me apretaron con la fuerza de un mordisco. Todavía sujetos a las cadenas, los demás ekobios se regocijaban y entristecían. Mis movimientos les hacen sentirse más prisioneros: a la tortuga solo le pesa el caparazón cuando sus ojos miran en la distancia lo que sus pasos no alcanzarán (116).

Fascinación y misterio se conjugan en ese viaje del que Zapata nos hace partícipes; subir a bordo del *Nova India* es un ejercicio espiritual para compartir la intimidad de los hijos de la *Diáspora africana* y todas sus experiencias, en su miseria y grandeza, tan próxima a todos los seres humanos. Esta es la *experiencia* que continúa a lo largo del sistema-mundo recreado por Zapata Olivella.

Posteriormente, se manifiesta el segundo estadio de la *experiencia*: la *heredada*. Esta alude a una *experiencia de segunda generación* en un escenario donde las lógicas del poder heredadas condicionan las *experiencias negras*, la atan a las estrategias de dominación e imponen roles entre despojos y violaciones. En la obra, esta *experiencia de segunda generación* se encarna en Domingo Falupo, en cuyo interior galopan las fuerzas de Changó y el destino de las Tablas de Ifá, al tiempo que es un ente receptor de las prácticas y discursos del Padre Claver²⁴.

Con los ejemplos anteriores podemos identificar tres elementos que gravitan en torno a lo que llamamos *experiencia*: **solidaridad**, lograda en la intersección de múltiples cadenas de opresión y de las estrategias de liberación; **racionamiento mutuo e intersubjetividad** (Branche, 2009), entendida esta última como un estadio en el que todos se ponen de acuerdo para hacerle frente al destino que comparten. Sobre estos principios estriba el deseo de hacer comunidad, de hacer historia y articularla sobre una práctica discursiva propia.

La *experiencia negra* llevó sus recursos físicos, psicológicos y espirituales hasta límites extremos gracias a la conscripción negra-africana, a un sistema de producción basado en la opresión, organizado alrededor de la ideología de la inferioridad negra y la superioridad blanca. Aquí el negro no es sólo un color, sino que examina las partes que articulan su nueva posición, como el dolor y el despojo. Manuel Zapata Olivella evidencia que el campo discursivo, condensado en su mundo narrativo,

²⁴ —¡Oíd, oídos del muntu! ¡Oíd! Aquí nace el vengador, ya está con nosotros el brazo de fuego, la muñeca que se escapará de los grillos, el diente que destroza las cadenas. ¡Oigan los que me oyen! Oigan ustedes que traen a esta vida los hijos del muntu. Escuchen: el protegido de Elegba trae sangre de príncipe. Nace entre nosotros, será nuestro rey. Protegido de Elegba será bautizado con el nombre cristiano de Domingo pero todos lo llamaremos Benkos, porque Benkos se llama el tatarabuelo rey que sembró su kulonda. Criado en la casa del padre Claver se alzaré contra ella. Moriré en manos de sus enemigos pero su magara, sopló de otras vidas, revivirá en los ekobios que se alcen contra el amo (Zapata, (2010) [1983]: 156).

Los que le conocimos cuando el padre Claver lo llevó al colegio, podemos comprobar que las dos serpientes de Elegba sobre su hombro no estaban dormidas. Desde niño se amamantó de dos ubres: los sermones del padre Claver y mis consejos, pero el perro aunque tenga cuatro patas, sigue un solo camino (163).

Huella de sus pasos, detrás del padre, iba nuestro rey descalzo con pantalón roto, cargándole la estola y los santos óleos cuando no la batea o el saco donde recogía las frutas que mendiga. Por las tardes vienen a las casamatas donde nuestros ekobios morían y viven, unos doliéndose de los otros. Más padecen los difuntos sin sepultura comidos de gusanos que los vivos apaleados. Al penetrar en estos cementerios, el padre se persigna y si le fallaban las fuerzas ante tanta miseria y dolor, se hiende las carnes con el cilicio, llamándose «perro» y «desobediente». Ruega al pequeño Benkos que rece por él y ya armado el espíritu, pero floja la carne, se tapaba la nariz con un trapo perfumado para enfrentarse a los que mueren corroidos por las pústulas. Al ver que el pequeño lloraba y tiembla a su lado, consolándole, le prometía:

—Cuando ganes el Reino del Señor serás un ángel sin cadenas (165-166).

permite la evocación de un horizonte abierto a la intervención y la transformación, pues eran contados los esfuerzos que pretendían romper paradigmas en los que catalogaban las *experiencias negras* como consecuencia divina y justificaban su destino en las Américas bajo la *condición de inferioridad*. Olivella discute el apoyo de las Instituciones a la Esclavitud y sus ecos a lo largo del *continuum* histórico, pues refleja las vivencias de los esclavizados condicionadas por lógicas heredadas, y revela que su deseo de vivir, su afán de ser, les obliga a recrear y resignificar las esferas sociales de su tiempo y su espacio. El novelista enriquece esta reconfiguración de la praxis colonial con el sistema adivinatorio de los odus, donde se conjugan el eterno presente mientras se repite el pasado en el futuro y todos los acontecimientos de la vida están fijados en las Tablas de Ifá, el sistema discursivo de los orishas.

El discurso que proyecta la narrativa del loriquero se fundamenta en las lógicas yorubas de comprensión del mundo. Como principio del destino de los hijos de África y sus descendientes en las Américas, Manuel Zapata propone una solución espiritual: las Tablas de Ifá; éstas ilustran y rebelan, desde hace milenios, las enseñanzas teológicas y cosmológicas del pueblo yoruba, de la génesis y las experiencias míticas de los seres y mundos sobrenaturales. Manuel enfatiza la dimensión metafísica y mítica de la novela. Sobre esta dimensión atemporal y sin espacio fijo, encontramos otro fundamento de la concepción diaspórica de Zapata. Por un lado, el carácter trans-local (fuera de África) iluminado por sus investigaciones sobre la presencia de la santería, el candomblé y el vudú²⁵ en las Américas, que enriquece su novela al ser piezas claves en la organización de la trama ambiciosa y compleja narrada a partir del peculiar origen africano, su perspectiva y su propia voz.

Por otro, la concepción trans-generacional prueba el carácter vital de su movimiento y posibilita que los hijos descendientes de africanos, la familia extendida en las Américas, se valga de la sabiduría milenaria yoruba para comprender sus propias experiencias geo-históricas. A su vez, forjan un camino bajo la atenta mirada de los orichas protectores. *Changó* es un ritual donde los maestros de ceremonia

²⁵ También referenciado como vodu o vodú, junto con el candomblé y la santería, son sistemas religiosos que concretizan la huella de África en las Américas, y se caracterizan tanto por la práctica del oráculo como por sus rituales de transe o posesión; Manuel Zapata Olivella entiende la incidencia social, política y epistemológica en algunas zonas de gran concentración afrodescendiente (como Cuba, Haití y Brasil) [1983] al ofrecer un espectro de visiones dentro del cual insertar y destacar su recreación poética de dichos sistemas. Ver, Henao (2015).

están fuera de nuestra concepción humana, y manejan los hilos de la trama en África y en América, en la *Nova India* y el Puerto de Cartagena, en Domingo Falupo y los haitianos, en Ngafúa y en el mismo Zapata Olivella.

Ifá no es solo oráculo, sino también un sistema literario, filosófico y discursivo, contenido en los odus, que enseñan por medio de parábolas. Es más importante que un rito de adivinación, representa la cohesión político-social y epistemológica de una gran parte de los pueblos de África occidental. Hablar a partir de esa perspectiva, como lo hace Zapata en su novela, implicó contrariar los conceptos previos relativos a las cosmovisiones africanas y el violento colonialismo desde el siglo XVI hasta el XIX y parte del XX; la negación de las culturas africanas, los imaginarios occidentales y su percepción de África como un lugar lleno de tribus, brujería e irracionalidad.

Changó elabora una poética de la Diáspora transatlántica del espacio y del lugar de la contribución de los negros en las Américas. En un sistema-mundo donde el negro era preterizado, objeto de oprobios, y sus religiones eran un foco satanizado durante siglos en las Américas, Manuel Zapata Olivella se revela contra estas realidades y sus representaciones, proponiendo la dimensión mítico-simbólica en *Changó* como un acto de justicia que paso a la gran epopeya del negro en las Américas. El discurso afrodiaspórico de Zapata es una reivindicación de la religiosidad africana traída en los barcos y corazones de esclavizados, en sus lenguas, tambores y mentes, con la que se autoafirmaron y lucharon por su libertad. Esa metafísica, como enfatiza la haitiana Guérin C. Montilus, plasmó la continuidad de una comunidad en el tiempo y en el espacio (2011: 42). Al respecto de esta ambiciosa empresa de Manuel, el investigador Darío Henao Restrepo afirma que:

Esa reivindicación histórica, poética y artística, acarreo la revisión de los mitos fundaciones creados por las élites blancas que asumieron el poder después de las guerras de independencia del imperio colonial español. Como afirma el historiador Alfonso Múnera, esos mitos fundacionales fueron erguidos en la obra mayor de José Manuel Restrepo, *Historia de la revolución de la República de Colombia*, publicada en París en 1827. Algunos de estos mitos, tal vez los más relevantes, continúan vigentes (Restrepo, 2015: 70).

Zapata Olivella ha dotado su narrativa con la performancia que lo rodea: los ritos, las formas de hablar, sentir, moverse y pensar. Esta propuesta busca mitigar la deuda de una cultura escrita pues convierte el estadio escritural en un terreno interesado y justificado en el cúmulo de especificidades que gravitan en torno a la *Diáspora africana*. Así, el discurso narrativo está cargado de religiosidad ancestral y milenaria, denuncias políticas y epistemológicas, fundamentado en una posición diaspórica rica y compleja que, desde su recreación ficcional de un acontecer histórico arroja luces sobre las lógicas colonialistas transgeneracionales. Manuel, como sujeto, se debe a corrientes histórico-temporales y, como intelectual, es responsable de la revisión de éstas. Y eso es *Changó*, la revaluación de paradigmas que recopiló en sus experiencias vagabundas y el culmen narrativo de su pulsión vital; responsable de enarbolar el grito atormentado de los campesinos mexicanos y los soldados centroamericanos, los moribundos en un hospital en Bogotá y los niños descalzos del Chocó: ¡libertad!



Bibliografía

Branche, Jerome (2009), *Malungaje: hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá: MinCultura.

Fanon, Frantz (1965) “Fin de la negritud” en *Revista Jeune Afrique*, núm. 243.

Gilroy, Paul (2001), *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*, Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Hall, Stuart (2003), *Da diáspora*, Belo Horizonte: Editora UFMG.

(1990), “Cultural identity and Diaspora”, en William y Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory*, 392-403. Londres: Harvester.

(2010)[1987] “Nuevas etnicidades” en *Stuart Hall sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán: Envión Editores, Instituto Pensar (IEP), Universidad Andina Simón Bolívar (UASB).

- Henao, Dario (2015), *O CÓDIGO XANGÓ. A cosmovisão mito-poética de matriz africana em Changó, el gran putas de Manuel Zapata Olivella*. Tesis de doctorado: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Hughes, Langston (1920), “El negro habla de los ríos”, en *The riverside anthology of literature*, Columbia: University of Missouri.
- Mbiti, John S. (1990), *African Religions and Philosophy*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Mina Aragón, William (org.) (2015), *Manuel Zapata Olivella: un legado intercultural. Congreso en Homenaje a Zapata Olivella: Entrecruzamiento de saberes*. Popayán: Editorial UniCauca.
- Montes, Lao (2007), “Hilos descoloniales. trans-localizando los espacios de la diáspora africana”, en *Tabula Rasa*, núm. 7, 47-79. < http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S1794-24892007000200003> (3 de enero de 2019).
- Montilus, Guérin (2011), *Vodun and social transformation in the African Diasporic Experience. The concept of personhood in Haitian vodun religion. Haitian Vodou*. Bloomington: Indiana University.
- Nascimento, Diana dos Santos (2013), “Memoria y representación del barco y del mar en la travesía y la migración forzada”, en *Afro-Hispanic Review*, vol. 32, núm. 1, 115-128.
- (2015), *El océano de fronteras invisibles: relecturas historia sobre ¿el fin? de) la esclavitud en la novela contemporánea*. Madrid: Editorial Verbum.
- Patterson, Tiffany Ruby y Robin D.G. Kelley (2000), “Unfinished migrations: reflections on the African diaspora and the making of the modern world”, en *African Studies Review*, vol. 43, núm. 1, 11-46.

Restrepo, José Manuel (2009) [1827], *Historia de la revolución de la República de Colombia, vol. 2*, Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

Sierra Díaz, Diana Carolina (2016), “El Muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella” en *La palabra*, 23-44. <https://revistas.uptc.edu.co/index.php/la_palabra/article/view/5699> (3 de enero de 2019).

Turriago, Ana Cristina (1990), “El hombre que vio la noche”, en *Revista Pijao*, núm. 5.

Zapata Olivella, Manuel (2002), *El árbol brujo de la libertad*. Buenaventura: Universidad del Pacífico.

(1974) [1949], *He visto la noche*. Medellín: Editorial Bedout.

(2000) [1949], *Pasión vagabunda*. Bogotá: MinCultura.

(2010) [1983], *Changó, el gran putas*. Prólogo de Darío Henao Restrepo. Bogotá: Ministerio de Cultura, Biblioteca Afrocolombiana.

(1986), *El fusilamiento del diablo*. Bogotá: Plaza y Janés.

(1990), *Levántate mulato: por mi raza hablará mi espíritu*. Bogotá: Rei-Andes.

(1997), *La Rebelión de los genes*. Bogotá: Altamira.

(2002), “Los Ancestros Combatientes. Una saga Afro-norteamericana.”, en *Spring-fall*, vol. 21, núm. 1, 9-16.

(2010), *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros*. Textos escogidos por Alfonso Múnera. Bogotá: MinCultura.

Zavala, Silvio (1967), *El mundo Americano en la Época Colonial*, México: Porrúa.

Juan Sebastián Mina Quiñonez. Licenciado en Literatura por la Universidad del Valle, Cali, Colombia (UNIVALLE). Miembro del Grupo de Investigación de Narrativa Colombiana de la UNIVALLE. Líneas de investigación: Literatura Afrodiaspórica, traducción literaria. Publicaciones recientes: “Kilele”, en *La marea literaria del Pacífico* (2018) y en *Maletín de Relatos Pacíficos* (2017).

Fecha de recepción: 8 de febrero de 2019.

Fecha de aceptación: 28 de febrero de 2019.

