



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE PREGRADO

“¡Largo es el camino que separa a los hombres, corto cuando los unes con tu aguja!”:  
Conformación de la identidad afrodescendiente en América en *Changó, el gran putas*  
(1983) de Manuel Zapata Olivella.

Esta tesis recibió financiamiento del Proyecto FONDECYT Regular 1190607 dirigido por  
Lucía Stecher

Informe para optar al grado de Licenciado en Lingüística y Literatura Hispánica con  
mención en Literatura

Josefina del Campo Sotomayor

Profesora Guía:  
Lucía Stecher Guzmán

Santiago de Chile, 2020.

## Tabla de Contenidos

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	3
Capítulo I: Marco teórico y antecedentes contextuales.....	11
Colectiva e intencionada: aproximaciones teóricas al concepto de identidad.....	11
Mas allá de la dicotomía ficción realidad/el mito como herramienta política.....	15
Contexto intelectual afrodescendiente: Aimé Césaire y Frantz Fanon.....	18
Afrodescendencia en Colombia y su recepción/diálogo con la corriente intelectual afrocaribeña.....	24
Capítulo II: El rol del discurso místico en la conformación identitaria afrodescendiente.....	26
Filosofía Muntú y religión yoruba.....	27
La maldición de Changó.....	31
El rol de los orichas en la liberación del Muntú.....	34
Capítulo III: La resistencia política en la conformación identitaria afrodescendiente.....	44
Motín y Cimarronaje.....	45
Abolición de la esclavitud e independencia.....	52
Resistencia a la segregación y discriminación racial.....	59
Conclusiones.....	65
Bibliografía.....	68

## Agradecimientos

A Ana, por ser mi raíz. Nada me enorgullece más que ser tu hija. Gracias.

A Amanda por su alegría que llena la casa. Por la música que puso a todo volumen y que llegó a mis oídos varias veces mientras escribía estas páginas y que en vez de ser una distracción, fue siempre un aliento.

A Sebastián por la compañía y por el oído siempre atento. Por saber plantar flores en caminos tan pedregosos.

A los amigos que conocí en la universidad, con los que llenamos de amor y complicidad todos estos años que parecían eternos pero ya pronto terminan. Nicolás, Francisca, Fernanda, Romina, Anaís, Mauricio y Constanza, todo mi cariño para ustedes, siempre.

A Varinia, amiga con quién tuve la oportunidad de viajar y conocer Colombia, tierra que inspira estas páginas.

Y a la profesora Lucía Stecher, por mostrarme esta literatura repleta de figuras desafiantes y deslumbrantes.

## Introducción

Esta investigación tiene como objetivo analizar de qué manera en la obra *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella se plantea una identidad común para todos los pueblos afrodescendientes en América. Una de las características principales de la obra es su división en cinco grandes capítulos, en que se narra la historia de la diáspora africana en América en distintos momentos y puntos geográficos, desde las embarcaciones provenientes de las costas africanas llegadas a suelo americano en el siglo XVI, hasta el movimiento por los derechos civiles de los afrodescendientes en EE. UU a mediados del siglo XX. El análisis se centrará en aquellos puntos en común que comparten los cinco grandes episodios que componen la obra y que, a mi parecer, ayudan a erigir una identidad en común.

El primer punto de encuentro entre los cinco episodios de la novela tiene relación con la relevancia que adquiere en la narración la religión yoruba y la filosofía tradicional africana. A mi parecer, la relevancia de la religión en la obra puede clasificarse en tres categorías distintas, que se entrelazan durante toda la novela. La primera categoría abarca el concepto de Muntú, que será explicada próximamente, y que funciona como idea cohesionadora del sujeto afrodescendiente. Además de ello, las nociones sobre el origen del mundo, sus componentes naturales y sus deidades según la religión yoruba. En segundo lugar, la narración mítica sobre el origen de la diáspora africana, en la que se afirma que ésta es producida a partir de la maldición que hace Changó a su propio pueblo, condenándolo al exilio, pero también dándole la responsabilidad de liberarse de las cadenas que éste implica. Y, en tercer lugar, la manera que tienen las distintas deidades de influir en el actuar de los personajes y en el desarrollo de la acción. Como podemos ver, en los tres casos la religión y la filosofía tradicional africana ayudan a explicar eventos que ocurren y afectan la vida real y material de los sujetos: el origen del universo y de todos sus componentes, el origen de la diáspora y esclavitud africana en América, y la forma en que actúan los personajes buscando su liberación.

El segundo lugar de encuentro tiene relación con el último punto mencionado en el apartado anterior y es la resistencia que ejercen los sujetos afrodescendientes frente al sistema

que los oprime y cómo constantemente buscan liberarse de él. En el primer capítulo de la obra, antes de que los esclavizados pisaran tierra americana, ya se rebelaban dentro de la embarcación, asesinando a los mercaderes y dispuestos a que el barco naufragara con tal de no llegar a la tierra nueva con los grilletes puestos. Y esa organización y resistencia se repite en los otros episodios: con la conformación de una organización palenquera en Cartagena de Indias, con la Revolución Haitiana lograda a partir de la organización de los esclavos, con las luchas por la independencia de las distintas repúblicas americanas en que tanto esclavos como hombres negros libres tienen una importante participación y finalmente con el movimiento por los derechos civiles de los afro-estadounidenses. En todos esos contextos el sujeto afrodescendiente es oprimido por un sistema colonial y racista, pero siempre busca la emancipación de su pueblo, así como también de otros pueblos oprimidos de distintas formas.

Como puede verse, he clasificado los tópicos que se repiten durante toda la novela en dos ejes principales: una religiosidad y filosofía tradicional africana que además de explicar los orígenes tanto del universo como de la diáspora, refleja un modo de pensamiento filosófico, de percepción del tiempo y de la relación de los sujetos con los ancestros, con los distintos elementos de la naturaleza y con los dioses. Y, por otro lado, una realidad histórica y material en que en los distintos contextos políticos el sujeto afrodescendiente es relegado y oprimido, pero también ejerce siempre una resistencia política. Como planteé anteriormente, creo que son estos puntos en común los que permiten a Zapata Olivella afirmar la existencia de una identidad común. Entonces, lo que busco comprobar con esta investigación es que esta identidad común se construye en la obra a partir de estos dos ejes: uno mítico y otro histórico. Uno atemporal y otro ordenado cronológicamente; uno situado en un contexto político y el otro atravesando constantemente esas fronteras. Aunque aquí planteo estos dos ejes como antagonistas, en la investigación mi esfuerzo está en ejemplificar cómo en realidad esos ejes dialogan constantemente y se entretienen.

Por otra parte, para comprender mejor cuál es la intención de Zapata Olivella afirmar esta identidad cultural afrodescendiente, es que intento encontrar las concordancias entre su escritura y el contexto caribeño del siglo XX: un desarrollo de la corriente anticolonial que estudia los efectos del sistema colonial desde múltiples aristas y que es impulsada y difundida por una intelectualidad caribeña afrodescendiente, las independencias de

numerosas islas antillanas durante el siglo, el movimiento por los derechos civiles de los afrodescendientes en EE. UU. Todo ello conlleva una lucha por emancipación, igualdad de derechos políticos y civiles, pero también una reivindicación del *ser* afrodescendiente. Es por ello, que propongo que *Changó, el gran putas* es reflejo de la participación de Olivella en estos movimientos anticoloniales y antirracistas. Algunas ideas relevantes de esta corriente y su repercusión en el territorio colombiano serán descritas en el primer capítulo, pero antes creo relevante enfatizar tanto en la obra como en principales tópicos que recorren la obra del autor.

Manuel Zapata Olivella fue un antropólogo, médico, y escritor colombiano nacido el 17 de marzo de 1920 en la provincia de Santa Cruz de Lorica. Su madre era mestiza (de ascendencia indígena y española) y su padre mulato (de ascendencia española y africana), por lo que la diversidad étnica y cultural siempre rodeó al autor. Además de ello, su familia siempre estuvo interesada en el estudio de la cultura y folclor colombiano, lo que permitió al autor acercarse a estas temáticas. Desde temprana edad publicó artículos en diversos periódicos de Cartagena de Indias, en los que el foco principal era la cultura afrocolombiana. Pero con los años las temáticas van diversificándose: danza, música y tradiciones de todo Colombia y su relación con distintas etnias y pueblos. Junto a su hermana, Delia Zapata Olivella, fueron los primeros en organizar el Día del Negro en Colombia en 1940, con el fin de luchar contra el racismo del que era víctima la población afrodescendiente. Su lucha por el reconocimiento y reivindicación de los afrocolombianos dura toda su vida. En 1973 forma la Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas y en 1975 el Centro de Estudios Afrocolombianos. Además de ello, se abocó a organizar los primeros encuentros de investigación sobre la raíz africana del pueblo colombiano y latinoamericano.

Pero antes de consolidarse como una figura representativa para la afrodescendencia en Colombia y de tener incidencia en la política y en el desarrollo intelectual, durante la década de 1950 y hasta 1965 aproximadamente, Zapata Olivella emprende un viaje por América Latina, América Central, Estados Unidos, el Caribe y África. En esos viajes se dedica a documentar e investigar sobre la cultura de los distintos países que visita y la relevancia que tiene la raíz africana en todos ellos. En ese período el autor publica artículos, logra ser profesor en destacadas universidades, además de publicar las obras *He visto la*

*noche* (1953), *La calle 10* (1960), *Cuentos de muerte y libertad* (1961), *Detrás del rostro* (1963), *El galeón sumergido* (1963) y *Chambacú, corral de negros* (1963). Producto de sus viajes y de sus intereses investigativos, entabla una cercanía intelectual con otros pensadores y políticos africanos y afrodescendientes, que se traduce tanto en visitas como en correspondencia con autores como Nicolás Guillén, Langston Hughes, Nicomedes Santa Cruz, Aimé Césaire y Leopold Sedar Senghor, todas relevantes figuras para el desarrollo de una literatura e intelectualidad africana y afrodescendiente en el siglo XX, de la que indudablemente Zapata Olivella forma parte.

A pesar de que la raíz africana de la población colombiana es de sus mayores intereses políticos e intelectuales, este interés responde a una reivindicación mayor: el reconocimiento del mestizaje. El autor reconoce tanto en la historia de la humanidad como en su historia personal una confluencia de etnias. Él, teniendo madre mestiza y padre mulato reconoce las culturas que lo atraviesan: española, indígena y africana: “Ese bumerán que avanza y retrocede soy “yo”. Producto de tres culturas, lo más importante es aceptar y afirmar mi mestizaje. Yo y mis personajes somos determinantes históricos, generacionales, que no solo son eco de la herencia, sino materia cambiante. Quiérase o no, se está atado” (Zapata *Por los senderos* 213). Y la manera que el autor encuentra para afirmar ese mestizaje es buscando reivindicar las distintas raíces que lo componen. La reconstrucción de la historia de la afrodescendencia se vuelve un tópico tan relevante en su obra porque el autor afirma que es uno de los pueblos que ha participado activamente en la construcción de su país, del continente, y del mundo. Sin embargo, el autor no ignora los procesos de dominación que implica el mestizaje vivido en América Latina, sino que los reconoce como parte de éste.

En una entrevista concedida en 1985 a Ivonne Captain-Hidalgo, el autor explicita su posicionamiento político e identitario en cuanto al mestizaje:

Yo creo que el gran problema ahora en este momento es, en primer lugar, tener conciencia de la identidad — ¿qué somos, históricamente? Y si tenemos conciencia de nuestra identidad, ya sabemos que somos productos de una colonialización europea, como que también somos productos de una protesta indoamericana, de una protesta y participación africana.” (Zapata *Conversaciones* 29)

Para el autor, es una necesidad que los pueblos conozcan las etnias de las que provienen y que a partir de ello generen una identidad en común. Y esta identidad no contiene únicamente tradiciones inmutables, religiones y rasgos culturales sino que buena parte de esta identidad tiene que ver con qué rol político ha tomado -o se le ha obligado a tener- un pueblo dentro de la historia de la humanidad. Y en cuanto al rescate de la raíz africana tanto de los afrocolombianos como de los afrodescendientes en general, el autor también hace hincapié en hacer este rescate siempre en relación con los contextos políticos que los diversos pueblos han afrontado, “No creo en ningún movimiento negro fuera del contexto socio-histórico en el cual a cada uno de nosotros nos toca figurar.” (Zapata *Conversaciones* 27). Así entonces, la identidad a la que se hace referencia Zapata Olivella va transformándose a medida que lo hace el contexto en el que se inserta el sujeto.

El año 2020 se cumplen cien años desde el nacimiento del autor y desde distintos sectores y disciplinas se ha hecho un esfuerzo por recalcar la relevancia de su obra y legado en el mundo de la literatura, de la política y de la cultura. Muestra de ello son los numerosos seminarios y conversatorios organizados durante este año por distintas universidades colombianas, dedicados a profundizar y debatir sobre la obra de Zapata Olivella a lo que se suma una mayor difusión de sus novelas y artículos. Además de ello, el día 12 de octubre se estrenó el documental “Zapata, el gran putas”, cuya producción contó con el apoyo de la Universidad del Valle, el Ministerio de Cultura de Colombia y con el canal de televisión Telepacífico y que se propone hacer un homenaje a Olivella, poniendo especial énfasis en los viajes hechos por el autor. Ya a 100 años de su natalicio no se ha puesto especial atención sólo en su obra, si no también en lo particular de su figura. Se realza el legado de un Manuel Zapata Olivella viajero o “vagabundo” como él solía autodenominarse, pues como indiqué previamente, es de estas vivencias que se gestan sus investigaciones y obras más importantes. Un hombre de estudios, dedicado a las letras y a la investigación tanto de su pueblo como de la humanidad en su totalidad, pero también un hombre entregado a la aventura, a la vida y a la experiencia, que lo proveerán de imágenes e historias hermosas y dolorosas, y que serán la mayor fuente de inspiración para sus obras.

Como mencioné previamente, mi investigación se centrará en la obra *Changó, el gran putas*. La extensa novela narra las distintas etapas en el proceso de conformación de una



diáspora africana en las Américas, comenzando con la trata de esclavos desde las costas de Nembé a Cartagena de Indias en el siglo XVI hasta la lucha de los afro-estadounidenses por los derechos civiles a mediados del siglo XX. Dado el extenso tiempo y los diversos lugares que abarca la narración, además de la relevancia que se otorga en ella a la cultura africana, fue denominada por la crítica como “...una gran epopeya en la que se expone el alma afroamericana”. (Aguiar 12) Debido a la gran cantidad de temas que se tratan dentro de la novela, los personajes que se desarrollan, los contextos que se describen, las repercusiones que tuvo la novela en la literatura colombiana y americana, y la cantidad de investigaciones que se han escrito en torno a ella, se trata de un texto difícil de abarcar por completo para una investigación de estas características. Es por ello que aquí precisaré los aspectos que creo más relevantes resaltar de la crítica desarrollada sobre esta obra y cómo dialogan con lo que pretendo presentar en esta investigación.

En primer lugar, la crítica ha puesto especial atención en el particular funcionamiento que tiene el tiempo dentro de la obra, puesto que no está dispuesto de forma lineal, sino más bien circular, ya que hay una constante vuelta a “...un pasado ancestral” (Santafé 288), relacionado con la filosofía tradicional africana que se destaca en la obra. Así entonces, las nociones de pasado, presente y futuro se desdibujan, puesto que los personajes atraviesan las barreras temporales y geográficas y participan de las distintas partes de la obra. La autora Diana Sierra Díaz en su artículo “El Muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”, explica que la disposición que tiene el tiempo en la obra es parte de la intención autoral de separarse de “...la precisión obsesiva de la Historia”. (Sierra 35).

En segundo lugar, otro de los elementos destacados por la crítica es la innovadora forma que tiene la narración, puesto que incorpora varios elementos de la tradición oral africana como cánticos, refranes, fábulas y neologismos que dejan entrever la intención del autor de representar el mundo desde la visión africana. No es una obra que relata “desde fuera” la historia de la diáspora en América, sino que los sujetos forzados a vivir esta diáspora son quienes la cuentan y bajo sus propios códigos. En los distintos capítulos, somos testigos de una multiplicidad de voces narrativas, en que distintos personajes construyen la historia aún cuando podrían no estar insertos en el mismo momento histórico. La autora Cristina

Cabral en “El afrocentrismo estructural y temático de “Los Orígenes””, afirma que esta mirada afrocéntrica se ve reflejada “...por múltiples voces poéticas, a través de un lenguaje simbólico-alegórico que rememora las fábulas, o especialmente la oralidad africana en su modalidad de llamada y respuesta”. (88) Por otro lado, en el texto “An Afrocentric Theodicy of Liberation: Manuel Zapata Olivella’s *Changó el gran putas*”, Víctor Figueroa afirma que *Changó, el gran putas* podría ser considerada como una teodicea afrocéntrica que intenta “...explicar y ofrecer una solución teleológica a la opresión de la diáspora africana” (227, traducción mía), ello porque todo el origen de la opresión de los pueblos africanos por los colonizadores está explicada a partir del mito de Changó, quien maldice a su pueblo con el exilio como forma de castigo por haberlo traicionado.

Para los fines de esta investigación he decidido unir todas estas particularidades e intentar demostrar que forman parte de un tejido mayor y que es el concepto de mito. En mi opinión, la forma en que se representa el tiempo, la polifonía en la narración, la integración de códigos particulares de la tradición oral africana, y por supuesto, la explicación teleológica a la diáspora africana, responden a un discurso mítico que recorre toda la obra, generando una unión entre las cinco partes de la obra, superando las distancias temporales y geográficas allí representadas. A ello sumaré la relevancia que tiene la religión yoruba en *Changó* y la forma en que las deidades de esta religión logran incidir en el mundo material que rodea a los personajes. La manera en que todos estos elementos conforman el eje mítico y cómo ello erigiría una identidad común para los pueblos afrodescendientes será analizada en el segundo capítulo.

Otra característica de la obra que ha tenido un amplio estudio por la crítica en general y que también analizaré yo, es el de resistencia política. Ello porque en los cinco capítulos los personajes están en busca de un cambio de sus condiciones de vida: buscan liberarse del barco que los traslada de África a América, buscan emanciparse de su condición de esclavos, se organizan con otros sujetos afrodescendientes en busca de la conformación de una República que responda a sus necesidades, participan de los proyectos independentistas en distintos países de América Latina buscando ser reconocidos y validados de la misma forma que los criollos y ya en el siglo XX siguen luchando para tener los mismos derechos civiles que la población blanca. Para conceptualizar de mejor manera esta constante búsqueda, el

autor Ian Smart en “Changó, el gran putas as liberation literature” utiliza el concepto de “literatura de la liberación” para referirse a Changó, puesto que la describe como una obra entregada a una causa política, una “literatura luchadora...literatura revolucionaria”. (15, traducción mía) Y es que es relevante destacar que a pesar de una historia en que la opresión tiene un lugar principal, los sujetos afrodescendientes no están caracterizados como sujetos dominados, sino en constante resistencia. Sin embargo, yo busco ejemplificar la forma en que esa resistencia va evolucionando con el tiempo y responde a los diversos contextos que enfrentan los personajes. La forma de resistir no es inmutable, ni tampoco lo son las condiciones de vida que exigen tener los sujetos afrodescendientes en la novela. Ahondaré sobre este tema en el tercer capítulo.

## Capítulo I

### Marco teórico y antecedentes contextuales.

#### Colectiva e intencionada: Aproximaciones teóricas al concepto de identidad.

Para definir de forma clara de qué manera Zapata Olivella propone la existencia de una identidad común para todos los pueblos afrodescendientes en América, es relevante esclarecer teóricamente este concepto. Para ello, describiré brevemente la evolución que ha tenido el concepto de identidad y su construcción a través del tiempo, para luego orientar el análisis hacia el tipo de identidad al que haré referencia en la investigación.

La primera identidad que definiré es la construida a partir de concepciones aristotélicas. En *Identidad chilena*, Jorge Larraín explica que este tipo de identidad es de carácter individual e inmutable en el tiempo, por lo que las variantes contextuales que afectan el mundo en el que se desarrolla el sujeto no inciden en su construcción y tampoco lo hace la interacción del sujeto con otros. Esta identidad hace referencia al sujeto nacido en el proceso de la Ilustración, que Stuart Hall define como “individuo totalmente centrado y unificado.” (Hall 364). Esta identidad es concebida como la esencia del ser humano, por lo que no es vista como un proceso constante de formación, sino que al parecer ya está construida a cabalidad desde el momento de su nacimiento. A pesar de que en la concepción del sujeto ilustrado este sí está en contacto e interacción con el mundo exterior y existe una noción de colectividad a la que este sujeto responde, ello no alcanza a afectar su esencia. Entonces la identidad en la concepción aristotélica no se construye, no se transforma, ni dialoga con las transformaciones históricas. Sin importar cómo cambie el mundo, siempre se mantiene.

Pero estas nociones comienzan a cambiar a medida que se releva la importancia del entorno social que rodea al sujeto en cuanto a la construcción o transformación de la identidad: “Es la reflexión en torno al papel que juegan los otros y el medio social, lo que según Stuart Hall va a caracterizar el tránsito del “sujeto de la ilustración” al “sujeto sociológico”” (Stecher 34). Es aquí cuando la caracterización pasa de “sujeto aristotélico” a “sujeto sociológico”. A diferencia de lo descrito anteriormente, la identidad del sujeto

sociológico no es dada, sino que vive un proceso de construcción. Este proceso es constante y se lleva a cabo a través de su interacción con el mundo exterior y su diálogo con otros sujetos. Podemos notar los importantes cambios de la identidad aristotélica a este nuevo tipo de identidad llamada “identidad moderna”. Esta definición de identidad nos permite ampliar y complejizar las maneras que tienen los sujetos de definirse, puesto que pasamos de una noción individual a una colectiva, de una identidad inmutable a una que puede transformarse, de una identidad dada a una en constante construcción. Dentro de estas identidades colectivas, encontraremos las identidades culturales, concepto al cual me referiré a lo largo de la investigación. En el texto *Sin Garantías*, Stuart Hall plantea que estas identidades se construyen a partir de ciertas categorías culturales que los sujetos *comparten*, que pueden ser desde género, raza y clase, hasta religión o equipo de fútbol. Es posible afirmar que la identidad cultural es una tipo de identidad colectiva que se configura a partir de elementos comunes que comparten distintos sujetos y que pueden ser múltiples y diversos.

Por otro lado, Hernández y Mercado, en *El proceso de construcción de la identidad colectiva*, plantean que la construcción de la identidad moderna no resulta de una imposición por parte de una autoridad o de dogmas religiosos o políticos, sino que los sujetos *deciden* identificarse con ciertas categorías culturales (237). La decisión de identificarse con cierta categoría cultural propicia la conformación de redes entre sujetos que se identifican con la misma categoría, lo que permitiría la conformación de distintos movimientos sociales por parte de grupos oprimidos. Ello porque en la construcción de la identidad moderna los sujetos piensan en ese rasgo que los distingue de otros grupos (la categoría cultural), ya no de forma individual sino que colectiva. Así el sujeto sabe que forma parte de un grupo con el que comparte ciertos elementos; elementos que, en muchos casos, son considerados inferiores dentro del discurso hegemónico, por lo que es marginado. Y esos movimientos sociales pueden desarrollarse gracias a que los sujetos además de decidir identificarse, *reivindican* la categoría cultural por la que son oprimidos.

Ya finalizando con la pormenorización del concepto de identidad, es importante particularizar las posibilidades y dificultades en la formación de identidad cultural que se presenta en el territorio y contexto que rodea tanto geográfica como temáticamente a la obra que analizaré posteriormente. A pesar de que *Changó, el gran putas* fue escrita por un autor

colombiano, busco insertar la obra no sólo en su contexto estrictamente nacional, sino en el contexto político y cultural de todo el Caribe, ya que según mi impresión, la novela no solo está atravesada, sino que busca representar e influir en ambos contextos. Profundizaré en ello más adelante, sin embargo, me parece relevante especificar qué particularidades puede tener la formación de la identidad cultural de la población afrodescendiente en América.

El caso de la identidad afrodescendiente en el Caribe es complejo puesto que los sujetos que se identifican con esa categoría cultural no son naturales de ese territorio, sino que fueron traídos a la fuerza por los distintos imperios europeos, y además de eso, no fueron traídos todos al mismo lugar geográfico, sino que fueron “repartidos” por todo el Caribe, por el sur de Estados Unidos y por buena parte de América Latina. Entonces, la población afrodescendiente en América Latina y el Caribe fue dividida a la fuerza y obligada a aprender diferentes idiomas: algunos español, otros francés, otros inglés, dependiendo del imperio por el cual fueron secuestrados desde las costas africanas. Además de ello fueron forzados a renegar de su cultura y religión originaria, y se les impuso unas nuevas. Es así como la población africana traída a América vivió una pérdida de su identidad. ¿Cómo es posible la formación de una identidad afrodescendiente en América cuando su población es repartida y obligada a renegar de los elementos que los unían originariamente? La formación de una identidad es sumamente compleja en este caso particular, pues debemos recordar que no todos los africanos traídos a este territorio pertenecían a las mismas comunidades, por lo que no necesariamente hablaban una misma lengua, ni compartían una religión común. Así que en realidad esos elementos que los “unían originariamente” no eran tan homogéneos como se piensa actualmente, sino que confluyeron aquí una diversidad de culturas africanas que muchas veces ni siquiera tenían conexión unas con otras antes de pisar este continente. Sin embargo, en esfuerzos por sobrevivir a las violencias de la trata y la esclavitud, los africanos en América generan la idea de un pasado común, que indudablemente los hace mirar hacia el continente africano, buscando allí esos puntos de convergencia.

Nuevamente Stuart Hall ahonda en esta problemática en su texto *Sin Garantías*, en el que explicita que la herida de una identidad forzada a desaparecer solo se puede subsanar “...cuando estas conexiones olvidadas se ponen en su lugar una vez más.” (Hall, 351) En esta investigación busca comprobar que en *Changó, el gran putas*, la reconstrucción de esas

conexiones olvidadas se hace a partir de dos ejes: uno histórico y otro cultural. Es el eje cultural el que a mi parecer es más complejo, puesto que no se busca *volver* a una cultura africana, sino que se construye una que permita cohesionar culturalmente a los esclavos africanos y a sus descendientes en América con tal de evitar una desaparición cultural absoluta. Ello porque como expliqué previamente, no existía una única cultura africana a la que volver, sino que esta idea de una África unitaria y homogénea es construida desde América. Por otro lado, el eje histórico centra el foco en todos los procesos sociales que han vivido los afrodescendientes en América, y que a pesar del paso del tiempo y de las distancias geográficas entre los territorios, siempre es oprimido, discriminado o segregado. Pero también siempre logra organizarse con su colectivo, buscar incidir en su contexto y luchar por su reivindicación política y cultural.

Y en el territorio americano, el proceso de identificación con la cultura africana puede ser definido como lo que Stuart Hall llama “Traducción”, y que guarda relación con una formación identitaria que va más allá de las fronteras tanto nacionales como naturales y que se caracteriza por desarrollarse justamente en grupos que fueron sacados de su tierra natal y dispersados para siempre (Hall 398). En su búsqueda por formar una identidad cultural, el sujeto afrodescendiente hace el gesto de *reconstruir* la historia de su pueblo, rescatando las memorias de la explotación y la esclavitud, lo que indudablemente lo llevará al punto de inicio: África. Desde la llegada de los conquistadores a este territorio, pasando por la conformación de los estados independientes en el siglo XIX hasta el día de hoy, la historia nacional “oficial” de los distintos países de América no toma en cuenta la experiencia de la trata, esclavitud y explotación vivida por la población afrodescendiente, por lo que esa reconstrucción constituye lo que Deborah Thomas en su artículo “Los estudios del Caribe, la construcción de archivos y el problema de la violencia” denomina como un contra-archivo. (168)

A modo de conclusión, es posible afirmar que la identidad afrodescendiente en América se forma a partir de una reconstrucción histórica y cultural de su pueblo. Cultural, pues en algún momento de la búsqueda se llegará a la raíz africana de expresiones como danzas, cantos, importancia de la tradición oral, pero también de una compleja filosofía y religión (que como ya fue explicado, no es dada sino construida). E histórica, porque deberá

hacerse memoria de todos los procesos de trata, esclavitud, explotación y segregación vividos por la población afrodescendiente en América. Y en ello se centrará esta investigación: en cómo ambos ejes, el histórico y el cultural funcionan para que Zapata Olivella afirme la existencia de una identidad común para los pueblos afrodescendientes en América. En el caso del eje cultural, durante la investigación me referiré a él a partir del concepto de mito, puesto que creo que es el aspecto cultural que tiene más incidencia dentro de la obra. Por lo mismo, me parece importante profundizar en este concepto.

### Más allá de la dicotomía ficción/realidad: El mito como herramienta política

En primer lugar, es importante aclarar que al igual que el concepto de identidad, las nociones que se tienen sobre el mito han evolucionado con el tiempo. En la antigua Grecia *mythos* y *logos* eran percibidos como conceptos sinónimos, ambos hacían referencia a un discurso que no necesariamente se consideraba “falso” o “ficcional”. En su texto *A Philosophy of Political Myth*, la autora Chiara Boticci hace un recorrido que muestra cómo el concepto cambia dependiendo del período histórico. Allí plantea que la noción del mito como un relato ficcional se desarrolla durante el período de la Ilustración, en que las narrativas, las tradiciones y las creencias que no respondían a un proceso racional y científico, no se consideraban verdaderas y por lo tanto no eran válidas. Por lo que muchísimas culturas que no basan sus creencias en el mismo método que el proyecto científico moderno, quedan relegadas a “lo falso”, “lo bárbaro” o “lo infantil”. En esa misma línea, la autora declara que, en la profundización de una filosofía del mito, podemos “escapar” de las acepciones que cada período tuvo sobre el concepto: “... una vez descubierto que la “falsedad” e “irrealidad” del mito son consecuencias de la dialéctica de lo sagrado y del discurso científico respectivamente, podemos intentar escapar de ellas” (Boticci 81, traducción mía), ya que las nociones de mito no son definitivas sino que han respondido al contexto en el que se encuentran. Por ello podemos no limitarnos a optar por una o por otra, sino más bien a mirarlas todas en perspectiva y encontrar los puntos en que difieren y también aquellos que comparten.

Más allá de los valores de verdad que buscan aplicarse, podemos afirmar que el mito es una narrativa que se transmite de generación en generación. En *Mythologies* Roland



Barthes afirma que como el mito es un *discurso*, éste puede presentarse de muchas formas: “...como el mito es un tipo de discurso, todo puede ser un mito siempre que sea transmitido por un discurso”, ello comprendiendo que el discurso no está limitado a las palabras, ni de la tradición oral, ni de la escrita. Un discurso puede encontrarse en una imagen, formas de hacer política, música, cuentos, y como el mito es un discurso, también puede tomar esas formas. A pesar de que se encuentra en numerosos objetos y formas, lo importante a recalcar es que el mito no *es* el objeto en el que se encuentra, sino el *discurso* que hay detrás de tal objeto. Siguiendo con esa idea, Barthes afirma que el mito no es una cosa, ni un concepto ni una idea, sino un modo de significación. (107)

A lo largo de la historia y desde que *mythos* se conceptualizó como un discurso falso, el mito se ha visto contrapuesto a la historia, como dos ejes antagonistas que parecen nunca tocarse. A pesar de que en las sociedades arcaicas el discurso mítico tenía la función de dar una explicación sobre el mundo que habitaban esos pueblos y reconstruir su pasado, parece no ser una reconstrucción tan meticulosa y confiable como aparentemente lo es la investigación histórica. Sin embargo, Chiara Boticci -y yo me adheriré a este planteamiento durante la investigación- afirma: “... las narraciones míticas e históricas no pueden ser contrapuestas como historias ficticias y reales; más bien, tienden a converger” (Boticci 204, traducción mía). La autora afirma que ambas narrativas -la histórica y la mítica- se posicionan desde un tiempo presente con una perspectiva en específico desde la cual reconstruyen el pasado. Como fue explicado en los apartados anteriores, esta reconstrucción puede llegar a ser funcional para ciertos grupos humanos en su búsqueda por la formación de una identidad cultural.

Para explicar de mejor manera como una narrativa mítica puede aportar a la reconstrucción de una identidad, deberé referirme más particularmente al concepto de *mito político* acuñado por Chiara Boticci en *A Philosophy of Political Myth*. Allí la autora afirma, en primer lugar, que una narrativa producida desde la “irracionalidad” (terreno al que se ha confinado el discurso mítico) sí tiene el potencial de incidir y repercutir en la vida política de los sujetos: “Si no todos los mitos culturales son políticos, siempre existe la posibilidad de que el trabajo sobre un mito cultural, que no tiene nada político en sí mismo, pueda llegar a afectar condiciones políticas específicas y, por lo tanto, contribuir a la formación de una

identidad política”. (Boticci, 202, traducción mía) El mito político se caracteriza por ser una narrativa “... [a través de] la cual los miembros de un grupo social (o sociedad) crean significaciones de sus experiencias y acciones políticas.” (Boticci 179, traducción mía). Entonces una narrativa separada del discurso racional y científico sí puede incidir en el mundo material en que están insertos los sujetos que reconstruyen tal narrativa. En la investigación utilizaré la noción de mito político de la misma manera que la utiliza la autora: como una narrativa que produce significación y que puede impulsar a la conformación de una identidad colectiva.

¿Cómo el mito político puede ser un elemento formativo de la identidad? En *Mito y realidad*, Mircea Eliade afirma que el ejercicio de ir hacia el origen (como sucedía con el discurso mítico en las sociedades arcaicas) mediante un “esfuerzo del pensamiento” permite a las sociedades tener un mayor conocimiento de su propia historia, lo que facilita un mayor dominio de su presente y su futuro. Entonces, esta narrativa mítica es un posicionamiento desde el presente que busca volver al origen, reconstruir un pasado pero cuya intención es que la colectividad actúe y que, mirando hacia ese pasado, intervenga en su futuro. La autora Chiara Boticci también recalca la importancia de que los pueblos construyan y reconstruyan su propia narrativa y afirma que aquellos pueblos a los que se les ha negado esa posibilidad ven dificultada la formación de una identificación colectiva. A partir de ese análisis, es posible afirmar que el mito puede tener una funcionalidad política puesto que es una narrativa que permite a los pueblos no sólo reconstruir su historia y su cultura, sino hacerlo en sus propios términos. Y en ese ejercicio de reconstrucción los pueblos encuentran las convergencias que fueron forzados a olvidar, y son esas convergencias las que permiten que los sujetos se sepan como parte de un colectivo identitario.

En el caso de los afrodescendientes en América, y particularmente en la obra que analizaré en los capítulos siguientes, el mito funciona como un relato que se mantiene a lo largo de la historia y que permite además de remitirlos a un pasado común, guiarlos hacia un futuro que deben luchar por alcanzar. Este relato no se mantiene intacto, sino que va adaptándose a los distintos contextos políticos a los que se ven enfrentados los sujetos. Veremos en el próximo capítulo las especificidades que tiene el mito presentado en *Changó*,

*el gran putas* en cuánto a la función que cumple dentro de la obra y su aporte a la reconstrucción cultural a la que me he referido en este capítulo.

### Contexto intelectual afrodescendiente: Aimé Césaire y Frantz Fanon

Antes de comenzar con el análisis de la obra, me parece relevante esclarecer el contexto tanto político como intelectual en el que, en mi opinión, se inserta el autor. Ello porque son las distintas corrientes intelectuales y numerosos movimientos sociales los que permiten entender la intención del autor de afirmar la existencia de una identidad cultural afrodescendiente en América. Para ello, explicaré como el autor absorbe y al mismo tiempo incide, tanto en el contexto del Caribe en general como en el de Colombia de manera más particular. El período de tiempo que abarcará este análisis es bastante amplio, puesto que a pesar de que la novela fue publicada en 1983, es resultado de más de veinte años de viajes e investigaciones por parte del autor y refleja procesos sociales y políticos que se producen en el Caribe y que tienen una duración de buena parte del siglo XX.

Es durante este siglo en que jóvenes estudiantes de las distintas colonias (tanto antillanas como africanas) viajan a las metrópolis europeas para continuar con su formación profesional en diversas disciplinas. En contacto y diálogo con las corrientes filosóficas desarrolladas en Europa, estos intelectuales comienzan a reflexionar y teorizar sobre la posición del sujeto africano y afrodescendiente en el mundo. Florece así un profundo análisis sobre el sistema colonial que aún rige en sus territorios, sobre los distintos tipos de violencias por las que se ven atravesados sus habitantes, y comienza a unificarse -y también a diferenciarse- las experiencias vividas por las distintas comunidades afro en el mundo, tanto en África, como en el Caribe y Estados Unidos. Intelectuales como Leópolo Sédar Senghor, Édouard Glissant, Aimé Césaire, Cyril Lionel James y Frantz Fanon son indispensables en el estudio de estas corrientes intelectuales, en las que se produjo un rico debate sobre temas como son la identidad, la nación, el colonialismo, y por supuesto, la alternativa anticolonial. Son muchísimos los nombres de los fundadores de estos planteamientos y reflexiones, sin embargo, me referiré más particularmente a los aportes de Aimé Césaire y Frantz Fanon, pues creo que representan claramente dos “momentos” del debate sobre la figura y rol del sujeto afrodescendiente en el mundo a lo largo de la historia. No pretendo contraponerlos,

sino ejemplificar cómo el debate va adaptándose y complejizándose a medida que van tomándose en cuenta más factores.

Aimé Césaire fue un político y poeta proveniente de Martinica nacido en 1913. En los años 30, viaja a Francia para completar sus estudios. Allí comienza a rodearse de otros estudiantes afrodescendientes y africanos a los que se acerca intelectualmente. En 1934 junto a Léopold Sédar Senghor, estudiante senegalés radicado en Francia, publica la revista *L'étudiant noir*, en la que se profundiza respecto a la experiencia de los estudiantes negros provenientes de las distintas colonias que dejan sus tierras para continuar sus estudios en la metrópolis. Es en esa revista en que se acuña por primera vez el concepto Negritud, y que es probablemente su aporte más importante y debatido dentro de la intelectualidad afrodescendiente del siglo XX. Varias décadas después, en la Primera Conferencia Hemisférica de los Pueblos Negros de la Diáspora (hecha en la Universidad Internacional de Florida en 1987) el autor emite un discurso en el que se refiere a este concepto como: "... búsqueda de nuestra identidad, afirmación de nuestro derecho a la diferencia, requerimiento hecho a todos de un reconocimiento de ese derecho y del respeto de nuestra personalidad comunitaria" (Césaire 90). El autor se refiere a una comunidad africana y afrodescendiente que, independiente de la dispersión geográfica y de los distintos contextos políticos que los atraviesan en el siglo XX, tiene su punto de unión no sólo en la identificación con ser negro, sino en su reivindicación. Y aclara que ese "ser negro" no tiene que ver con biologicismos ni esencialismos que pretendan caracterizar la identidad negra como algo inmutable y separado de la historia, sino que precisamente hace referencia a hechos políticos compartidos por toda la comunidad: la experiencia de la colonización. Más que el color de piel es eso lo que une a los africanos, a los afro estadounidenses, y a los afrocaribeños.

En otro de sus discursos, titulado "Cultura y Colonización", pronunciado en 1956 en la Universidad de la Sorbona, afirma la existencia de una civilización negro-africana que "...engloba las diferentes culturas propias de cada uno de los países de África. Y puede decirse que existen en Brasil o en las Antillas, tanto en Haití como en las Antillas francesas, o incluso en Estados Unidos, si no focos, sí por lo menos franjas de esta civilización negro-africana" (Césaire 46). Hay una comprensión de que las afro-descendencias en el mundo han adquirido sus particularidades, pero eso no borra la unión que tienen en cuanto a la

experiencia de la colonización y que inevitablemente los llevará -simbólicamente- a África como punto de inicio. Pero esta vuelta al punto de partida no tiene la intención de una simple nostalgia o de quitar relevancia a las condiciones que viven los sujetos colonizados en el presente, sino que este “reenraizamiento” pretende “... [propiciar] una reactivación del pasado para propiciar su propia superación” (Césaire 88). Esta superación del pasado supone una integración de esta civilización -con sus distintos focos en Estados Unidos y el Caribe- al mundo moderno.

El autor es claro en indicar que el colonialismo se encargó de destruir las bases de esa cultura negro-africana y que ello en ningún caso ha llevado progreso a los territorios colonizados, sino nada más que barbarie y miseria. Sin embargo, su crítica no es a Europa y mucho menos al proceso de la modernidad, sino específicamente al modelo colonial que define como un “germen” del cual el continente europeo es a la vez víctima y victimario. Plantea que una sociedad que coloniza es una sociedad viciada y enferma, cuyo castigo por toda la violencia y abusos ejercida en otros territorios, es la vivencia del genocidio y el totalitarismo en su propia tierra. Me parece relevante indicar que la crítica del martiniqués se concentra en el proceso de colonización y en cómo ello ha destruido no solo las culturas negro-africanas, sino la manera en que los sujetos afrodescendientes pueden construir e imaginar el mundo, y no contra el proyecto moderno. Pero el autor en ningún momento niega la relevancia de la modernidad y las utilidades que puede tener para la liberación de los pueblos colonizados. Fue un destacado militante comunista que defendió la idea de que los ciudadanos de Martinica tuvieran los mismos derechos y beneficios que los ciudadanos franceses. Luego de renunciar al Partido Comunista francés por su falta de compromiso con la descolonización de su pueblo natal, se convirtió en uno de sus políticos más importantes.

Estos planteamientos de Aimé Césaire fueron desarrollados durante más de cuatro décadas, emitidos en diversos discursos en distintas partes del mundo, por lo que de ninguna manera son estáticos, sino que fueron evolucionando a medida que el debate sobre la identidad afrodescendiente y su rol en el mundo fue adquiriendo más matices y problemáticas. En algún momento, el concepto de la Negritud fue sumamente criticado por hacer referencia a características más biológicas que históricas, y por poner más énfasis en un rescate cultural de la civilización negro-africana que en la liberación de los territorios aún

colonizados durante el siglo XX. Pero con los años el autor se explica, profundiza y complejiza sus postulados. Buena parte de esa crítica está muy presente en la obra de Frantz Fanon, autor que presentaré brevemente a continuación.

Al igual que Césaire, Frantz Fanon fue un pensador de origen martiniqués que se traslada a la metrópolis para continuar su formación profesional. Obtiene en Francia el título de siquiatra, disciplina que le permite abordar el tema del colonialismo y sus efectos de maneras que no habían sido trabajadas antes. El autor se centra en cómo el sistema colonial instala un discurso en los territorios ocupados que afectan no sólo la percepción que los sujetos colonizados tienen sobre el mundo, sino la percepción que tienen sobre sí mismos. En sus estudios tiene suma relevancia el tema del cuerpo y de la autopercepción, puesto que los sujetos terminan por interiorizar el discurso colonial que relega todo lo “no blanco” a la categoría de lo “no humano”. Ello se refleja en un complejo de inferioridad que mutila la posibilidad de participar en el mundo. Cuando los sujetos racializados son constantemente oprimidos, y categorizados como inútil/indebido, el cuerpo se vive como un padecimiento puesto que no se tiene permitido habitarlo con orgullo.

A pesar de que critica el colonialismo europeo de forma igual de ferviente que Césaire, no comparte del todo sus postulados. Fue un importante cuestionador del movimiento de la Negritud, puesto que según el autor este concepto cae en las mismas lógicas raciales que el colonialismo blanco. Plantea que la idea de una civilización negro-africana termina por homogeneizar a las diversas comunidades que habitaban África antes de ser traídas a América. A pesar de ello, comprende el afán de los pensadores afrodescendientes en buscar esa raíz común puesto que ha sido el sistema colonial el que ha distorsionado el pasado de los pueblos ocupados y una labor de la corriente crítica al colonialismo, será intentar reestablecer esas convergencias. También explica que la búsqueda de esos puntos comunes trascenderá las fronteras nacionales, por lo que la idea de una cultura negro-africana irá más allá de la cultura nacional: “El intelectual colonizado que decide librar combate a las mentiras colonialistas, lo hará en escala continental. El pasado es valorizado. La cultura, que es arrancada del pasado para desplegarla en todo su esplendor, no es la de su país.” (Fanon 90).

En su opinión, la búsqueda de la cultura africana por sobre la cultura nacional, terminará por ser inútil para la liberación de los territorios ocupados y de sus habitantes. Para él, la preocupación central de los intelectuales africanos y afrodescendientes debe estar en la independencia de los territorios y con ello la conformación de nuevos estados y en segundo lugar el interés por rescatar y reconstruir una cultura compartida: “Luchar por la cultura nacional es, en primer lugar, luchar por la liberación de la nación, matriz material a partir de la cual resulta posible la cultura” (Fanon 100). Es sólo la nación independiente la que podrá permitir el desarrollo cultural de su pueblo, puesto que es imposible reivindicar una cultura si sus pueblos siguen siendo oprimidos por el imperialismo europeo. La liberación política primero, la reivindicación cultural después. Y el autor no deja su compromiso político solo a nivel intelectual, pues forma parte del Frente de Liberación Nacional argelino poco después de sus comienzos en 1954.

En el capítulo “Sobre la cultura nacional” de *Los condenados de la tierra*, el autor reflexiona sobre el rol del intelectual y del escritor colonizado. Allí plantea que suelen pasar por tres fases: en primer lugar, el escritor colonizado intenta probar que ha logrado adquirir de manera óptima los códigos y formas del colonizador. Llama a esta etapa “Período de asimilación integral”. En una segunda fase, el escritor colonizado centra sus fuerzas en la rememoración de ese pasado común con el resto de los pueblos colonizados. Es el tercer período que el autor considera el más útil y el más relevante de esta evolución, y es el momento en que el escritor busca “...sacudir al pueblo” (Fanon 95). Ese es el momento en que el intelectual colonizado escribe para su pueblo de forma apelativa, puesto lo insta a movilizarse y a construir una esperanza sobre su futuro. La literatura nacida de este proceso es la que puede denominarse “literatura de combate” o “literatura nacional”. Dejo que el propio autor la presente más claramente:

Es la literatura de combate propiamente dicha, en el sentido de que convoca a todo un pueblo a la lucha por la existencia nacional, Literatura de combate, porque informa la conciencia nacional, le da forma y contornos y le abre nuevas e ilimitadas perspectivas. Literatura de combate, porque se responsabiliza, porque es voluntad temporalizada. (Fanon 103)

Ya algunos autores han afirmado que *Changó, el gran putas* está dentro de la “literatura de combate” o “literatura nacional”, puesto que trata recurrentemente el tema de la resistencia afrodescendiente frente a distintos tipos de opresión. Así lo plantea Ian Smart en su artículo “Changó, el gran putas as liberation literature”: “On analogy with the expression “liberation theology”, the term “liberation literature” could be used to apply to what Frantz Fanon in his tried and true masterpiece, *The Wretched of the Earth*, called a “fighting literature, a revolutionary literature, and a national literature.” (Smart 15). En el tercer capítulo me referiré más pormenorizadamente al rol que cumple el sujeto afrodescendiente en su contexto, y cómo la resistencia y reivindicación política cumple un rol central en la conformación identitaria dentro de la novela.

La corriente intelectual africana y afrodescendiente desarrollada durante el siglo XX es mucho más vasta y compleja de lo que pueden abarcar estas páginas. Es un período de profundo análisis histórico y cultural de los siglos de opresión vividos por los pueblos colonizados, pero también de sus formas de resistencia. También es un momento de propuesta, de invitación a la acción, de compromiso férreo con la liberación de sus pueblos. Esas invitaciones fueron escuchadas puesto que en este contexto nacieron más de 100 nuevas repúblicas tanto en África como en el Caribe. Creo que la relación entre la corriente intelectual y los movimientos de liberación nacional son dialógicas, ambos aspectos se nutren, potencian y complejizan entre sí. Pero lo que es seguro, es que este el momento de auge en que el sujeto colonizado reflexiona sobre su territorio, sobre los procesos históricos que ha vivido, y sobre cómo piensa el futuro de su pueblo. Confluyen aquí conceptos como identidad, nación, reivindicación cultural, liberación nacional, colonialismo y anticolonialismo. Todos ellos me parecen clave para comprender a cabalidad la novela de Manuel Zapata Olivella y su adscripción al contexto presentado brevemente. Es por ello por lo que creo necesario ahondar en cómo este contexto toca a la afro-descendencia colombiana, puesto es el país natal del autor.



## Afrodescendencia en Colombia y su recepción/diálogo con la corriente intelectual afrocaribeña

Para esclarecer la relevancia que adquiere la intelectualidad africana y afrodescendiente y los movimientos de liberación nacional en Colombia, haré referencia al artículo “Negros, indígenas e identidad nacional en Colombia” de Peter Wade. En él, el autor traza una línea temporal de la presencia africana en Colombia desde la época colonial hasta la Constitución de 1993.

Durante el período colonial, es claro que la figura del africano en América estaba relegada a las violencias y miserias de la esclavitud, pero esas miserias y violencias no terminaron con la abolición. Con la independencia del territorio colombiano del imperio español que finaliza en 1824, se hace necesario comenzar a delimitar y definir las características que pretende tener esta nueva nación. Y a pesar de pasar a ser una república independiente, se mantuvieron los discursos coloniales que jerarquizaban a la población según la “raza”, lo que mantuvo al afrodescendiente en su rol de sujeto marginalizado. A pesar de ya no ser esclavos, los afrodescendientes no tuvieron parte en las decisiones respecto a la conformación de este nuevo país, si no que estuvo todo en manos de las élites criollas, las que eran mayoritariamente blancas. Paralelo a este proceso vivido a mediados del siglo XIX, en Europa se desarrollan teorías científicas que justifican el racismo a través de una supuesta inferioridad biológica de los afrodescendientes y africanos: “Además, la ciencia que se desarrollaba en Europa y que parecía ser el guardián de la verdad y la fuente del progreso, ahora promovía teorías sobre la herencia que sostenían la inferioridad irredimible e innata de los negros, los indígenas y los mestizos” (Wade 6). Estas afirmaciones parecen imposibilitar que estas nuevas naciones lleguen a desarrollarse plenamente. Y es en búsqueda de ese desarrollo e imitación de las metrópolis europeas, que las élites criollas deciden excluir a los afrodescendientes de la participación y de la caracterización de esta nueva nación.

Esta situación parece mantenerse intacta durante todo lo que sigue del siglo y por lo menos la primera parte del siglo XX, hasta 1960, año en que comienza a gestarse de manera más declarada una consciencia afrodescendiente en Colombia: “La organización negra en Colombia se remonta a los años 60 cuando, bajo la inspiración del movimiento negro en los EE. UU. y el Caribe y la independencia de varios países africanos, se creó en las ciudades un

pequeño número de asociaciones, a menudo pasajeras, bajo la dirección de estudiantes y personas educadas.” (Wade 15) Los colombianos afrodescendientes, comienzan a reconocerse como *afrocolombianos* y a sentirse parte de los movimientos de reivindicación de la cultura negra y críticos del colonialismo, puesto que también hace referencia a su historia. Este movimiento tomó el nombre de “cimarronismo”, haciendo referencia a la historia de esclavos rebeldes que huían de sus amos para organizarse en diversas comunidades, rebelándose contra el sistema esclavista. En la misma línea que los movimientos de liberación y reivindicación de la cultura negra del Caribe, de EE. UU. y de África, el movimiento del “cimarronismo” se encarga de reconstruir la historia de la afrodescendencia en Colombia. Toman como ejemplo y como bandera un movimiento de esclavos rebeldes desarrollado durante la época de la colonia para luchar por su reconocimiento en el presente. No es una mera vuelta al pasado, no es una nostalgia vacía, sino que la mirada hacia atrás tiene intenciones claras: los antepasados afrodescendientes en ese territorio supieron organizarse y rebelarse contra un sistema que los oprimía, lo mismo buscan hacer los afrocolombianos en ese momento.

Manuel Zapata Olivella se hace parte de este florecimiento político e intelectual africano y afrodescendiente, pues tanto en sus ensayos como en sus obras literarias aparecen constantemente estos tópicos y debates. Particularmente en *Changó* se traza una línea temporal de la afrodescendencia en América que va desde la trata de africanos esclavizados en el siglo XV hasta la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos a mediados del siglo XX. Dentro de la novela, podemos ver representados los mismos conceptos analizados por la intelectualidad negra: nación, identidad, resistencia, reivindicación, liberación nacional, cultura negro-africana, todo ello forma la línea vertebral del desarrollo de la novela.

## Capítulo II

### El discurso mítico en la conformación identitaria afrodescendiente en *Changó, el gran putas*

*¡Buscadlo allí donde se originó el cauce!*

*Donde el agujero fue abierto la primera vez!*<sup>1</sup>

Este capítulo tiene como propósito analizar la importancia que tiene el mito -en sus diversas formas- en la conformación identitaria de la afrodescendencia en América dentro de la novela *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella. Como este tipo de discurso funciona como columna vertebral en la obra, puesto que está presente en todos los capítulos y abarca todos los espacios y tiempos representados, buscaré hacer un análisis a partir de los elementos (relatos, tradiciones, religiones, filosofías, cosmovisiones) míticos que se presentan de manera transversal en todos los apartados de *Changó*, y no describir estos elementos de manera separada capítulo por capítulo, puesto que sino el análisis se volvería sumamente repetitivo. En primer lugar, profundizaré en la filosofía Muntú<sup>2</sup> y en la religión yoruba, puesto que son los relatos míticos más amplios dentro de la obra, y funcionan como la base para el desarrollo de otros discursos de este tipo. En segundo lugar, centraré el análisis en la relevancia que tiene en el desarrollo de la obra el relato mítico sobre la maldición de Changó y cómo funciona como eje unificador de las cinco partes de la novela. En tercera instancia, me referiré brevemente a la función que cumple ese mito en la resistencia política

---

<sup>1</sup> Zapata, Manuel. *Changó, el gran putas*, p. 139,

<sup>2</sup> Tanto en *Changó* como en *El árbol brujo de la libertad*, este concepto es escrito por el autor de distintas formas: Muntú, Muntu y muntu. Las tres formas hacen referencia a la misma idea. Por mi parte, he decidido utilizar Muntú, puesto que es la manera que el autor utiliza en sus ensayos y artículos sobre esta filosofía. Sin embargo, cuando cite la novela u otros textos referentes a ella, mantendré la forma en que el concepto esté escrito en la cita.

que ejercen los sujetos africanos y afrodescendientes de la obra y cómo los orichas<sup>3</sup> también participan de esa resistencia. Para ello, me referiré más pormenorizadamente a ciertos personajes que tienen una participación más notoria en los distintos procesos políticos que se representan en *Changó*. Para finalizar, considero relevante buscar comprender las especificidades que tiene el discurso mítico en la obra, su relación con los contextos históricos analizados en el siguiente capítulo y con el concepto de “mito político” que fue descrito en el capítulo previo.

En adición a *Changó, el gran putas*, sustentaré parte de mi análisis en *El árbol brujo de la libertad* también de Manuel Zapata Olivella. Este libro es un compilado de escritos en los que el autor reflexiona, entre muchas otras cosas que no caben en este análisis, en la historia y filosofía de los pueblos Bantú y cómo ambas ayudan a cohesionar a los distintos pueblos africanos esclavizados en América.

#### Filosofía Muntú y religión yoruba

Es relevante recalcar que no existe una sola religión ni un solo relato mítico que esté presente en todos los pueblos africanos, ni tampoco provenían de un solo pueblo los africanos esclavizados traídos a América. Y ello es claro en la obra puesto que el autor nombra los distintos pueblos, ciudades y tribus de las que provenían los primeros africanos traídos por la trata: Arará, Ardá, Ashanti, Bakongo, Ba-Lunda, Bambara, Berbere, Carabalí, Felupe, Dyola, Wolof, son algunas de las distintas comunidades que se presentan. Cada una de ellas tiene distintas características e historias, por lo que cuando me refiero a un relato mítico y a una filosofía en particular que se represente en la novela, no es en ningún caso una religión ni una filosofía africana, sino que está situada en una geografía definida y tiene particularidades que es relevante esclarecer. La filosofía y religión que se presenta en la obra agrupa a varios pueblos ubicados en la zona subsahariana de África, siendo el más relevante de todos el imperio Yoruba, ubicado en la floresta del Río Níger y cuya capital Ile-Ifé, es la ciudad sagrada dentro de esta religión. Caracterizaré por un parte la filosofía Muntú, y por otro la religión yoruba, puesto que a pesar de aparecer entretrejidas dentro de la obra, no son exactamente lo mismo.

---

<sup>3</sup> Forma en que se denomina a las deidades del panteón yoruba

La filosofía Muntú es propia de los pueblos Bantú, ubicados en la zona austral de África, al sur del río Níger. Me atrevo a denominarla una *filosofía*, puesto que es una manera específica de percibir el mundo, de reflexionar sobre la vida, la muerte, la naturaleza, la relación con los ancestros y con la descendencia. El concepto Muntú es definido por el autor como una energía que incluye "... a los vivos y difuntos, así como a los animales, vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, alude a la fuerza que une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo presente, pasado y futuro" (Zapata *Changó* 648). En la cultura occidental, hay tres divisiones que en esta filosofía están obsoletas: la división entre la vida y la muerte, la división entre el hombre y la naturaleza y la división del hombre con sus ancestros. Contrario a ello, en la filosofía Muntú el universo es un todo orgánico, equilibrado y cooperativo. Todos los elementos que en él se presentan (hombres, vida, muerte, ascendencia, descendencia, animales, naturaleza, dioses) están conectados y dialogan constantemente. La división entre la vida y la muerte se desdibuja, puesto que los muertos también poseen inteligencia, voluntad y energía. Durante toda la obra podemos dar cuenta que los difuntos hablan con los vivos, los aconsejan, y los ayudan a conseguir sus propósitos. Los difuntos (o bazimu), con el paso del tiempo se transforman en Ancestros quienes son verdaderos mentores y guías de los personajes. Conocen el destino de los vivos, saben quiénes son los elegidos de los dioses para llevar al Muntú a su liberación y portan de manera inquebrantable los saberes de esta filosofía, "Nadie es sabio, ni guerrero, ni buen padre, si no tiene la confianza de los orichas y ancestros que amarran los pasos, avivaban el pensamiento, dirigían los deseos, curan las enfermedades y nos acompañarán en el tránsito que nos lleva a convivir con los bazimu" (Zapata *Changó* 388). Es posible afirmar que dentro de la obra tienen un rol formativo que es muy importante, puesto que son quienes tienen el conocimiento de verdades que aún no son reveladas a los sujetos, pero que sí ayudan a guiarlos hacia ellas. Además de ello, son quienes implantan en la madre, la semilla (denominada kulonda) de lo que en algún futuro - que puede ser varias generaciones después- será una criatura.

Me parece relevante profundizar en el análisis de la figura de los ancestros, porque inevitablemente lleva a la noción que tiene la filosofía Muntú sobre el pasado, el presente y el futuro. Como los difuntos siguen teniendo relevancia en el presente, puesto que siguen interviniendo en él y en los sujetos que lo habitan, nunca pasan a ser parte de un pasado

obsoleto. El pasado al que pertenecen no está desligado de lo que sucede en el ahora, sino que forma parte de un aprendizaje, de una sabiduría y de una inspiración que insta a los sujetos a movilizarse hacia adelante, pero siempre con las fuerzas del Muntú -que incluye a todos los ancestros de todos los tiempos-. Todo lo que esté dentro de esta fuerza está unido, sin importar las distancias ni temporales, ni geográficas. Ello hace posible que los sujetos tengan recuerdos tanto corporales como sentimentales de lo vivido por sus ancestros en tiempos anteriores, “Tengo recuerdos del primero o cuarto nacimiento en aquel barco incendiado cuando me sacó del océano para arrojarme a estas playas guajiras” (Zapata *Changó* 323). El sujeto no solo logra sentir y pensar lo que sintió y pensó su ancestro en algún momento, sino que *es* su ancestro. Y ello lleva a una de las características más relevantes de esta filosofía: su sentido de colectividad. Una parte del Muntú representa a todo el Muntú (de todos los espacios y todos los tiempos), la vivencia de un sujeto representa y se conecta con las vivencias de todos los sujetos pertenecientes a esta fuerza, “Sus muñecas permanecían argolladas a la barra de hierro que nos sujeta a todos.” (Zapata *Changó* 88).

Este sentido de colectividad se refleja tanto en los contenidos como en las formas de la obra. En los contenidos, porque la figura del Muntú es uno de los elementos que permite unificar las cinco partes de la novela. Ello porque todos los sujetos que se representan en ella forman parte de esta fuerza, lo que nos permite mirar a todos los personajes y a sus experiencias como un gran colectivo que está en constante comunicación y aprendizaje a pesar del tiempo y la distancia. Y en la obra también hay características formales que nos permiten recalcar la importancia de la colectividad: a pesar de que en cada parte hay personajes que tienen más relevancia que otros, la narración no se adentra nunca a la subjetividad de esos personajes, “El autor desdibuja la silueta de un personaje principal para dar cabida a una pluralidad de personajes que se alterna a medida que avanza la novela” (Sierra 38) No somos testigos de sus pensamientos y sentimientos más privados, tampoco son caracterizados a profundidad, sino que todo lo que conocemos de ellos tiene relación directa con el colectivo que lo rodea. Así mismo, ello se refleja en el tipo de narración que caracteriza a la obra. Es una narración polifónica, porque en muchas ocasiones son varias las voces narrativas que se intercalan, siendo difícil identificar con certeza qué personajes están dialogando o narrando. En la obra es muy relevante lo que se dice y no tanto quién lo dice, puesto que en la filosofía Muntú, las individualidades pasan a segundo plano.

A modo de síntesis, es posible afirmar que esta filosofía es la base sobre la cual se cimienta toda la obra. Influye en la manera en que están contruidos los personajes puesto que su individualidad adquiere relevancia en tanto humanos pertenecientes a una fuerza mayor a la que siempre responde. Por otro lado, influye en la forma en que se desarrolla la narración, ya que predomina una multiplicidad de voces tanto del pasado como del presente en vez de diálogos claros con narradores individuales definidos. Además de ello, esta filosofía funciona como cohesionadora de todos los sujetos africanos y afrodescendientes dentro de la obra, puesto que todos formarían parte de la fuerza del Muntú, independiente de la época o del lugar en que se encuentren, “El contexto de la tradición oral, transmitido en su propia lengua o a través de la impuesta por el colonizador, el concepto de “persona”, integrado al ámbito a la “familia” y al medioambiente, expresada en la palabra *muntu* de los bantúes, jugo, indudablemente, el papel de cohesionador de los pueblos dispersos en América” (Zapata *Por los senderos* 402). En la obra esta filosofía no aparece relacionada a algún acontecimiento en particular, sino que son los lentes a través de los cuales los narradores perciben y ordenan el mundo.

Por otro lado, la religión yoruba tiene una relación estrecha con esta filosofía puesto que sus deidades también son parte de ese “todo” que representa la figura del Muntú. En esta religión Odumare es el creador supremo; es un dios omnipotente y no se representa de ninguna manera en particular puesto que está en todas partes y encarna todas las cosas, “Nombro a Odumare, sin padre ni madre, fuente de luz y oscuridad, semilla de la vida y la muerte. Gran creador del universo, donde nada existe ni se mueve sin la saliva de su palabra que todo lo liga y todo lo desata” (Zapata, *El árbol brujo* 27), pero sí es descrito como un espíritu que posee tres divisiones, cada una de ellas con un nombre distinto: “Odumare Nzame, principio creador de la vida y del universo; Olofi, su proyección en la tierra, ordenador de la fuerza vital, las costumbres y las leyes; y Baba Nkawa, espíritu luz que anda por los espacios siderales creando nuevos mundos. (Zapata *Changó* 661). Además de crear el universo y a todos los elementos del Muntú, es quien crea al resto de los orichas (forma en que se denomina a las deidades de esta religión): “... creó a los catorce grandes Orichas para proteger al Muntú en la adversidad, no con milagros y dádivas, sino implantándoles la fuerza creadora de la vida, fuente de la inteligencia y la palabra” (Zapata *El árbol brujo* 29) Me parece interesante que los orichas sean creados con una intención particular: entregarle al

Muntú la capacidad de resguardarse a partir de la creatividad y la inteligencia. En esta religión las deidades son creadas por Odumare para proteger y no para castigar, para entregar herramientas y asistencia y no culpas y miedos. Sigue aquí la idea de la filosofía Muntú de una fuerza orgánica y cooperativa, de la cual las distintas deidades también son parte.

Cada uno de los orichas tiene relación con algún elemento del universo: algunos con elementos de la naturaleza (agua, tierra, fuego, minerales, animales), otros con concepciones netamente humanas (fertilidad, fecundidad, guerra, sexualidad, danza, música, medicina), por lo que su ayuda al Muntú estará ligada al elemento con el que se lo relaciona. Yemayá es la deidad de la fertilidad y se la relaciona con el agua. En la novela, en todos los momentos en que los personajes se encuentran en el mar, Yemayá está allí para mover sus aguas siempre en favor del Muntú. Por otro lado, Elegba es quien cumple el papel de mediador entre el mundo de los vivos y los muertos. Es él quien facilita la comunicación entre los personajes del presente y los del pasado. Y Changó, hijo de Yemayá y Orungán, fue el tercer soberano de la ciudad sagrada de Ilé-Ifé<sup>4</sup> y se le venera como el dios de la guerra y la danza. En los relatos religiosos que se presentan en la obra, la maldición de esta deidad es la que explicaría las peripecias que debe enfrentar el pueblo africano y afrodescendiente -trata, esclavitud, discriminación, pero también resistencia y unión-. Profundizaré en ello en el próximo apartado.

#### La maldición de Changó: El relato mítico como herramienta para la liberación.

El primer capítulo de la novela titulado “Los orígenes” está a la vez dividido en tres partes: “La tierra de los ancestros”, “La trata” y “La alargada huella entre dos mundos”. Es en la primera parte del capítulo en que, a partir de un largo poema, las distintas voces que en él intervienen cuentan la forma en que fue creado el universo por Odumare, la función que cumple cada oricha en su relación con el Muntú y la importancia que tiene la maldición de

---

<sup>4</sup> El autor hace referencia a esta ciudad tanto en su relevancia histórica como en su relevancia dentro de la mitología para los pueblos Bantú: “Antigua ciudad ubicada en el interior de la selva nigeriana, pero cerca de su límite septentrional. Fue el punto tradicional de dispersión de los fundadores de los distintos imperios yorubas: Oyo, Benín, Ghana, etcétera. Se tienen noticias históricas de ella desde comienzos del siglo XIII. La tradición oral cuenta que allí se originaron y viven los orichas creadores del mundo y de los padres del género humano” (Zapata *Changó* 636)



Changó para el destino de toda la civilización afro tanto en el continente africano como en América.

Desde un comienzo se presenta el tema central no sólo del poema épico, sino que de toda la novela "...sus cuerdas hermanas/ narrarán un solo canto/ la historia de Nagó/ el trágico viaje del Muntu/ al continente exilio de Changó" (Zapata *Changó* 41). En primera instancia el hablante lírico es Ngafúa, quien invoca a los orichas y a los ancestros para que lo acompañen contando la historia de su pueblo. Relata el momento en que Odumare creó el universo, trazó el destino de todos los mortales y repartió de manera equitativa la tierra entre humanos, animales y plantas. Dio vida a Obatalá, primer hombre de la tierra y a Oduduá, primera mujer, quienes tuvieron como hijos a Aganyú y Yemayá. De una relación incestuosa entre los dos hermanos nació Orungán, quien llegado a su adolescencia violó a su propia madre. Avergonzada y apenada por la relación forzada e incestuosa con su hijo, Yemayá decide refugiarse en las montañas. Allí da luz a los catorce orichas que cuidarán del Muntu: Changó, Oba, Oshún, Oyá, Dada, Olokún, Olosa, Ochosí, Oricha-Oke, Orún, Ochú, Ayé-Shaluga, Oko y Chankpana.

El poema avanza describiendo la vida e importancia de Changó, a quien describen como un hábil líder y guerrero que se dedicó a unificar los distintos reinos cercanos al río Níger. Pero su grandeza no le permitió ver las cosas con claridad, puesto que comenzó a sentir envidia e inseguridad de Gbonka y Timi, los fieles generales que lo acompañaban y planeó enfrentarlos en una batalla. Pero no alcanzó a cumplir con su deseo, puesto que Orunla al enterarse de sus intenciones, y "...para castigar la soberbia del ambicioso hijo de Yemayá" (Zapata *Changó* 59) decide dirigir la espada de Gbonka en el cuello de Timi. Gbonka, el asesino involuntario, se ve forzado a exiliarse de la ciudad. Pero tanto sus tropas como el resto de los habitantes desean que vuelva y comienzan a ver a Changó como un tirano que se apropió del poder. Así, pasados los días, el pueblo decide arrojar a Changó fuera de la ciudad para coronar a Gbonka. El poema aclara que en la idea de enfrentarse a los militares, se esconde el deseo de Changó de asesinarlos. Y es ello por lo que es castigado, pues él no tiene la potestad para decidir sobre la vida o la muerte de los mortales. Es Orunla, en control de las Tablas de Ifá, quien tiene conocimiento del destino de todos los seres humanos. "Solo el dueño de las Tablas de Ifá/ Solo Orunla escoge el camino/ Solo Orunla conoce los sueños no

soñados de Odumare/ Solo Orunla abre la puerta al elegido” (Zapata *Changó* 59). La soberbia de Changó fue castigada con su expulsión de la ciudad de Oyo.

Durante su exilio, poseído por el deseo de vengarse del pueblo que lo traicionó, condenó a sus súbditos a vivir en el destierro, pero también determinó que es el propio Muntú quien tiene la tarea de liberarse de los verdugos que intentarán apresarlos. Es Ngafúa, entre sueños, que sintiendo la ira de Changó, se entera de las calamidades que deberá enfrentar su pueblo, “Pintadas con sangre he visto las quillas de los barcos/ las quillas ensangrentadas/ he visto con sangre del Muntu/ He visto los negros socavones de las minas/ iluminados con el resplandor de sus huesos, / huesos de mis huesos, / huesos de mis hijos y los hijos de mis hijos” (Zapata *Changó* 65). Posteriormente se aparece Changó y le advierte que como él, el Muntú deberá enfrentarse a ser sacado de su raíz y alejado para siempre del pueblo que lo vio nacer. Pero también deja en claro quién será la figura que buscará insaciablemente destruir al Muntú “Las blancas lobas/ mercaderes de los hombres, / violadoras de mujeres/ tu raza, / tu pueblo, / tus dioses, / tu lengua/ ¡destruirán!” (Zapata *Changó* 67) Pero la condena que hace el oricha continúa: afirma que el destino del Muntú será la libertad, y que no sólo se liberará a sí mismo sino que ayudará a liberar a todos los pueblos de la tierra que habitará. El poema finaliza con el Muntú invocando a Changó, pidiéndole que concentre sus fuerzas en mantener a su pueblo unido en el exilio, solo así podrá cumplirse la segunda parte de la profecía.

Este relato mítico funciona como eje cohesionador de los cinco capítulos de la obra porque todos los personajes de todos los tiempos y espacios representados buscan cumplir la segunda parte de la profecía: liberar al Muntú de las opresiones de la Loba Blanca, “Un aspecto ineludible de la estrategia narrativa de Zapata Olivella es su uso del mito de Changó como dispositivo de encuadre de su historia.” (Figuroa 220) Ello porque a pesar de que el contexto político en el que se insertan los sujetos va transformándose con el pasar del tiempo, y también un contexto difiere de otro dependiendo del lugar geográfico, este mito los mantiene tejidos a una misma historia: todos son súbditos de Changó, todos están pagando la condena del oricha y todos llevan en sus hombros su mandato: liberar al Muntú y a todos los pueblos con los que ahora comparte la tierra. Es un mito que vuelve al origen de un acontecimiento, pero no de forma meramente narrativa, sino que también es un relato

apelativo, porque busca que el grupo involucrado *comprenda* el origen de los acontecimientos que vive su pueblo, pero que también *actúe* para librarse de ellos.

A pesar de que comprendo los debates e incomodidades que puede generar el dar explicación a procesos tan desgarradores como son la trata y la esclavitud a través del relato mítico propio de una religión, también creo que en este relato más importante que la explicación que se da sobre esos acontecimientos, es la profecía de la liberación. Changó, cuando condena a su pueblo al exilio, no sólo afirma que es tarea del Muntú liberarse sino que también es su destino hacerlo. La novela se erige encima de esa premisa; la razón por la cual el Muntú es oprimido es relevante, pero nunca tan relevante como el hecho de que debe buscar la manera de vencer a sus opresores y seguir su destino, "...el muntu, sobreponiéndose a todas sus desgracias, está destinado por Changó a rebelarse contra los blancos después de que pagásemos el castigo por la traición cometida contra él por nuestros antepasados cuando lo expulsaron de Oyo." (Zapata *Changó* 180) A continuación profundizaré en el rol que cumple tanto Changó como todas las otras deidades del panteón yoruba en la resistencia política y en la incesante búsqueda de libertad.

#### El rol de los orichas en la liberación del Muntú: Los elegidos de Elegbá.

La resistencia que ejerce el Muntú va transformándose según el contexto que lo rodea. En un comienzo se rebela y busca liberarse de los primeros barcos encargados de secuestrar y esclavizar africanos para traerlos a América, pero luego son otras las opresiones que debe afrontar: esclavitud, imposición de un lenguaje y de una religión, exclusión de los procesos de construcción de las naciones independientes, segregación y discriminación civil y penal. A diferencia de las variaciones políticas y contextuales, los elementos míticos de esa resistencia se mantienen más bien constantes durante toda la obra. Como ya analicé en el apartado anterior, el mito de la maldición de Changó y la figura del Muntú son sumamente importantes tanto para explicar los procesos que debe vivir el pueblo afrodescendiente como para impulsarlo a generar un cambio. Este apartado tiene como fin centrar el análisis en la función que cumplen los orichas en la liberación del Muntú.

Como dije anteriormente, los orichas y los ancestros se comunican de manera continua con los mortales y son un apoyo importante en su resistencia a la opresión. Durante todos los procesos políticos descritos en la obra, las deidades están presentes de numerosas formas: se involucran en las batallas dotando de una fuerza superior a los sujetos del Muntú, mueven objetos según su conveniencia, apuntan las lanzas siempre al lugar exacto para herir a la loba blanca, guían a los esclavos fugitivos a buscar un lugar propicio para esconderse de los esclavistas y así organizar de mejor manera la rebelión, “Les he contado cómo los Ogúns y los xemes enseñaron a los ekobios fugitivos las cuevas dónde esconderse y cómo envenenar sus flechas. Desde entonces siempre hubo cimarrones en rebelión” (Zapata *Changó* 251) Pero además de ello, también se presentan en los sueños, pensamientos y sentimientos de los mortales, entregando señales y advertencias que facilitan la unificación del Muntú.

En la obra, esta estrecha relación entre deidades y mortales se manifiesta de manera más clara a través de ciertos sujetos que serían los “elegidos” de los orichas para guiar la liberación del Muntú. Esos son los personajes que resaltan en cada capítulo y que tienen una relevancia en el mundo político que rodea su contexto: son los que organizan los motines de los barcos, los primeros líderes cimarrones, los instauradores de las repúblicas independientes y los que están a la cabeza de los movimientos por los derechos civiles. Esta relevancia es impulsada por las deidades, las que en todos los casos se presentan de alguna forma ante estos personajes, informándoles que son los encargados de revertir la situación de su pueblo. En la novela, es el oricha Elegbá el encargado de proteger al Muntú en el exilio, por lo que es él quien elige al libertador, “¿Quién es el elegido de Elegba que guiará al muntu en el exilio?” (Zapata *Changó* 89) Y su elección está hecha desde mucho antes del nacimiento del elegido, quien desde varias generaciones previas ya está marcado con las serpientes características de esta deidad y que tarde o temprano aparecerán en su cuerpo, “Dos serpientes mordiéndose las colas/ identificarán su presencia/ en la tiránica tierra del exilio. / Por voluntad de Elegbá/ será su símbolo y mensajero/ capitán de las revueltas tribus/ su combatiente compañero” (Zapata *Changó* 90). Este oricha es el encargado de abrir los caminos del Muntú hacia la libertad en los nuevos territorios que habitará. Creo relevante analizar de manera particular a cada personaje que representa a uno de los escogidos por las deidades, para dar cuenta de manera más concreta las similitudes que se manifiestan entre todos los casos.

La primera parte de la novela, titulada “Los orígenes”, centra su narración en la historia de los primeros africanos esclavizados que fueron trasladados desde las costas africanas hacia América. El foco se centra justamente en la que será la primera embarcación de este tipo y dentro de la cual ocurrirá la primera rebelión del Muntú frente a este nuevo opresor. Desde antes de subir al barco que los separará de su tierra, los sujetos ya saben las desgracias que enfrentarán y sus energías están concentradas en hacer frente a esa situación. En este momento de la narración, Elegbá se presenta ante Nagó, uno de los tantos hombres y mujeres secuestrados que serán forzados a embarcar, para instarlo a prepararse para la experiencia que deberá vivir: “Vengo a decirte que te alistes para la partida. Vendrá la nave en donde se confundirán todas las sangres. Estarán unidas aunque las separen las lenguas y las cadenas. En mitad del mar nacerá el nuevo hijo del muntu y en la nueva tierra será amamantado por la leche de madres desconocidas” (Zapata *Changó* 91). Considero relevante esta cita porque además de que la deidad se presenta de forma directa hacia uno de los sujetos, le adelanta cuál será el destino de la embarcación a la que subirá, asegurando que será *en medio del mar* donde nacerá el nuevo hijo del Muntú, lo que deja entrever que es necesario interrumpir el curso normal de la embarcación para que sea posible el nacimiento de este nuevo hijo. Y Nagó será el encargado de aunar las energías del resto de los esclavizados para que sea posible. Ya con ayuda de los orichas y organizados los tripulantes involuntarios, el elegido de Elegbá exclama decidido: “¡No duerma un instante hasta que los míos, amos del barco, muerto el capitán y la tripulación, cambiemos su rumbo!” (Zapata *Changó* 125). Pero no se cambia el rumbo de la embarcación, sino que luego de vencer a los colonizadores, el barco sucumbe ante las violentas aguas de Yemayá. Allí, en medio del océano, Sosa Illamba -una de las mujeres que se encontraba dentro del barco y que es percibida como la madre del Muntú en América- da a luz a una criatura que bajo el cuidado de Nagó, logra sobrevivir y nadar a las costas americanas que son ahora su hogar, “...las mujeres indias esperaban al muntu en la playa para amamantarlo con su leche [...] Y suelto, nadó solo, en busca del nuevo destino que le había trazado Changó.” (Zapata *Changó* 146)

El Muntú no busca escapar al destino trazado por Changó porque sabe que es imposible hacerlo, pero sí busca enfrentar su destino con la mayor libertad posible. Me parece relevante que los africanos esclavizados organicen un motín y se apoderen de la primera embarcación que tiene a América como destino. Eso ya permite vislumbrar lo que será la

historia de resistencia de los próximos cuatro capítulos de la obra<sup>5</sup>. Y la figura de las deidades es central en esta historia de resistencia, pues ya desde el comienzo tienen a un elegido que será el encargado de liberar al Muntú. Desde antes de subir al barco, no solo le advierten a lo que deberá enfrentarse, sino que le dan las claves fundamentales para librarse: la afirmación “en medio del mar nacerá el nuevo hijo del Muntú” supone que la única opción para que eso sea posible es permitir que el barco sucumba. Los sujetos asumen su destino y comprenden que deben llegar a la tierra del exilio, pero se rehúsan a hacerlo encadenados. El nuevo hijo llegará a la nueva tierra absolutamente libre, sin los grilletes de la loba blanca.

El segundo capítulo de la novela, titulado “El muntu americano”, relata la vida de Benkos Biohó, afrodescendiente rebelde que se dio la tarea de organizar a numerosos grupos de esclavos, formando así los primeros palenques en el territorio americano. La historia de Benkos es muy particular, puesto que a corta edad fue “apadrinado” por el Padre Claver, un importante sacerdote de Cartagena de Indias, que desde muy joven lo instruyó en la fe católica, prohibiéndole establecer una relación espiritual con su raíz africana. Pero Biohó también recibió las enseñanzas de Pupo Moncholo -sacerdote de la religión yoruba-, y no importa cuánto el padre Claver se esfuerce en alejarlo de esas enseñanzas, puesto que el personaje está señalado por Elegbá desde antes de su nacimiento: “Desde niño se amamantó de dos ubres de sermones del padre Claver y mis consejos, pero el perro aunque tenga cuatro patas, sigue un solo camino. Elegba ya le tiene señalado por cuál de los dos enrumbará sus pasos” (Zapata *Changó* 163). Benkos enrumba sus pasos hacia su ascendencia africana y es coronado como Rey Benkos por los esclavos de Cartagena. Cuando se descubre su devoción a los orichas y su participación en distintos rituales yoruba junto a sus ekobios<sup>6</sup>, el tribunal inquisidor lo acusa de hereje y lo somete a un terrible castigo físico. Pero el nuevo Rey enfrenta los dolores con entereza, puesto que sabe que tiene a las deidades de su lado y que el paso de la vida a la muerte es insignificante: “Espero que el Santo Oficio descargue sobre mi cuerpo sus dolorosas torturas. Moriré en ellas, sabiendo que los míos persistirán en la creencia de que no deben obediencia a ningún Dios extraño que patrocine la destrucción del

---

<sup>5</sup> Por otro lado, también considero importante destacar que la primera imagen que la obra presenta del continente americano es la de las mujeres indígenas esperando al hijo del Muntú para amamantarlo. Ello refleja una relación cooperativa entre los pueblos indígenas y los pueblos afro con relación a sus reivindicaciones políticas, como profundizaré en el próximo capítulo

<sup>6</sup> Concepto que en la obra se utiliza para denominar a los sujetos humanos pertenecientes al Muntú, quienes tienen una relación fraterna y cooperativa.

muntu, sometido a la esclavitud.” (Zapata *Changó* 219) El camino que Elegbá ha destinado para él es rebelarse contra el sistema esclavista y contra el régimen inquisidor que prohíbe todas las formas culturales y espirituales que no sean propias de la fe cristiana. Él es el encargado de organizar las fuerzas del Muntú para liberarse, “Eres el elegido de Changó para iniciar la rebelión del muntu. Tu grito resonará en otras voces, en otras vidas, donde quiera que la loba blanca pise la sombra de un negro” (Zapata *Changó* 228). Nuevamente las deidades se presentan ante el sujeto, le informan de su responsabilidad para la liberación de su pueblo y le entregan claves y herramientas para cumplir con su cometido.

La tercera parte, “La rebelión de los vodús”, centra su atención en el proceso de la Revolución Haitiana y sus figuras más relevantes: Bouckman, Mackandal, Toussaint L’Overture, Dessalines y Henri Cristophe. Estas figuras se presentan como parte de una misma genealogía, casi como si una sucediera a la otra y fuera cada una un hilo de un largo tejido. Todas tienen en común la resistencia al sistema esclavista blanco y su participación en la independencia de Haití. Este tema será desarrollado a profundidad en el próximo capítulo. Ahora pongo la atención en otro punto en común: todos son designados por los orichas para liberar al Muntú. Y nuevamente son las deidades quienes le comunican a los hombres el destino que tienen trazado y el rol que deben cumplir en la resistencia:

Changó fue nombrando a los generales: Mackandal, te hago mariscal. Vengarás la sangre de los ekobios torturados. A Bouckman le entregó el fuego, para que incendiara los cañaverales y trapiches. ¡A ti, Toussaint, L’ Overture, te doy las llaves de Elegbá! ¡Aún después de muerto serás la gran abertura de la libertad! [...] ¡Acércate, Dessalines! Toma esta corona, serás emperador general de la plaza y reorganizarás la nación destruida por la guerra. A Cristophe le dijo: No dejarás paz a tus propios ekobios. Te corona rey para que gobiernes sobre los cadáveres de tus amos y súbditos. (Zapata *Changó* 285)

Esta genealogía permite pensar que la rebelión no perece con la muerte de alguno de sus líderes, sino que se renueva con la energía de uno nuevo, que siempre será guiado por los líderes anteriores, “El tiempo y el espacio son factores a partir de los cuales el escritor demuestra la manera como las raíces africanas renacen para seguir combatiendo constantemente.” (Sierra 34). Y en su esencia, esa es la idea que expresa Toussaint

L'Overture desde la cárcel cuando es apresado: "...destruyéndome, solamente habéis derribado en Santo Domingo el tronco del árbol de la libertad, pero sus raíces profundas y numerosas pronto renacerán" (Zapata *Changó* 300). Esta frase forma parte del registro histórico de la época y que Zapata Olivella decide incluir dentro de la ficción de la novela y que, en concordancia con la trama, vuelve a las ideas centrales de la filosofía Muntú. Puesto que en ella se desdibujan los límites entre la vida y la muerte; los difuntos en vez de desaparecer pasan a ser guías y consejeros de quienes en vida deben enfrentar las batallas.

En este capítulo en particular, la religión yoruba se entrelaza con la religión vudú desarrollada en Haití. Tanto en la ficcionalización de la novela como en lo que indica el archivo histórico sobre las figuras relevantes de la Revolución haitiana, Bouckman es el personaje que mejor entrelaza el ámbito mítico y el material. Es de los que organiza las primeras revueltas cimarronas de 1791, pero también sacerdote vudú, que como mencioné anteriormente, es uno de los elegidos de los orichas para llevar al Muntú a su liberación. Gracias a su conexión con los orichas conoce el futuro de su pueblo y es el encargado de comunicarlo: "Os anuncio días de muerte. El barón Samedi<sup>7</sup> tendrá buenas cosechas. La loca blanca asesinará a sus hijos mulatos. Y los esclavos alzados, después de matar a todos los amos se proclamarán dueños de la tierra. Veo emperadores y reyes negros, presidentes mulatos, y otra vez, la loba blanca: franceses, ingleses y españoles encadenándonos." (Zapata *Changó* 246) En este apartado el personaje comunica lo acontecimientos que se desarrollarán en un futuro cercano y que tienen relación con el proceso de la Revolución haitiana.

En el siguiente capítulo, titulado "Las sangres mezcladas", la narración se divide en cuatro partes. En cada una de ellas se presenta a un hombre elegido por los orichas, todos ellos situados en espacios geográficos distintos. Aunque de distintas formas, todos los personajes tienen un rol importante en la transformación de los espacios que habitan. En la primera parte se presenta a Simón Bolívar, el independentista más importante de Latinoamérica. En la obra, Simón es de ascendencia blanca, pero quien está a cargo de su cuidado y lo amamanta desde los primeros días de su vida es Hipólita, esclava afrodescendiente que trabaja para la familia. A través de ella los orichas logran llegar a

---

<sup>7</sup> Loa vudú (que en la religión católica podría asimilarse a la figura del ángel), relacionado con la muerte. Según la creencia haitiana, es el cuidador de los cementerios.



Simón. Es a través de la leche de Hipólita que se traspa la sabiduría del Muntú y el destino que tiene trazado Changó al libertador de América, “- ¡Hipólita, míralas, cinco banderas! ¡Cinco banderas! ¡Por mandato de Changó, el varoncito que chupa tu leche será el libertador de muchas naciones!” (Zapata *Changó* 318). En la segunda parte del capítulo se presenta el general José Prudencio Padilla, militar afrodescendiente aliado de Simón. Sin embargo, sus caminos se separan puesto que para Prudencio Padilla la liberación de los esclavos constituye una importancia de primera categoría y es algo que Bolívar parece olvidar. Y Prudencia no puede abandonar la idea de la abolición de la esclavitud, ya que el mandato que le han dado los dioses es la liberación del Muntú, por lo que no es solo su deseo sino también su destino. La narración avanza y se traslada a Brasil. Allí se presenta a Aleijadinho, importante escultor de olvidada ascendencia africana. El momento cúlmine de la narración es cuando el artista logra reconocer su raíz negra y apegarse a ella, “Kanuri mai, ancestro, escúchame en esta noche de mi primer encuentro con el África de mi madre. La olvidada, la postergada, la alejada, regresa a mi vida con sus angustias de difunta. Será ella la que me devuelva los potentes brazos y los puños talladores” (Zapata *Changó* 384). Aleijadinho sufre de lepra, enfermedad que le impide hacer sus esculturas puesto que la piel se desprende de sus brazos y confía en que la reconexión con su ascendencia africana pueda ayudarlo con su pesar. A diferencia de los otros casos, aquí es el hombre el que decide acercarse a los orichas y no al revés. Aleijadinho ve en las deidades y en la cultura africana la solución a su dolencia. La última parte del capítulo ocurre en México y narra la vida e importancia de José María Morelos, de ascendencia indígena y afrodescendiente y a quién los orichas le han encargado la misión no solo de “... [devolver] la dignidad a los indios y negros oprimidos, a sus descendientes mestizos, zambos y mulatos. A todos congregarás con tus gritos, con tu caballo y tu espada.” (Zapata *Changó* 409)

En este capítulo hay una expansión de la geografía y las temáticas que abarca la narración. En el próximo capítulo ahondaré en las diferencias entre los procesos políticos que se presentan en cada caso y en la inclusión de nuevas problemáticas que deben enfrentar los personajes. Pero lo que pretendo recalcar son los puntos comunes entre los capítulos, a pesar de las distancias políticas y contextuales. Y uno de los puntos en común aquí es la implementación del discurso mítico en el mundo material que se repite en todas las partes de

la obra, y que se hace a partir de la elección de un sujeto que sería el encargado de llevar a cabo la profecía de Changó.

Lo mismo ocurre en el último capítulo de la obra, “Los ancestros combatientes”. En él se narra la historia de la afrodescendencia en Estados Unidos, desde los primeros esclavos traídos desde África hasta el momento de la narración; durante el movimiento por los derechos civiles a mediados del siglo XX. Al igual que en el capítulo relacionado con la Revolución haitiana, aquí se genera una propia genealogía de rebeldes y libertadores: Nat Turner, Harriet Tubman, Sojourner Truth, Marcus Garvey, Malcom X y Agne Brown. Siendo esta última la figura central en el momento de la narración, quien con ayuda de los orichas y de sus ancestros (todos los otros personajes), debe reunir las fuerzas del Muntú para liberarlo: “Agne Brown, parto de Yemayá, escúchame: Changó, entre todos los ekobios, te ha escogido a ti: mujer, hija, hermana y amante para que reúnas la rota, perseguida, asesinada familia del muntu en la gran caldera de todas las sangres” (Zapata *Changó* 443). En este capítulo se describen con claridad los procesos que ha tenido que vivir la comunidad afrodescendiente en Estados Unidos: La esclavitud y el termino de ésta, para pasar a un entramado más complejo de la opresión: la segregación y discriminación civil y penal. A pesar de que van transformándose las formas de dominación, también van transformándose las formas de resistencia. Además de tener relevancia la filosofía Muntú y la religión yoruba, se suman otros discursos míticos que funcionan como herramientas de liberación: la fe cristiana y el islam. Contrario a lo que pasa especialmente en el segundo capítulo de la novela, aquí las otras religiones no representan la fuerza de la loba blanca intentado coartar y eliminar las otras creencias, sino que las distintas espiritualidades conviven en aparente armonía. Tanto el cristianismo como el islam se presentan como instancias que sirven de reunión, organización y reconocimiento de los sujetos afrodescendientes en Estados Unidos, por lo que no son opresores sino liberadoras. Pero sí hay elementos que comparte con las otras narraciones: la importancia de la figura del Muntú, la presencia de los orichas y su elección de un sujeto (en este caso Agne Brown) para cumplir la profecía de Changó y la intervención de las deidades en el mundo material.

En la última parte de este capítulo la narración se centra en el funeral de Malcom X. Allí se reúnen todas las figuras importantes para la reivindicación de la afrodescendencia en

Estados Unidos a lo largo de los siglos de opresión. Entre los Ancestros y la multitud que despide al líder, aparece Elegba para dirigirse al Muntú, y esta vez lo hace en un tono distinto a lo habitual. Ya preocupado por ver cómo siguen muriendo los líderes elegidos para liberar al Muntú, y por cómo siguen pasando los siglos sin aún cumplir la profecía de Changó, el oricha reprende a los ekobios: “¡Desde que Changó condenó al muntu a sufrir el yugo de los extraños en extrañas tierras, hasta hoy, se suman los siglos sin que vuestros puños hayan dado cumplimiento a su mandato de hacernos libres!” (Zapata *Changó* 645). Creo relevante indicar esta parte de la narración, puesto que se ubica casi al final de la novela y, a mi parecer, indica que la obra tiene un final abierto. Ello porque ya a mediados del siglo XX los pueblos afrodescendientes aún no logran liberarse por completo de las opresiones de la loba blanca, así que la historia ni finalizará hasta entonces.

Para finalizar, creo relevante sintetizar cuál es la función que cumple el mito en la construcción identitaria en *Changó, el gran putas*. A lo largo de esta investigación, he intentado demostrar que en la novela la identidad afrodescendiente se conforma a partir de los puntos comunes entre las cinco novelas, puesto que eso reflejaría las convergencias que existen a pesar de las distancias temporales y geográficas. Uno de estos puntos comunes es la presencia del *discurso* mítico, que a mi parecer funciona en tres niveles. En el primer nivel, el discurso mítico se representa a través de la filosofía Muntú y la religión yoruba. Esta sería la base sobre la cual se erigen los niveles siguientes, puesto que es la forma en que la obra nos permite observar el mundo y todo lo que lo integra. Aquí es importante la figura del Muntú como un colectivo indivisible y cooperativo, y el derrumbe de las divisiones entre vida y muerte y pasado y presente. Además de ello, es la inclusión de la religión yoruba lo que dota de sentido la incorporación del relato sobre la maldición de Changó y de la intervención de los orichas en el mundo concreto en el que están insertos los sujetos. Entonces, podemos afirmar que en el primer nivel el discurso mítico opera en tanto *filosofía* y *espiritualidad*. En el segundo nivel, el discurso mítico opera a través del relato de la maldición de Changó, en el que se busca explicar el origen de la diáspora africana en América, pero que también incluye una profecía que apela a que los sujetos no solo comprendan sus orígenes sino que también actúen. La maldición de Changó pasa a convertirse en un mito de origen que parece ser traspasado de generación en generación, puesto que todos los personajes de todos los capítulos conocen la historia y reconocen la

importancia que tiene en sus vidas y en la de su pueblo. Es posible afirmar que en este nivel el discurso mítico opera como *relato*. El tercer nivel es aquel en que la filosofía y el relato influyen en el mundo material de los sujetos. Es el nivel en que las deidades determinan cuáles son los sujetos elegidos para cumplir las profecías, los guían, los influyen y los aconsejan. En él somos testigos del resultado de la producción y comprensión de los otros dos niveles dentro de la obra. A estas alturas el discurso mítico alcanza al terreno de la *acción*.

Creo que en la novela de Zapata Olivella las formas de discursos míticos que se presentan tienen mucha concordancia con el concepto de mito político que fue descrito en el capítulo anterior. Ello porque en tanto discurso puede tomar variadas formas, y que puede volver a un origen como puede no hacerlo, lo importante es que debe impulsar a los sujetos hacia la transformación de su realidad. Debe instarlos a reflexionar sobre su presente y a buscar cambiarlo. Este tipo de mito traspasa los primeros dos niveles que describí: el filosófico y el del relato, y logra influir en el mundo material y concreto.

### Capítulo III

#### La resistencia política en la conformación identitaria afrodescendiente en *Changó, el gran putas.*

*La fortaleza de la hormiga reside en su constancia*<sup>8</sup>

Ya habiendo profundizado sobre uno de los puntos que comparten las cinco partes de la obra, este capítulo tiene como propósito analizar el segundo punto de convergencia. Si tuviera que resumir en un par de palabras en qué consiste este punto, utilizaría la categoría de *resistencia política*. Ello porque en cada capítulo los personajes se organizan, se rebelan e intentan cambiar un sistema que los oprime. A pesar de que los tipos de opresión se transforman a lo largo de los siglos, siempre está ahí y el sujeto afrodescendiente siempre busca cambiar su contexto. Cambian las formas de discriminación y maltrato, cambian las formas de organizarse y rebelarse, así mismo cambian los horizontes ideológicos del sujeto afrodescendiente: no en todos los tiempos tiene la misma percepción de libertad, ni tampoco se relaciona con los otros pueblos de la misma manera, pero siempre es un sujeto que participa -y que impulsa- las transformaciones de su realidad histórica. Para ordenar el análisis, he decidido dividirlo en tres partes que responden a tres momentos históricos y que a mi parecer, engloban tres aspiraciones distintas. En primer lugar, la resistencia a la trata y la esclavitud desarrollada en el siglo XVI y XVII, que en la novela se manifiesta a través de los primeros motines en los barcos esclavistas y en el desarrollo de grupos cimarrones que conformarán los primeros Palenques. En segundo lugar, la búsqueda de la abolición de la esclavitud, la conformación de la primera nación negra e independiente entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX y la participación de los sujetos afrodescendientes en los procesos de independencia de distintos territorios colonizados en América Latina durante el siglo XIX. En tercer lugar y para finalizar, el desarrollo de movimientos afrodescendientes

---

<sup>8</sup> Zapata, Manuel. *Changó, el gran putas*, pp. 275.

que ahora luchan y se organiza para acabar con la segregación y discriminación racial durante el siglo XX. Lo que busco demostrar es cómo en la obra el sujeto afrodescendiente conforma una identidad a partir de su experiencia de opresión y resistencia que le permite identificarse con otras historias de afrodescendencia -en otros tiempos y en otros espacios- igualmente oprimidas, pero también con otros pueblos que han vivido procesos similares.

Antes de comenzar con el análisis de la obra creo necesario hacer un par de precisiones: en primer lugar, el lenguaje, figuras y relatos míticos que fueron presentados en el capítulo anterior no desaparecerán en este. Como señalé previamente, el concepto de Muntú, la presencia de los orichas y la importancia del mito de Changó inciden en el mundo material, por lo que en este capítulo aparecerán esas nociones constantemente, pero el énfasis estará, justamente, en el mundo material e histórico que rodea al sujeto afrodescendiente. En segundo lugar, que la mayoría de los personajes y sucesos que se presentan son acontecimientos y sujetos históricos que fueron rescatados y ficcionalizados por el autor, por lo que para sustentar el análisis me valdré de varios artículos que hacen referencia a los procesos o personajes históricos descritos en la obra, aunque no necesariamente a la novela.

#### Motín y cimarronaje: el sujeto afrodescendiente contra la trata y la esclavitud.

Desde el primer capítulo de la novela, titulado “Los Orígenes” podemos ver la relevancia que tiene la organización colectiva entre los sujetos africanos y afrodescendientes en relación con su liberación. Como señalé en el capítulo anterior, buena parte del capítulo se centra en presentar la religión yoruba, aspectos centrales de la filosofía Muntú y el mito de Changó y su influencia en la historia de la diáspora africana en América, y a pesar de que su relevancia se mantiene durante toda la obra, al avanzar la narración se pone de relieve el contexto histórico y material al que se deben enfrentar los hombres y mujeres africanos. Y este es el comienzo de la compra de africanos prisioneros que pronto serían esclavizados por los distintos imperios europeos. La novela se encarga de retratar de manera fiel las condiciones a las que eran sometidos los prisioneros, siendo encadenados, amordazados, y mantenidos en estado de extrema desnutrición. Además de ello, busca reconstruir la realidad de la esclavitud interna dentro del continente africano, puesto que los esclavos que eran comercializados fueron apresados, en primer lugar, por imperios africanos. Estos sucesos que

relata la novela ocurrieron realmente. Así es confirmado por la investigación de la Trans-Atlantic Slave Trade Database<sup>9</sup>, en la que profundiza sobre la “... complicidad que los gobernantes e instituciones africanas mantenían con los comerciantes occidentales” (Diario El Mundo), puesto que existían instituciones esclavistas lideradas por distintos imperios africanos, quienes también usufructuaban con la venta y trata. En *Changó, el gran putas* esta realidad es representada en la parte titulada “La trata”, que corresponde al primer capítulo y que justamente narra las negociaciones entre los conquistadores portugueses y los líderes africanos en relación a la compra de prisioneros. Se discuten las cualidades físicas (edad, estado físico, enfermedades y actividad -o idealmente inactividad- sexual de las jóvenes prisioneras). También se discutía sobre la procedencia de los sujetos, ello porque los comerciantes sabían que había pueblos o tribus que generaban más problemas en las embarcaciones, ya que eran más difíciles de doblegar. En la narración se afirma que son los Ashanti quienes eran más rechazados por los esclavistas puesto que tenían una actitud desafiante y rebelde y muchas veces decidían suicidarse arriba de los barcos con tal de no vivir una vida en esclavitud.

Ya sobre el barco, y sometidos a terribles condiciones, los africanos esclavizados buscan la manera de organizarse. Como no provienen todos de los mismos pueblos, no hablan necesariamente la misma lengua, lo que significa un gran obstáculo para su comunicación, pero no un impedimento insuperable: “El silencio, los ojos son su mejor lengua no importa de qué tribus provengan” (Zapata *Changó* 83). Los sujetos afrodescendientes logran reconocerse unos a otros a pesar de sus diferencias, puesto que ahora el elemento común que los une es mucho más fuerte: todos están ahí contra su voluntad y serán igualmente maltratados por los esclavistas, sin que hagan distinciones entre sus lenguas o tribus. Y comienza a gestarse la idea, y la necesidad, de organizar un motín dentro de la embarcación para poder librarse. Ello requiere de un amplio sentido de colectividad entre los esclavos puesto que deben resguardarse y protegerse unos a otros para no ser descubiertos por los

---

<sup>9</sup> La información que se presenta posteriormente fue recopilada a partir del artículo “El negocio de la esclavitud africana en la Europa moderna” Madrid: Diario El Mundo, 2017. Disponible como recurso web en: <https://www.elmundo.es/cultura/2017/02/22/58a84364268e3e2b7d8b45c8.html>. Recuperado el 15-11-2020.

esclavistas. El archivo histórico<sup>10</sup> indica que, para los conquistadores, los motines y rebeliones dentro de los barcos eran una amenaza real y que debían emplear distintas estrategias y castigos para evitar que ocurrieran: “La amenaza de rebeliones era algo real, y las medidas para prevenir las insurrecciones cuando los barcos negreros debían transportar una carga humana mayor de lo habitual incrementaban el coste total del viaje.” (*National Geographic*). En *Changó*, con ayuda de los orichas y de los ancestros, y con el mito de Changó en mente, los africanos liderados por Nagó logran vencer a la loba blanca y tomar el control del barco. Sin embargo, debemos recordar que la profecía anunciada por el ancestro Ngafúa indica que el nuevo hijo del Muntú sólo podrá nacer en medio del mar, por lo que la embarcación debe sucumbir. Y así sucede, los hombres y mujeres logran quitarse los grilletes y asesinar a sus opresores, pero muchos deben pagar con su vida.

Y efectivamente en medio del mar Sosa Illamba logra parir al que será el nuevo hijo del Muntú, que ahora habitará territorio americano. Luego de resistir y nadar durante nueve días, la pequeña criatura logra llegar a la orilla, donde están esperándolo las mujeres indígenas listas para cuidarlo y amamantarlo. Creo que esta imagen es clave, puesto que indica la manera que tendrán de relacionarse las comunidades afrodescendientes e indígenas en América, quienes a lo largo de los siglos establecen relaciones cooperativas, aunando sus energías en la lucha contra un sistema colonial y esclavista, que no los oprime de la misma manera, pero sí muy similares. Sobre este tema en particular centraré el análisis en el apartado dedicado a la experiencia de la conformación de naciones independiente en el siglo XIX.

Así es como desde el comienzo de la obra el sujeto afrodescendiente resiste colectivamente a un sistema que lo oprime. A pesar de las divergencias lingüísticas y de la adversidad en la que se ve inmerso, busca su libertad. Contrario al imaginario que se tiene de los esclavos como “borregos” o como hombres y mujeres subyugados e inhumanizados, en la novela el sujeto afrodescendiente es producto de un contexto pero también agente de este. A partir del reconocimiento de sí mismo como sujeto oprimido y de su capacidad de organizarse con otros en la misma situación que él, logra revertir el destino indicado por los

---

<sup>10</sup> Información extraída del artículo “Esclavos, la trata humana a través del Atlántico” National Geographic, 2014. Disponible en modalidad virtual en: [https://historia.nationalgeographic.com.es/a/esclavos-trata-humana-a-traves-atlantico\\_8681/1](https://historia.nationalgeographic.com.es/a/esclavos-trata-humana-a-traves-atlantico_8681/1). Recuperado el 15-11-2020.



colonizadores y cambiar la historia. Pronto ello se convertirá en aspiraciones más complejas, a medida que su contexto va complejizándose también y su opresión adquiere nuevos matices. Por ahora su resistencia se centra en los aspectos humanos más básicos que son la defensa de la vida y de la libertad.

El segundo capítulo de la obra se titula “El muntu americano” y se sitúa en Cartagena de Indias a comienzos del siglo XVII y en las organizaciones cimarronas que fundan los primeros palenques en el territorio americano. La narración se centra en Benkos Biohó, esclavo africano que fue apadrinado por un sacerdote cristiano llamado Padre Claver. Como señalé en el capítulo anterior, el sacerdote formó al exesclavo en la fe cristiana, censurando todas las creencias y tradiciones provenientes de la raíz africana de su pupilo. A pesar de ello, Benkos sí forma parte de la comunidad de africanos y afrodescendientes que se encuentra en ese territorio, participando de las distintas celebraciones y tradiciones que los congregan e incluso siendo nombrado Rey Benkos Biohó, el encargado de guiar al Muntú a su liberación. Rebelándose contra su adoctrinamiento en la religión española, el personaje se identifica con su raíz africana, lo que implica un acercamiento a la religión y a la filosofía tradicional de su pueblo, pero también una identificación entre él y los esclavos en tanto sujetos oprimidos por el mismo sistema.

En el contexto que se representa en esta parte de la obra, una de las formas de opresión que tiene más importancia -además de la esclavitud, por supuesto- es la institución eclesiástica. La Inquisición tienen un rol relevante dentro del desarrollo de la trama, puesto que prohíbe todas las expresiones religiosas y culturales provenientes de la tradición africana (y de cualquier otra que no sea la fe católica). Todos los africanos y afrodescendientes, tanto esclavos como libres, tienen prohibido profesar su propia religión y deben convertirse al catolicismo:

El Santo Oficio, enterado de las apostasías que difunden protestantes, mahometanos y judíos, así como de las brujas y hechiceros africanos que infestan la ciudad, por mandato del inquisidor, obliga bajo pena de excomunión mayor, delatar toda herejía que se conozca aunque el hereje sea el padre, el hijo o el cónyuge; trátese de personas de presumida alcurnia, servidor del rey, extranjero, libre o esclavo. (Zapata *Changó* 176)

Y Benkos se rebela, en primer lugar, contra estos mandatos. A pesar de ser formado y bautizado en la religión católica, el personaje termina identificándose con su raíz africana, lo que implica un acercamiento a la religión y a la filosofía tradicional de su pueblo. Por esa razón, el Santo Oficio decide acusarlo de herejía y someterlo a castigo. El Padre Claver intenta convencerlo de que si muestra arrepentimiento por sus acciones, será perdonado por el Tribunal. Seguido a ello, el sacerdote le indica que debe abandonar su actitud de rebeldía y ser dócil como los burros, pues así logrará el perdón de Dios y podrá entrar al cielo. Benkos, ya en completa conexión con su raíz africana y comprometido con la libertad de sus hermanos esclavos, debate contra el discurso que posiciona al africano como un sujeto inferior que debe -y que necesita- ser domesticado por el hombre blanco, “Al burro le hizo torpe y bien hace en callar, pero a los hombres nos dio entendimiento. Si yo fuera un asno no aspiraría a tener una corona aunque fuera de papel.” (Zapata *Changó* 205). Benkos se posiciona al nivel del hombre occidental en tanto *sujeto* que piensa, que tiene voluntad, que se proyecta en el mundo y que posee en amplio sentido de colectividad. Es un hombre racional igual que los “civilizados” que deciden oprimirlo y por lo tanto tiene las mismas capacidades y derechos. El castigo no importa al Rey, “Espero que el Santo Oficio descargue sobre mi cuerpo sus dolorosas torturas. Moriré en ellas, sabiendo que los míos persistirán en la creencia de que no deben obediencia a ningún Dios extraño que patrocine la destrucción del muntu, sometido a la esclavitud” (Zapata *Changó* 219).

Podríamos afirmar que en *Changó* el personaje de Biohó representa, sobre todo, una resistencia cultural afrodescendiente. Ello porque se rehúsa a renegar de su raíz africana, aunque eso le cueste la reprobación del hombre que lo crió y el castigo del Tribunal de la Inquisición. Se opone a todo un sistema que obliga a los africanos a desprenderse de sus tradiciones y a adoptar las creencias de los colonizadores. Pero esa resistencia cultural va de la mano con la resistencia política, puesto que además de luchar por el derecho a expresar su religión y su cultura libremente, los ekobios también luchan por escapar del sistema esclavista. En la obra, uno de sus sucesores<sup>11</sup> es Domingo Criollo, de padre africano pero nacido en Cartagena, quién será uno de los principales rebeldes que organizará a los esclavos

---

<sup>11</sup> Aquí me refiero a “sucesor”, puesto que en la narración este personaje se presenta después que el personaje de Benkos, pero debemos recordar que la filosofía que predomina en la obra permite que, a pesar de la muerte de ambos, los personajes puedan convivir y relacionarse de manera cercana, a menudo incluso confundándose.

cimarrones para escapar de la esclavitud: “¡Y Domingo Criollo cumple! Hoy rajará las cabezas de los amos con su espada sin filo” (Zapata *Changó* 229). Junto a Benkos se dan la misión de recorrer las haciendas de todo Cartagena invitando a los esclavos a escaparse con ellos y armar un ejército de esclavos cimarrones: “El hijo de Potenciana Biohó suelta cadenas, abría ceños. Ekobios de Guinea, zombis de Angola que ya andaban sin sangre, bozales de la Costa de Marfil. Revueltas lenguas unidas en un mismo grito: ¡Al Palenque!” (Zapata *Changó* 233). A pesar de que al avanzar la narración se nombran varios personajes que ayudarían a Benkos en la liberación de los esclavos, hago énfasis en Domingo Criollo puesto que, al igual que Biohó, es una figura importante dentro de la historia de la lucha cimarrona en Cartagena durante el siglo XVII.

La relevancia del proceso histórico vivido en Cartagena de Indias durante el siglo XVII es tratada por Manuel Zapata Olivella en su libro *El árbol brujo de la libertad*. En él, el autor revisa los archivos compilados por el historiador cartagenero Roberto Arrázola y que guardan relación con la rebeldía de los esclavos en busca de su libertad. Según Zapata, toda la historia de Cartagena está atravesada por los constantes alzamientos de los grupos cimarrones: “La historia de aquellos sangrientos días y los años que siguieron en la próspera y codiciada Cartagena de Indias, giraría en torno a la creciente presencia y rebeldía de los africanos en pos de su libertad” (Zapata *El árbol brujo* 174). El autor profundiza sobre todo en la figura de Benkos Biohó, esclavo cimarrón que desde comienzos de 1600 era categorizado como el principal líder de los africanos rebeldes, “También cuenta la crónica policial que escapó, pese a estar encadenado, y desde entonces entra en la historia como el más rebelde, audaz, valiente y estratega de todos los jefes cimarrones de la Provincia de Cartagena y Tierra Firme” (Zapata *El árbol brujo* 193). Producto del peligro que representaba para las autoridades, estas decidieron permitirle capitanear el Palenque de Matuna y no intervenir en ese territorio, que hasta el día de hoy es considerado uno de los primeros territorios libres de América luego de la colonización. Pero luego de casi veinte años de paz, el líder es capturado a la entrada de la ciudad y días después es ahorcado. (Zapata *El árbol brujo* 200)

La importancia del cimarronaje en Cartagena también es tratada por José Francisco Meneses en su artículo “De Domingo Biohó a Domingo Criollo”. Allí plantea que existen

dos momentos en que los alzamientos cimarrones logran poner en jaque a las autoridades coloniales del territorio: uno a comienzos del siglo XVII, protagonizado por Biohó, “...cuando los cimarrones liderados por el Benkos Domingo Biohó, retaron a sus propietarios, escapando de las haciendas donde trabajaban y estableciendo un palenque en la ciénaga de la Matuna, al sur de Cartagena” (Meneses 59), y otro a fines del siglo XVII protagonizado por Domingo Criollo, a quien las autoridades ven como un peligro al orden colonial, y deciden intentar apresarlos: “El Gobernador Jimeno, emprende una campaña a muerte contra Domingo Criollo al que reconoce como líder de todos los palenques” (Meneses 69). Podemos ver que ambos personajes presentados en *Changó* sí existieron y tuvieron la incidencia política que se describe en la obra, puesto que además de reivindicar su ascendencia africana, se rebelaron contra el sistema esclavista organizando a los esclavos de todo Cartagena y fundando los primeros territorios libres del control colonial.

Según Zapata Olivella, la conformación y posterior consolidación que tuvieron los palenques como territorios independientes habrían influenciado en el desarrollo de la Revolución haitiana. Así, los archivos históricos sustentan lo que se presenta en la novela: que la rebeldía y organización de los pueblos va expandiéndose y heredándose, y la autopercepción del sujeto como africano o afrodescendiente, le permite establecer conexiones e identificarse con las organizaciones y resistencias ejercidas por otros pueblos afrodescendientes, en distintos tiempos y espacios. Las conexiones entre los distintos procesos revolucionarios y liberadores ejecutados por los pueblos afrodescendientes en América se harán más explícitas a medida que vaya avanzando la investigación y profundice en cada uno de ellos. Por ahora dejo explicitada la conexión que establece Zapata Olivella entre el movimiento cimarrón y la fundación de los palenques y la conformación de la nación haitiana: “Por encontrarse ya en su mayoría de edad al finalizar el siglo XVIII, las ricas experiencias de rebeliones, palenques (Matuna, Palmares, Bayano) [...] le habían trazado el camino de insurrección general que culminaría a comienzos del siglo XIX con el triunfo de la Revolución Haitiana.” (Zapata *El árbol brujo* 187)

## Abolición de la esclavitud e independencia: el rol del sujeto afrodescendiente en la conformación de la Nación.

Otro momento político trascendente que se presenta en la obra es el de la conformación de las naciones en el territorio colonial americano y el rol que cumple el sujeto afrodescendiente en éste. Este tema se ve diseminado en dos capítulos: el tercero, titulado “La rebelión de los vodús” que trata sobre la independencia y conformación de Haití; y el cuarto, titulado “Las sangres encontradas” que trata sobre los procesos de independencia de varios países de América Latina, centrando la narración en el caso de Colombia, Venezuela y México. La situación vivida en Haití y en los otros países fue sumamente distinta en cuanto a la cantidad de población afrodescendiente que habitaba el territorio, por lo que también fueron desiguales las posibilidades que tuvieron de participar de tales sucesos. Este apartado tiene como propósito ahondar tanto en las similitudes como en las diferencias ideológicas y contextuales de los distintos procesos.

En St. Domingue casi toda la población era de origen africano o afrodescendiente, un pequeño porcentaje era mulato y una mínima parte de la población era blanca. A pesar de tener sus momentos más rememorados en 1801 y 1804 con la abolición de la esclavitud y con la independencia del régimen colonial, la Revolución haitiana se desarrolla desde 1791 con las primeras revueltas de esclavos lideradas por Bouckman. Este sacerdote vudú, se encargó de agitar a medio millón de esclavos de Santo Domingo, quienes tomaron “...en sus propias manos la lucha por la libertad, no a través de reclamos, sino de una revuelta violenta y organizada.” (Buck Morss 34) Esta revuelta consistió, principalmente, en conspirar contra la producción de las plantaciones, las que fueron quemadas y saqueadas. Además de ello, Bouckman instaba a los esclavos a huir de sus amos para unirse a la organización militar que estaba conformándose. De esta forma se presenta también en la novela, pues es este personaje el que recorre todo Santo Domingo montado a caballo invitando a los esclavos a unirse a la rebelión. La autora Susan Buck Morss en su texto *Hegel y Haití* indica la importancia que tienen estas revueltas: “...el levantamiento de Bouckman cambió la percepción europea de las revueltas de esclavos. Ya no se trataba de una revolución más en una larga sucesión de rebeliones de esclavos, sino de una extensión de la Revolución europea” (Buck Morss 35). A los ojos de la metrópolis, estas rebeliones de esclavos libres ya comienzan a tener tintes de

una revolución organizada, por lo que son consideradas como un peligro al orden colonial. En este proceso, comienzan a tomar relevancia tres líderes: Toussaint L'Ouverture, Jean Jacques Dessalines y Henri Christophe.

En medio de estas revueltas Toussaint decide aliarse con los colonizadores españoles que dominaban la otra mitad de la isla para enfrentar a los esclavistas franceses. Sin embargo, pronto el líder se da cuenta de que las intenciones de los esclavistas españoles eran puramente utilitarias, puesto que su objetivo era perjudicar al imperio francés pero no abolir la esclavitud. Finalmente en 1794 y luego de la liberación de todos los esclavos, quienes se unieron a la revolución, logra abolirse la esclavitud en todo el territorio de la isla dominado por Francia. Sin embargo, en 1802 Napoleón I envía un nuevo grupo militar con el fin de restablecer la esclavitud, esta vez liderado por el General Charles Leclerc. Es en este período que Toussaint es capturado y llevado a una prisión de Francia en la que muere producto de una neumonía en 1803. Este personaje histórico es ficcionalizado en *Changó*, en donde también se presenta con este nivel de relevancia y en donde es consciente del rol que ha cumplido en la liberación de su pueblo: “En tan limitado margen aprendo el arte de la guerra; cómo resistir los ataques y las intrigas de los imperios europeos coaligados contra la patria. Y sobre todo, gobernar sin errores la primera república fundada por esclavos libres” (Zapata *Changó* 274). Así reflexiona el personaje desde la cárcel francesa, ya lejos de su tierra que aún está en medio del proceso revolucionario.

A pesar de los intentos de Napoleón, la República francesa no logra restablecer la esclavitud y el 1 de enero de 1804, el nuevo líder Jean Jacques Dessalines proclamó la independencia de Santo Domingo, al que rebautizó Haití. Ese mismo año ordenó asesinar a la minoría blanca que aún residía en el territorio, declarando así que la nueva República haitiana era una *nación negra*, sin distinción por el color de piel de sus ciudadanos, siendo la primera del mundo en denominarse de esa manera. En 1806 fue asesinado por quienes habían sido sus aliados y compañeros durante todo el proceso revolucionario: Henri Christophe y Alexandre Pétion, quienes luego de la muerte del Dessalines, se dividieron el control del país. Eventualmente esta división generaría tensiones por las distintas formas de gobierno, “...un “reino” al norte, gobernado por Henry Christophe, y una “república” al sur, cuyo presidente

era Alexandre Pétion” (Buck Morss 39), lo que finalizaría con el suicidio de Christophe por miedo a un inminente golpe de estado.

El complejo proceso recién descrito es retratado de manera fiel en *Changó*. En la obra, el autor hace referencia a todos los personajes centrales del proceso histórico: Bouckman, Toussaint, Dessalines, Christophe y Pétion son figuras centrales en el desarrollo de la trama presentada en el capítulo “La rebelión de los vudús”. Sin embargo, a pesar de que los personajes se anteceden y suceden unos a otros, en la novela logran confluir todos en un mismo tiempo y espacio. Ello por la predominancia de la filosofía Muntú que permite la convivencia entre vivos y muertos. Así, van enseñándose, guiándose y cumpliendo lo que está destinado por los orichas. A pesar de que Zapata respeta la genealogía histórica de los revolucionarios haitianos, agrega un personaje que usualmente no tiene tanta presencia en los archivos históricos que revisan este proceso. Incluso anterior a Bouckman, está la figura de Mackandal, “Pero entre todos, fue Mackandal el primero en convocar a indios y negros contra la loba blanca. Antes que él, nadie pensó en ejércitos, generales, reyes y emperadores negros” (Zapata *Changó* 251). Fue él el que desarrolló una conciencia del ser negro en un territorio dominado por los blancos. En la obra, es el primero en comunicar la misión que tiene la población negra en Santo Domingo: “¡Los africanos libraremos a los indios y mulatos de esta isla de toda opresión!”” (Zapata *Changó*, 252)

La Revolución haitiana es un tema central para el pensamiento caribeño del siglo XX. Como apunta Cyril Robert James en un apartado de *Los jacobinos negros*, “...la primera vez que los caribeños tomaron conciencia de sí mismos como pueblo fue con la Revolución Haitiana” (James 35). El sujeto se hace consciente de lo particular de su historia, de su trasplante de un territorio a otro y de las complejidades y entramados del sistema que lo oprime. Inspirado por la Revolución Francesa, rescata los principales ideales acuñados por la revolución de la metrópolis, y adecuándolos a su contexto y territorio, los vuelve herramientas para su propia liberación. Este acercamiento a los ideales franceses también es retratado en *Changó*: “Pide que cantemos “La Marsellesa” para devolvernos el ánimo perdido por el insulto que había hecho a nuestros vudús. Apuntando a los invasores, unidos por el canto, sentíamos que somos nosotros y no los franceses los hijos de la libertad” (Zapata *Changó* 298). El proceso revolucionario haitiano no se erige sobre una negación a todo lo

proveniente de los imperios colonizadores, sino que utiliza los recursos desarrollados por lo opresores para rebelarse contra ellos.

Como señalé anteriormente, intento comprobar que las distintas formas de resistencia afrodescendiente que se presentan en la obra se inspiran unas en otras. En la ficción esta inspiración se configura a partir de la figura del Muntú, pues todos los sujetos responden a esa fuerza vital y están movilizados por los designios de los orichas. Pero la estrecha relación entre los distintos procesos revolucionarios vividos en América y el Caribe también tienen asidero histórico. El intelectual martiniqués Édouard Glissant afirma que el proceso haitiano responde a una recepción de varios factores que permitieron su desarrollo, entre ellos las rebeliones cimarronas desarrolladas durante más de un siglo en buena parte del territorio americano y caribeño: "...concentración de las poblaciones africanas, la tradición acumulada del cimarronaje, la vivacidad de las creencias del vodú, la densidad de población, resultan aquí factores decisivos" (Glissant 288). La historia confirma lo que la novela presenta: que la resistencia de los pueblos afrodescendientes en América no se limita a su territorio ni a su época, sino que trasciende; a medida que las formas de opresión van cambiando, también van actualizándose las aspiraciones que tienen los pueblos para sí mismos, pero siempre inspirándose en los procesos previos.

La estrecha relación entre los procesos revolucionarios también se presenta entre la Revolución Haitiana y las independencias desarrolladas en América Latina durante el siglo XIX, "Cuando los latinoamericanos vieron que el pequeño e insignificante Haití podía obtener y mantener la independencia, comenzaron a pensar que ellos debían ser capaces de lo mismo" (James 53). Los revolucionarios latinoamericanos vieron en la Revolución Haitiana una posibilidad de libertad para sus propios territorios. Sin embargo, los procesos latinoamericanos no se llevarán a cabo de la misma forma, puesto que en países como Venezuela, Colombia y México, la población negra no es la inmensa mayoría que es en Haití y tienen mayor presencia la población zamba y mulata. En el capítulo titulado "Las sangres encontradas" ya podemos dar cuenta de las nuevas complejidades y matices que adquiere la resistencia afrodescendiente en América. Esta parte de la novela está subdividida en cuatro partes de las cuales tres tratan sobre los procesos de independencia vividos en América Latina durante el siglo XIX y de la participación -y exclusión- del sujeto afrodescendiente en estos.



Analizaré cada parte de este capítulo de manera individual, puesto que creo representan bien los matices producidos a partir de la “mezcla”<sup>12</sup> entre población blanca, indígena y africana.

La primera parte del capítulo se titula “Simón Bolívar: Memoria del olvido” y trata justamente sobre la figura de Simón Bolívar en la independencia de cinco naciones de América Latina. En primer lugar, quiero hacer referencia a cómo nuevamente se presenta explícitamente la cercanía con la Revolución Haitiana. El archivo histórico afirma que “...Pétion, el gobernante de Haití curó al enfermo y derrotado Bolívar, le dio dinero, armas y una imprenta para ayudar a la campaña que culminó en la libertad de los Cinco Estados” (James 53). El apoyo de los líderes haitianos a las independencias latinoamericanas también está presente en *Changó*, en el apartado en que Simón Bolívar recuerda el respaldo de la nación negra: “Protegido dos veces por Pétion en Haití, general victorioso, temblé al dar el golpe sobre las cadenas que oprimen a mis ekobios” (Zapata *Changó* 322). El líder haitiano ofreció barcos, armas y ejército con tal de asegurar la liberación de todos los esclavos. Sin embargo, la principal crítica que hace la novela a Bolívar es que tal respaldo no fue correspondido puesto que el líder no aseguró la abolición de la esclavitud al lograr la independencia: “– Simón, se te acusa de haber dejado a tus palabras lo que pudiste defender con el filo de tu espada: ¡la libertad de los ekobios!” (Zapata *Changó* 322). En la novela esta traición se explica a través de las etnias que recorren la sangre del líder. Simón no es “puramente” africano, sino mestizo, y es su ascendencia blanca la que lo guía a traicionar a los soldados afrodescendientes que lucharon a su lado para la conformación de la nación: “Sí, Hipólita, es la sombra perro que se oculta en sus sangres, la gota blanca que llevan los mestizos, la que traiciona sus hermanos indios y blancos” (Zapata *Changó* 319) Creo importante recordar que Bolívar es uno de los elegidos de los orichas para llevar al Muntú a la liberación; pero en este caso la raíz africana no es suficiente puesto que parece no identificarse con ella, y por lo tanto, no responder a sus necesidades.

La próxima parte del capítulo se titula “José Prudencio Padilla: Guerras ajenas que parecen nuestras” y retrata la vida del militar colombiano que se une a los ejércitos

---

<sup>12</sup> Este concepto no es utilizado de manera ingenua. No supone que la relación entre las etnias fue de manera natural y horizontal. Parto de la base de que estos intercambios se erigieron sobre la violencia y el dominio. Sin embargo, estas páginas no alcanzan para profundizar sobre las complejidades de estos intercambios. De cualquier forma, la palabra “mezcla” no intenta hacer caso omiso a la diferencia de jerarquías entre etnias.

libertadores de Simón Bolívar. Sin embargo, hay una amplia diferencia entre los dos líderes. Mientras Simón priorizó la independencia antes que la liberación de los esclavos, para José Prudencio, hijo de un mulato y de una indígena, esta causa era de primera necesidad. Antes de unirse a la lucha por la independencia, el personaje se une al ejército del imperio español en la batalla de Trafalgar. Allí, se da cuenta del trato despectivo que recibe de sus compañeros del ejército por el color negro de su piel. Es en ese momento que se hace consciente de cómo su color de piel influye en su posicionamiento en el mundo: “En Trafalgar, padre, perdí mi capitán, mi barco y mi rey, pero gano otra bandera: mi raza” (Zapata *Changó* 333). Batallando lejos de su tierra natal el personaje se hace consciente de las tres etnias que conforman su ascendencia, y confiesa a su padre cómo en algún momento quiso priorizar la gota de sangre blanca que corre por sus venas: “Avergonzado, padre, debo confesarte que en esos días de ignominiosa espera, la sombra perro me ladraba al oído diciéndome que yo también, igual que cualquier inglés o español, podía ufanarme de un abuelo blanco” (Zapata *Changó* 336). Pero luego de la discriminación sufrida y de conectarse con su raíz africana -nuevamente a partir de la guía de los orichas-, Padilla comprende que debe reivindicar las etnias oprimidas: la indígena y la africana.

Y por supuesto que en el contexto en que se encuentran los personajes, la base de esta reivindicación es la abolición a la esclavitud de la mano con la independencia del territorio. En sus infructuosos intentos por cumplir ambas causas, José Prudencio es acusado de traición: “Mis protestas son consideradas como una amenaza de levantamiento contra la república” (Zapata *Changó* 369). Para los independentistas -en su mayoría criollos- el fin del sistema esclavista es una lucha de segundo orden; su preocupación se centra más bien en el bienestar y libertad de la población criolla blanca, dejando de lado a negros e indígenas. El personaje sabe que independencia sin abolición inmediata solo significará la perpetuación de un sistema que relega al sujeto afrodescendiente e indígena al rol de oprimido. Para poder salir de ese rol, debe tener la posibilidad de participar activamente en la conformación de la *nación libre*, y para ello, él también debe serlo. Una república esclavista conformará su carácter nacional a partir del diálogo y encuentro de los hombres y mujeres libres, y lo hará excluyendo a los sujetos aún esclavizados. Ya en esta parte del capítulo podemos dar cuenta del diálogo colaborativo que va estableciendo la resistencia afrodescendiente con la resistencia indígena al sistema colonial y esclavista. Los personajes que llevan a cabo las

organizaciones y revoluciones ya no son solo afrodescendientes, sino que son resultado de una mezcla entre distintas etnias que buscan reivindicar.

Algo similar sucede en la parte del capítulo titulada “José María Morelos: el llamado de los ancestros olmecas”, que narra el proceso de independencia de México. Al igual que ocurre con otros personajes de la narración, María Morelos no tiene noción de su ascendencia pues fue bautizado como hijo de españoles, a pesar de ser en realidad hijo de un hombre pardo y una mujer india. Así “...siendo hijo de dos castas nació descastado” (Zapata *Changó* 421). Pero luego de ser elegido por Changó y por lo ancestros olmecas para llevar al Muntu a la liberación, toma conciencia de la pluralidad étnica que lo recorre: “Mulato y zambo a la vez, tengo la fiebre africana en los ojos y la sombra india en mi alma” (Zapata *Changó* 428). Ello también lo lleva a luchar tanto por la independencia de su territorio como por la liberación de los esclavos africanos. En esta parte de la narración tienen igual relevancia la reivindicación de la cultura africana y de la cultura olmeca.

Podemos afirmar que en las tres partes analizadas del cuarto capítulo de la novela existe una diversificación de las etnias que se presentan. Si en un comienzo, sobre todo en el proceso de la Revolución haitiana, la resistencia ejercida contra el sistema colonial era notoriamente africana y afrodescendiente, en este capítulo se da cuenta de la importancia de la presencia indígena. Frente a esta pluralidad étnica, la narración ya no se basa en la dicotomía blanco-negro, sino que comienza a tomar predominancia una nueva división: opresores-oprimidos. Es el mismo sistema que ejerce su dominio, pero se diversifica el sujeto oprimido. En territorio latinoamericano la población indígena no fue completamente aniquilada como en el Caribe, por lo que tiene un rol relevante en la resistencia contra el sistema colonial. El sujeto afrodescendiente sigue identificándose con su raíz africana, pero ya no únicamente con ella, sino que también adquieren relevancia ciertas figuras indígenas como herramientas para la liberación. Pero su atención ya no se concentra tanto en *ser negro*, sino que ahora se enfoca en que, en primer lugar, es oprimido.

Esta nueva categoría con la que se identifica el sujeto afrodescendiente le permite establecer relaciones colaborativas con otros pueblos que viven situaciones similares a la suya. Ya estaba dicho en la profecía de Changó que el Muntu no deberá librarse únicamente a sí mismo, sino que a todos los pueblos con los que compartirá la tierra del exilio, pero es

en este momento en que se hace más concreta esta parte de la profecía. Los hombres y mujeres que son elegidos por los orichas para llevar al Muntú a su liberación ya no son solo negros, sino que son indígenas, zambos o mulatos y a esa vasta población están destinados a liberar: “- Has sido escogido para que devuelvas la dignidad a los indios y negros oprimidos, a sus descendientes mestizos, zambos y mulatos. A todos congregarás con tus gritos, con tu caballo y tu espada” (Zapata *Changó* 409). Y en la novela podemos darnos cuenta de que las independencias no aseguran solucionar la opresión que viven esos pueblos sino que parecen perpetuarlas. A diferencia de lo ocurrido en Haití, la conformación de la nación en América Latina no incluye de manera igualitaria a la población indígena y afrodescendiente, sino que más bien esta es utilizada militarmente para luchar por una república que luego los relegará al mismo lugar que les asignó el sistema colonial europeo.

Podemos ver cómo evolucionan las aspiraciones del sujeto afrodescendiente a medida que se transforma -y él mismo transforma- su contexto. En Haití no basta con la abolición de la esclavitud, e inspirados tanto por la experiencia cimarrona del siglo anterior como por la revolución moderna ocurrida en Francia, los afrodescendientes ahora libres buscan formar una república. En América Latina el proceso es inverso: los independentistas criollos -que son quienes tienen mayor poder económico y político- priorizan la conformación de repúblicas independientes antes que el fin de la esclavitud. Sin embargo, otros revolucionarios zambos y mulatos sí toman esta causa con igual e incluso mayor relevancia que la de la independencia. Saben que deben luchar por tener un lugar en la conformación de la nación puesto que la élite criolla no entregará voluntariamente sus privilegios. El próximo apartado trata sobre las dificultades que debe vivir el sujeto afrodescendiente al estar inserto en un territorio que no tomó en cuenta sus demandas y su historia para la conformación de la nación a pesar de sí haber abolido la esclavitud. Se va haciendo más evidente que el sistema opresor va buscando nuevas formas de ejercer dominio a medida que el sujeto afrodescendiente va liberándose.

#### Resistencia a la segregación y discriminación racial.

El último capítulo de la novela, titulado “Los ancestros combatientes” trata sobre el desarrollo del movimiento por los derechos civiles y la resistencia a la segregación racial

vivida por los afrodescendientes en Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX. A pesar de que ese es precisamente el momento de la narración, también tiene cabida la historia vivida por los afrodescendientes en ese territorio los siglos anteriores. Eso se desarrolla a partir del diálogo entre Agne Brown, el personaje principal de esta parte, y otras figuras relevantes para la resistencia negra en Estados Unidos a lo largo del tiempo: Sojourner Truth, Nat Turner, Marcus Garvey y Malcom X, entre otros. Esclavos y esclavas rebeldes, políticos abolicionistas, activistas e intelectuales, todos y todas tienen en común haber entregado su vida a la causa de la liberación del Muntú en territorio estadounidense. A pesar de que en este capítulo la narración abarca toda la historia de la afrodescendencia en EE. UU (desde la esclavitud y las plantaciones de algodón hasta las leyes de Jim Crow), elijo centrarme en el momento en que se ubica la narración -primera mitad del siglo XX-, puesto que allí se da cuenta de una transformación en las formas de opresión, y por lo tanto de las formas de resistencia y organización. Sin embargo me detendré en algunas precisiones sobre los siglos anteriores.

A diferencia de lo ocurrido en Haití, la independencia de Estados Unidos se produjo casi cien años antes que la abolición de la esclavitud. Así, desde 1776 hasta 1863 toda la población afrodescendiente seguía siendo esclava, antes del imperio británico y ahora de Estados Unidos, país que ellos mismos construyeron a través del trabajo forzado. En 1853 se presenta la Decimotercera Enmienda que prohíbe la esclavitud en todo el territorio. Ya en 1868 es proclamada la Decimocuarta Enmienda de la Constitución estadounidense, que entrega derechos constitucionales a la población afrodescendiente ahora libre; y en 1870 se presenta la Decimoquinta Enmienda, que permite el voto a todas las personas sin importar su raza, si fueron esclavizados alguna vez o si son descendientes de esclavos. Como señalé anteriormente, estos procesos se presentan en la novela a partir del diálogo entre Agne Brown y personajes que vivieron los acontecimientos ocurridos el siglo pasado. Ellos relatan las primeras revueltas y organizaciones de esclavos y cómo en realidad la abolición de la esclavitud y la proclamación de estas enmiendas no aseguraron el bienestar de la población afrodescendiente: “Cuando se proclama de Decimacuarta Enmienda de la Constitución concediéndonos el derecho al voto, creímos ingenuamente que se nos devolvía la dignidad” (Zapata *Changó* 570). No se elimina la opresión, sólo cambia de forma.

Así indican los personajes de la narración: “Si en la guerra derrotamos la esclavitud, en la paz perderíamos la libertad. Ahora, Agne Brown, quiero hablarte de mis desvelos cuando descubrí que la Emancipación nos traería la esclavitud de los salarios” (Zapata *Changó* 569). Esta esclavitud de los salarios responde al proceso que comienza a desarrollarse inmediatamente después de la proclamación de las enmiendas y es el de las leyes de Jim Crow, empleadas desde 1876 hasta 1965. Estas leyes propugnaban la segregación racial (no solo contra la población negra, sino que también contra población indígena), impidiendo que cualquier sujeto no-blanco asistiera a escuelas públicas, utilizara el mismo transporte público. Además de ello “...se denunciaba la segregación en la industria, en los viajes, en las residencias, la discriminación en los tribunales de justicia, en los derechos, los impuestos, los códigos penales y en los interrogatorios” (Lewis 505). A pesar de ya no ser esclavos, y de tener derechos constitucionales básicos, los estadounidenses no tienen acceso a prácticamente nada: no pueden estudiar en los mismos lugares que los blancos, se les exige más requisitos que a un blanco para ejercer su derecho a voto, además de ser víctimas de constantes ataques de grupos racistas.

En la novela esta segregación se ve reflejada a partir de las experiencias vividas por el personaje de Agne Brown y sus cercanos. En primer lugar, el padre de Agne fue ahorcado por un grupo de blancos que lo acusaron de abusar sexualmente de una de las hermanas de ellos; luego de ese suceso la protagonista fue adoptada por el reverendo Robert, quién lo crió bajo la fe cristiana. Además de ser la elegida de Changó para cumplir con la profecía, Agne se hace consciente de su raíz africana cuando comienza a ser rechazada por la población blanca con la que se relaciona. Ejemplo de ello es cuando junto a su padre y hermana adoptivos acuden a la casa de Harriet, hermana del reverendo Robert, quien rechaza a Agne y no le permite entrar a su casa únicamente por su color de piel. (Zapata *Changó* 461) Otro de esos momentos es cuando Agne entra por primera vez a una escuela pública junto a su hermana adoptiva (que es blanca). En ese momento un grupo de racistas blancos se agolpa afuera de la escuela para insultarla e impedir que entre.

Estos episodios marcan al personaje y la guían en un camino de reivindicación y búsqueda de igualdad para su pueblo. A pesar de ser enviada a la cárcel por un supuesto caso de poligamia, tanto ella como sus compañeras de prisión saben que la verdadera razón es su

activismo político y la resistencia al sistema racista: “Al enterarse de que tomas conciencia de tu raza y te resistes a continuar siendo un instrumento contra ella, contra tus hermanos negros, han decidido hundirte en esta cárcel de prostitutas” (Zapata *Changó* 468). En la novela la cárcel es utilizada de manera dispar entre blancos y negros, siendo la población afrodescendiente juzgada y procesada sin mayor control. Lo mismo ocurre con el enamorado de Agne, quien también es encarcelado injustamente. Desde la cárcel le envía una carta donde reflexiona sobre la vida de los afrodescendientes en Estados Unidos. Profundiza sobre la marginalidad a la que están sometidos, tanto por la violencia como por la precariedad económica que deben enfrentar. Allí describe los *slums*, que son los barrios donde vive mayoritariamente población afrodescendiente y que suelen encontrarse en las periferias de los centros urbanos. En estos lugares es tal el nivel de pobreza y marginación, que la violencia termina desatándose entre la misma población afrodescendiente. Luego el personaje compara esa realidad con la de la cárcel. En la prisión como en el *slum*, hay casi solo negros: “Aquí nacen ciento o más ekobios en iguales conficiones y sumaríamos miles si se agregan las demás cárceles del país. Comenzamos a entender que la prisión es una parte del querido slum” (Zapata *Changó* 639). Sin embargo, en la cárcel no es necesaria la violencia entre ellos para lograr sobrevivir. En la cárcel pueden generar redes colaborativas e identificarse como víctimas del mismo sistema segregador.

Como podemos dar cuenta las opresiones que sufre el Muntú en el territorio estadounidense durante el siglo XX tiene múltiples expresiones: la violencia por parte de grupos racistas, la prohibición de utilizar los mismos servicios que los blancos, las dificultades para ejercer los derechos constitucionales entregados, la persecución a activistas políticas, la masiva encarcelación de la población afrodescendiente y, entre tantas otras, la desigualdad de los salarios. Esta última mantiene a la población negra en una marginación constante. Deben vivir a las orillas de las ciudades, con problemas de hacinamiento y violencia y con pocas oportunidades de surgimiento. Frente a todo este complejo sistema de segregación, la resistencia del sujeto afrodescendiente es, en primer lugar lograr sentir orgullo de la raíz africana que ha sido tan vilipendiada. En segundo lugar, esquivar las prohibiciones y abrirse camino. Así hace Agne cuando logra convertirse en académica de una prestigiosa Universidad; así también hicieron todos los rebeldes que la antecedieron. Y

en tercer lugar, generar redes colaborativas entre la población negra: organizarse, protestar y conspirar.

En el apartado anterior señalé que la conformación de las naciones en América Latina no incluyó de manera igualitaria al sujeto afrodescendiente. En muchos casos la esclavitud no se abolió hasta varios años después y no se entregó la posibilidad de participar de la creación de la república independiente. Así, la población negra queda relegada del carácter nacional. A mi parecer, el caso de Estados Unidos es el ejemplo más claro de lo que ocurre cuando un sector de la población no es libre en el momento de la independencia. La nación se erige a partir de la esclavitud y del discurso de supremacía blanca, y eso no cambiará con la abolición de la esclavitud -que es casi cien años después-. Es decir, no podrá simplemente incluirse en la nación. Para que la población afrodescendiente tenga los mismos derechos civiles, penales y políticos que la población blanca, debe reestructurarse el carácter de la nación estadounidense. La novela nos va guiando en la transformación de los procesos y en cómo el sujeto afrodescendiente a pesar de siempre ser oprimido se adapta y exige cosas distintas pues lo que ya ha logrado no ha bastado para su liberación.

A modo de síntesis, es posible afirmar que en todos los apartados de la novela se representa un contexto histórico que oprime al sujeto afrodescendiente de distintas maneras. Pero éste siempre se rebela, se organiza e intenta cambiar su realidad y la de su pueblo. Primero la trata de esclavos lo arranca de su territorio en contra de su voluntad; el Muntú organiza un motín y arriba al territorio americano como un sujeto libre. En segundo lugar, el sistema colonial lo esclaviza y además lo obliga a renegar de su cultura y creencias africanas; el Muntú organiza revueltas y huye de las haciendas fundando los primeros territorios libres en América. En tercer lugar, continúa la explotación del sistema esclavista. Sin embargo, el Muntú inspirado por el cimarronaje pero también por la intelectualidad occidental y las revoluciones europeas, funda la primera república negra liderada por esclavos libres. En cuarto lugar, tanto el sistema colonial como la élite criolla blanca quita relevancia a la abolición de la esclavitud dentro del proceso de independencia; el Muntú incide, pone su libertad como objetivo de primera categoría a pesar de ser acusado de traición y posteriormente fusilado. En quinto lugar, ya independizado el territorio y abolida la esclavitud, se enfrenta a la segregación y discriminación racial. El Muntú se organiza, se



rebela y protesta. A partir de esta síntesis considero muy relevante la opinión del crítico Victor Figueroa sobre el carácter de la novela: “An important aspect of Zapata Olivella’s approach to the history of slavery in the new world is his emphasis on the fact that, from the very beginning, this is not a story of submission, but a story of resistance.” (Figueroa 199)

Creo que *Changó* rompe con ciertos estereotipos que se tienen sobre la población afrodescendiente. En la novela el sujeto afrodescendiente no es un sujeto estático y permanente, sino que es contingente puesto que siempre está consciente de lo que ocurre en su contexto y del rol que cumple en él. A medida que van actualizándose las formas de opresión, así lo hacen también las demandas y las formas de organización. Por otro lado, no es una población homogénea: no todos desean lo mismo, no todos actúan de la misma manera y no todos responden a la fuerza vital del Muntú exactamente de la misma forma. Y por supuesto, no es un sujeto premoderno y ahistórico. Al contrario, en la novela es un sujeto revolucionario que busca constantemente su reivindicación política y cultural. Esta reivindicación va transformándose: si en un comienzo estaba centrada en la libertad y en la posibilidad de expresar su religión y su filosofía, posteriormente se transforma en la necesidad de ser considerados *iguales*, tanto política como civilmente. Considero que esa contingencia que se traduce en una resistencia constante a distintas formas de opresión es lo que constituye una parte importante de la identidad afrodescendiente en América.

## Conclusiones

A lo largo de esta investigación, mis esfuerzos han estado concentrados en señalar de qué manera en *Changó, el gran putas*, el autor representa una identidad común para todos los pueblos afrodescendientes en América. Como señalé en el primer capítulo, la identidad a la que me refiero es colectiva, construida y en constante diálogo con su contexto histórico y puede funcionar como cohesionadora de distintos sujetos y pueblos oprimidos en busca de reivindicación o liberación. Lo que es seguro es que esta identidad logra sostenerse a partir de puntos en común entre sujetos o pueblos, y en la obra estos puntos comunes se articulan a partir de dos ejes: uno mítico y uno histórico. El discurso mítico que se presenta en la novela reúne conceptos importantes tanto de la filosofía tradicional africana como de la religión yoruba, los que logran incidir en el mundo material y concreto que rodea a los sujetos. Ello porque el mito además de recordar y de volver hacia un origen, tiene un tono apelativo que insta a los sujetos a incidir en su contexto y buscar su liberación. Por otro lado, el eje histórico se presenta a partir de distintos contextos políticos, desde la trata hasta la lucha por los derechos civiles, en los que hay un sistema que oprime a los pueblos afrodescendientes. A pesar de ello, el sujeto siempre se reinventa. Busca formas de huir, de organizarse, de rebelarse, de cambiar el mundo que lo rodea. Siempre con nuevas expectativas, siempre con nuevas formas, pero siempre con la idea de la liberación como horizonte.

El eje mítico y el histórico en ningún caso funcionan como antagónicos. No están divididos entre lo ficcional y lo real, porque independientemente de que el discurso mítico suele relacionarse a relatos ficticios, indudablemente tiene repercusiones en el mundo material en el que se insertan los sujetos, por lo que el valor de falsedad o de verdad no tiene relevancia dentro de la novela. Estos ejes también podrían intentar dividirse según la temporalidad a la que responden. El discurso mítico podría pensarse como atemporal, puesto que no responde a las divisiones de pasado, presente y futuro, y el eje histórico como ordenado cronológicamente, pero la realidad es que en *Changó* el discurso mítico embebe la obra de tal manera que las esquematizaciones cronológicas propias de los hechos históricos

también se ven influenciados por el debilitamiento de las nociones temporales. Estos ejes no funcionan paralelamente ni mucho menos se oponen sino que influyen uno en el otro de forma constante.

Así entonces, a pesar de las distancias temporales y geográficas que presenta la obra, es posible reconocer elementos que se presentan en todos los capítulos de la novela que permiten erigir una identidad afrodescendiente. Y en relación a lo que señalé anteriormente, la identidad que se presenta en *Changó*, funciona como impulso para la reivindicación cultural y política de los pueblos. En la novela, los personajes buscan constantemente liberarse y liberar a otros sujetos oprimidos, y se inspiran de dos cosas para hacerlo: del mito de Changó que les indica que su destino es la libertad, y de las batallas libradas en otros lugares y tiempos por otros sujetos afrodescendientes. Así, a la vez que la identidad se erige a partir de la resistencia política de los sujetos, también se alimenta de esta resistencia para continuar con ella. Los sujetos miran hacia atrás y recogen, pero continúan su camino, que va siempre hacia adelante.

En páginas anteriores señalé que cierta parte de la crítica ha categorizado a *Changó* como una epopeya de la afrodescendencia en América. Ello porque hace una genealogía en la que cuenta las grandes hazañas de un pueblo, desde tiempos pretéritos hasta un momento relativamente presente. Se presenta a la diáspora africana en sus distinciones y en sus similitudes como parte de una misma continuidad histórica y de un discurso mítico y que ha logrado resistir a un sistema colonial y racista que lo oprime. Se expone como un pueblo creativo, conectado, dialogante a la vez que rebelde, siempre al día de la contingencia que enfrentan sus territorios y que, a pesar de que la Historia oficial parezca ignorarlo, ha tenido la misma incidencia que los otros pueblos en el devenir histórico de la humanidad. Y en tanto obra que relata las hazañas de un pueblo, ésta tiene un final abierto. Hasta el final de la novela la profecía de Changó no lograba cumplirse, por lo que tampoco lo han hecho las hazañas que afrontará el Muntú en la tierra del exilio. A mi parecer, el final abierto es una apelación que hace Zapata Olivella al lector: aún queda trabajo por hacer para cumplir la profecía de Changó. No es solo el pueblo afrodescendiente sino todos los pueblos oprimidos los que deben buscar su liberación.

El interés de Manuel Zapata Olivella por rescatar elementos tradicionales de la cultura africana, así como también el seguimiento a los diversos contextos que enfrentan los sujetos y la resistencia que ejercen, permiten incluirlo en la corriente intelectual afrodescendiente desarrollada durante el siglo XX. En ese momento confluyen el debate intelectual con el quehacer político: los intelectuales, pensadores, activistas y políticos escriben sobre la Negritud, la importancia de la liberación nacional de las colonias subyugadas por el imperio europeo, pero también sobre las diferencias y confluencias al interior de la diáspora africana en el mundo. Se comprende que todos los pueblos afrodescendientes provienen del mismo lugar y que todos vivieron el proceso de la trata y la esclavitud, pero indudablemente los siglos han diversificado sus contextos. Así, conceptos como la nación, la reivindicación cultural y política, la identidad, el colonialismo y -por supuesto- el anticolonialismo se vuelven centrales en este contexto. Y en la investigación espero haber reflejado la manera en que todos ellos convergen en *Changó, el gran putas*.

## Bibliografía:

Aguiar, Mario. “*Changó el gran putas* o la tormentosa espiral del Muntu en América”. *Estudios de Literatura Colombiana*. Enero-junio 2004: Universidad de Antioquia.

Barthes, Roland. “Myth today”, *Mithologies*. Trad, Annette Lavers. New York: The Noonday Press, 1972.

Boticci, Chiara. *A Philosophy of Political Myth*. New York: Cambridge University Press. 2007

Buck-Morss, Susan. *Hegel y Haití*. Grupo Editorial Norma: Buenos Aires, 2005.

Césaire, Aime. “Discurso sobre el colonialismo”, “Cultura y colonización”, “Discurso sobre la negritud” *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

Eliade, Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor S.A. 1991.

Fanon, Frantz. “Sobre la cultura nacional” *Los condenados de la tierra*. México DF: Fondo de Cultura Nacional, 1963.

Figuroa, Victor. “An Afrocentric Theodicy of Liberation: Manuel Zapata Olivella’s *Changó el gran putas*” *Prophetic Visions of the Past*. Ohio: Ohio State University Press. 2015 pp. 196-236.

Glissant, Édouard. “La desposesión” *Antología del pensamiento caribeño contemporáneo*. Coord. Felix Valdés García. Buenos Aires: CLACSO, 2017.

Hall, Stuart. “Parte IV: identidad y representación”. *Sin Garantías*. Quito: Enviñon Editores, 2010

Larraín, Jorge. “Introducción” y “Parte I: sobre la identidad” *Identidad chilena*. Chile: LOM 2001.

Lewis, Rupert. “Marcus Garvey, paladín anticolonialista” *Antología del pensamiento caribeño contemporáneo*. Coord. Felix Valdés García. Buenos Aires: CLACSO, 2017.

Mckee Irwin, Robert y Szurmuk, Mónica. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. Siglo XXI editores, 2009.

Mercado Maldonado, Asael y V. Hernández, Alejandrina. “El proceso de construcción de la identidad colectiva.” *Convergencia, revista de Ciencias Sociales*. Mayo-agosto 2010: 229-251. Universidad Autónoma del Estado de México.

Meneses, José Francisco. *De Domingo Biohó a Domingo Criollo: Prácticas de libertad, prácticas libertarias y ejercicio del poder en los cimarrones y palenques de la sierra de María durante el siglo XVII*. Pontificia Universidad Javierina. Tesis de Grado. 2010.

Mina Quiñonez, Juan Sebastián. “Manuel Zapata Olivella y la Diáspora africana: experiencias, malungaje y discursividad.” *Revista científica de Investigaciones Regionales*. octubre 2018- marzo 2019: 69-88.

Mohamed, Fatima. “Lectura y visión heterogénea de la Historia de América Latina en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella.” *Mitologías*. Invierno 2012: 118-130.

Robert James, Cyril Lionel “De Toussaint L’Ouverture a Fidel Castro” *Antología del pensamiento caribeño contemporáneo*. Coord. Felix Valdés García. Buenos Aires, CLACSO, 2017.

Rodney, Walter. “El Black Power. Su relevancia en el Caribe” *Antología del pensamiento caribeño contemporáneo*. Coord. Felix Valdés García. Buenos Aires, CLACSO, 2017.

Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). “Biografía de Manuel Zapata Olivella.” En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona (España). Recuperado de [https://www.biografiasyvidas.com/biografia/z/zapata\\_olivella.htm](https://www.biografiasyvidas.com/biografia/z/zapata_olivella.htm) el 1 de diciembre de 2020

Santafé Varcárcel, Elizabeth. “La epopeya libertaria de los ancestros. Religión, historia y memoria en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella.” *Historia y espacio*. 2017: 277-308.

Sierra Díaz, Diana. “El Muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”. *La Palabra*, julio-diciembre 2016, pp 23-44

Smart, Ian. “*Changó, el gran putas* as liberation literature” *College Language Association*. Septiembre 1991: 15-30.

Stecher, Lucía. “Introducción”, “Parte I: aproximaciones teóricas al tema de las identidades” *Salir del país natal para poder regresar*. Tesis. Departamento de Posgrado de Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2006.

Thomas, Deborah. “Los estudios del Caribe, la construcción de archivos y el problema de la violencia”. *Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe*. Ed. Giselle Román-Medina y Lina Martínez Hernández. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

Wade, Peter. “Negros, indígenas e identidad nacional en Colombia”. Liverpool: Departamento de Geografía e Instituto de Estudios Latinoamericanos.

Zapata Olivella, Manuel. *Changó, el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

\_\_\_\_\_. “Conversación con el doctor Manuel Zapata Olivella”. Ivone Captain-Hidalgo. *Afro-Hispanic Review*. Enero 1985: pp. 26-32.

\_\_\_\_\_. *El árbol brujo de la libertad*. Santiago de Cali: Universidad del Valle y Universidad de Cartagena, 2011.

\_\_\_\_\_. *Por los senderos de sus ancestros*. Comp. Alfonso Múnera. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

Zoggyie, Haakayoo. “Lengua e identidad en *Changó, el gran putas*, de Manuel Zapata Olivella.” *Estudios de literatura colombiana*. Julio-diciembre 2000.