

**CHANGÓ EL GRAN PUTAS, UN LUGAR OTRO DE
ENUNCIACIÓN: HACIA LA NARRATIVA DEL RITO Y LA
LIBERACIÓN**

SIRLEY HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

PAULO CÉSAR PÉREZ FUENTES

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS
FACULTAD DE HUMANIDADES
SANTIAGO DE CALI
Agosto 2013**

**CHANGÓ EL GRAN PUTAS, UN LUGAR OTRO DE
ENUNCIACIÓN: HACIA LA NARRATIVA DEL RITO Y LA
LIBERACIÓN**

**Trabajo de grado para optar el título de maestría en literaturas
colombiana y latinoamericana
SIRLEY HERNÁNDEZ MARTÍNEZ
PAULO CÉSAR PÉREZ FUENTES**

**Director
JUAN MORENO BLANCO**

**UNIVERSIDAD DEL VALLE
ESCUELA DE ESTUDIOS LITERARIOS
MAESTRÍA EN LITERATURAS COLOMBIANA Y
LATINOAMERICANA
FACULTAD DE HUMANIDADES
SANTIAGO DE CALI
Agosto 2013**

TABLA DE CONTENIDO

Introducción.....	1
1. Capítulo 1: Del proyecto letrado al potencial epistemológico de la tradición oral.....	9
1.1 Manuel Zapata Olivella anunciador de la cultura afrocolombiana	10
1.2 Colombia proyecto letrado y esclavitud	12
1.3 Changó y la energía transculturadora de su narrativa	21
1.4 Colonialidad del poder y frontera epistemológica	26
2. Capítulo 2: Del canon literario a la transgresión de la palabra.....	40
2.1 Formación del canon, legitimación de un orden	41
2.2 Changó transgresor de la escritura canónica	44
2.3 Oralidad	45
2.4 Estructura	60
2.5 Espacio-Tiempo	70
3. Capítulo 3: Changó el gran putas, rito y libertad desde la frontera.....	76
3.1 La frontera como lugar epistemológico	77
3.2 Changó entre África y América: el rito como experiencia gramatical.....	81
3.3 Grandeza y veneración de Changó	110
3.4 El espíritu de la libertad	114
Conclusiones	118
Bibliografía	121

ÍNDICE DE TABLAS Y/O CUADROS:

1. Tabla No1: Origen africano de los esclavos vendidos	
En Cartagena.....	19
2. Cuadro No 1: Valores comunes a las religiones	
Tradicionales de África	82
3. Cuadro No 2: Cuatro categorías africanas	90
4. Cuadro No 3: El Muntu en	
Changó el gran putas	92
5. Cuadro No 4: Sombras hermanas	
sombras amigas	94
6. Cuadro No 5: El kuntu en la acción	113

Resumen

La modernidad ha fijado un conjunto de derroteros que indiscutiblemente la humanidad ha seguido, objetivos que se han fundamentado dentro de los cánones y paradigmas establecidos por el cientificismo occidental. La literatura al igual que la escuela, la iglesia y la política ha fungido como canal de difusión ideológica de estos propósitos, esto es lo que Aníbal Quijano ha llamado la colonialidad del poder o modelo del poder global que establecen relaciones de dominación.

Como consecuencia de esta realidad emergen una serie de críticas al pensamiento moderno a partir de los estudios culturales y poscoloniales. La literatura juega un papel relevante, esta vez como anunciadora y predecesora de la ruptura con un marco axiológico conservador para poner de manifiesto la pluralidad cultural de los distintos grupos inferiorizados por las características del cronotopo cultural ilustrado.

Es en este sentido que la obra *Changó el gran putas* se erige como un lugar otro de enunciación, donde la oralidad, la memoria, el rito y la cosmogonía aportan las bases para reconocer sujetos culturales otros, que a partir de sus manifestaciones y experiencias se van equiparando al modelo único eurocentrado.

Palabras Clave: Colonialidad del poder, diferencia colonial, pensamiento fronterizo, transculturación, oralidad, gramática ritual, rito, filosofía de la liberación. *Changó el gran putas*.

INTRODUCCIÓN

“Nuestras lecturas del pasado dependen vitalmente de nuestra experiencia del presente; de cómo reconocemos nuestras raíces y de cómo delimitamos nuestros horizontes. Por eso, también nuestras lecturas dependen de nuestra escritura, de cuánto confiamos y cuánto dudamos de ella, si la usamos como instrumento “paleográfico” en un extremo, o como aparato de dudas.”

Guillermo Mariaca Iturri

Frente a la modernidad histórica impuesta por la cultura occidental, donde la producción del conocimiento resultaba determinada por el proceso simultáneo y homogéneo de la civilización, aparecen durante las últimas décadas del siglo XX una serie de cuestionamientos al modelo académico occidental, interrogantes que plantearon una teoría crítica de la sociedad, que a su vez puso de manifiesto perspectivas, ópticas paralelas y alternativas de producción de conocimiento, donde emergieron diferentes lugares y sujetos de interpretación, no sólo ampliando el espectro de la misma, sino cuestionando directamente los sujetos, los lugares y los productos del conocimiento que hasta ese momento habían sido los mismos, es decir, el conocimiento quedaba reducido a insertar afirmaciones en la cadena de racionalidad.

La teoría crítica de la mano de los estudios culturales y poscoloniales pondrán ante las disciplinas de las Ciencias Sociales; la historia, la antropología, la sociología, la economía etc., nuevas formas de ver y relacionarse con el mundo, nuevas formas y dinámicas epistemológicas que se ubicaran de manera paralela al conocimiento canónico y universal impuesto por occidente; dejando al descubierto la relación directa en la producción del conocimiento con las agendas históricas e ideológicas que establece el ejercicio del poder basado esencial y tradicionalmente en el proyecto moderno, en la unicidad topológica, cronológica y axiológica donde Europa es el centro y paradigma que toda sociedad debe advertir y seguir. Sin embargo, los estudios culturales irán mostrando la importancia de esas otras formas de producción del conocimiento, diferentes lugares y sujetos de enunciación, donde el pasado colonial de estos nuevos protagonistas jugará un importante papel.

La importancia de los estudios poscoloniales en contextos como el latinoamericano permite replantear miradas de lógicas homogenizadoras como

el capitalismo y la modernidad, dando un viraje hacia otras direcciones más heterogéneas y discontinuas. De este modo, los estudios poscoloniales, muestran la subordinación y evidencian que hay lógicas que están más allá de las hegemónicas, plantean que es necesario estudiar desde las fronteras, desde lo no capital, haciendo hincapié en que no todas las relaciones de subalternidad son relaciones de dependencia.¹

Los estudios poscoloniales ofrecen el sustrato teórico que permite abordar la obra de Manuel Zapata Olivella desde una perspectiva que recupera voces e historias distintas a las voces e historias oficiales, enfoque en el que se inscribe la novela *Changó el gran putas*.² Para comprenderla es necesario abordar tres conceptos que conforman la lógica otra a partir de los cuales se busca realizar el abordaje del texto literario: La colonialidad del poder, la diferencia colonial y el pensamiento fronterizo y en este sentido, establecer cómo la narrativa de la novela se va definiendo como un lugar otro de enunciación elementos y características que se equiparan y contraponen a la lógica occidental y/o el pensamiento eurocentrado hegemónico.

El primer capítulo presenta una ubicación contextual de la esclavitud porque en América los pobladores nativos y los africanos que llegaron en condición de esclavos, gozaban de un desarrollo cultural propio, poseían una plena producción simbólica y objetiva; ostentaban reinos y/o civilizaciones, sus manifestaciones arquitectónicas, sus avances en ingeniería hidráulica y producción alimentaria hablaban por sí solas; su conciencia histórica mostraba una relación con el paso del tiempo diacrónica y sincrónica, daban cuenta de un pasado, presente y futuro. Esto es lo que podría denominarse lógica otra, es decir, una lógica coetánea al diseño global occidental (Desarrollo del capitalismo y proyecto letrado), lógica que se hace visible desde las perspectivas del pensamiento fronterizo, diferencia colonial, colonialidad del poder, historias locales del pensamiento fronterizo, entre otros.

La colonialidad del poder se ubica dentro de las relaciones modernas y se convierte en un fenómeno discursivo puesto que no solo es un fenómeno

¹ Por lo tanto, lo no capital plantea otros temas, habla de una categoría étnica cuya subsistencia depende de los intercambios interétnicos para definir intercambios económicos en articulación a relaciones culturales.

² ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Bogotá. D.C : Educar, 2007. 752p.

económico y social sino que tiene estrecha relación con el conocimiento y con el capital simbólico que de este se deriva.

*Consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario... La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual visual... Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones.*³

Es un modelo de poder global que establece relaciones de dominación sobre el trabajo, la naturaleza, las subjetividades, el sexo en el marco del sistema capitalista. En la colonialidad del poder encontramos cuatro dimensiones que se articulan mutuamente y hacen efectiva la diferencia colonial: La colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la colonialidad del ser (Carácter ontológico) y La colonialidad de la naturaleza.⁴

Empleando La diferencia como dispositivo de poder, es decir, *“La diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quien clasifica.”*⁵ En este sentido, la disparidad entre colonizador – colonizado, la diferencia colonial otorgará un potencial epistemológico, formas de mirar el mundo, de definirlo a través de la lógica otra. Miradas en positivo de la diferencia, más allá de la concepción binaria de clasificación impulsada por la modernidad. Tomando como ejemplo de dicha diferencia manifestaciones tales como: la criollidad en el Caribe, el cimarronaje cultural, los palenques y quilombos donde se desarrolló la sociedad esclavista como pilar para la economía; y lo mestizo para los Andes.

La frontera no sólo es un momento teórico, es la necesidad de la epistemología fronteriza, de un pensamiento que nace en los intersticios donde se hace posible una epistemología otra.

³ QUIJANO, Aníbal “Colonialidad y modernidad-razionalidad. En los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas.” Citado por. Castro Gómez, Santiago, **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán : Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005. p 58-59.

⁴ Catherine Walsh es quien plantea esta cuarta dimensión: WALSH, Catherine. *“¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?, reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”*. En : Nómadas. No 26 (abril-2007); p. 102-113.

⁵ MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid : Akal. S.A, 2003. p. 39.

El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha.⁶

Por eso es necesario reconocer en América Latina un crisol de historias, vastedad de realidades heterogéneas culturales que dan cuenta de otras experiencias que han permanecido invisibilizadas al margen del historicismo. El colonialismo y la colonialidad han sido nefastos puesto que han negado la posibilidad de crear identidades alternas; pero hoy se encuentra un punto intermedio donde Walter Mignolo invita a, apelar a una epistemología fronteriza que atienda la multiplicidad de historias que la cruzan, componen y construyen.⁷

En términos generales, cabe decir que la colonialidad del poder se ubica dentro de las relaciones modernas y se convierte en un fenómeno discursivo, puesto que la colonialidad del poder es la conciencia de esa organización artificial del mundo de la dimensión cognitiva y simbólica del fenómeno del colonialismo; que ha naturalizado y perpetuado dicho orden fundamentado en la marginalidad y la exclusión. Asimismo la diferencia colonial aborda desde miradas en positivo, más allá de la concepción binaria de clasificación impulsada por la modernidad, donde se produce el pensamiento fronterizo como una consecuencia lógica de la diferencia colonial que permite identificar las agendas a las que ha obedecido el proyecto universalizador.

El segundo capítulo aborda el concepto de canon literario en el ámbito de la Nueva Granada y/o Colombia. Como primera medida puede verse ejemplificado en la representación del proyecto letrado de la elite neogranadina. Como segunda medida a partir de *Changó el gran putas*, ejemplo transgresor de dicha colonialidad, es decir, es un ejercicio planteado desde la diferencia colonial por el potencial epistemológico de su discurso.

⁶Ibíd., p. 51.

⁷ La frontera no sólo es un momento teórico, es la necesidad de la epistemología fronteriza del pensamiento a través de los intersticios. Es necesario mirar la frontera como el lugar donde convergen la episteme universal y las locales = otro tipo de conocimiento. Para una ampliación de la información ver: MIGNOLO, Walter. *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. {En línea} {10 de noviembre de 2012}. Disponible en : <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.

La novela no presenta personajes, hechos o desarrollos de carácter hegemónico, en ella se destacan los negros, indios, mestizos, mulatos – ekobios- herederos de la tradición ancestral africana; donde los Orichas juegan un papel importante, puesto que son la representación de dicha tradición particularmente la figura de los Ancestros, donde los personajes que tienen el protagonismo de la narración no solo son los personajes en sí mismos, sino que representan el acumulado de toda una filosofía donde los Ancestros juegan un papel relevante, debido a que continúan participando de los acontecimientos e influenciando el accionar de los protagonistas con el propósito de alcanzar objetivos ya establecidos, dando de esta manera continuidad a la dinámica ancestral africana de tipo tribal donde cada miembro tenía un lugar y propósito, guiado y acompañado por los dioses.

De acuerdo con la obra, en América se van definiendo unos nuevos personajes: los ekobios, que van creando a partir de la transculturación su espacio y una relación particular con el tiempo, la convergencia de las distintas cosmogonías y sus particularidades materializaron su configuración, de acuerdo con Fernando Ortiz que define dicha interacción así:

Entendemos que el vocablo transculturación expresa mejor las diferentes fases del proceso transitorio de una cultura a otra, porque este no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana de aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neoculturación.⁸

Donde la oralidad es pieza clave para la definición de dicho tiempo/espacio cuyas prácticas culturales africanas y de los nativos americanos fueron acalladas y ocultas (chamanismo, santería, ritos, ceremonias, etc.) quedaron marginadas; pero se prolongaron en la oralidad como conducto que les permitió transmitir y recuperar dichos estratos culturales invisibilizados. De este modo, la novela trasgrede parámetros literarios convencionales (Narrador, tiempo, espacio) donde el empleo de la oralidad participa protagónicamente en la

⁸ ORTÍZ, Fernando. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Venezuela : Biblioteca Ayacucho, 1987. p. 96.

conformación de una contextura cultural, es decir, influencia la formación de una visión e interpretación del mundo por parte del grupo social que la emplea. Así la novela emplea la oralidad como mecanismo de preservación dejando claro que detrás de la superstición hay una cosmovisión, este conocimiento de la vida, de las fuerzas y las energías creadoras hacen que en *Changó el gran putas* esté presente la visión de coetaneidad permitiendo a su vez comprender que a pesar de las diferencias pueden coexistir unos y otros gracias al vínculo de las sangres encontradas.

Changó emerge como múltiples relatos eminentemente orales que se valen de la tecnología de la escritura; pero sin perder su esencia, en ella el ritmo, la poesía, las raíces, la presencia ancestral, la palabra y el imperativo de la libertad están constantes y son dinámicas como la sangre, como el agua, como la palabra surge de esta. Por eso es significativo plantearlo como un ejercicio reivindicativo de la memoria ancestral africana que posee América, donde Changó está trasgrediendo la escritura de la novela tradicional desde muchos ámbitos; aunque en este trabajo se planteen solo tres de ellos: la oralidad, (Palabra, nommo), estructura de la novela (Rito, Kuntu) y la relación tiempo/espacio (Hantu).

El tercer capítulo, se inscribe en la lógica del pensamiento fronterizo o del pensamiento otro, que se hace posible cuando se toma en consideración las diferentes historias locales y sus relaciones de poder particulares. El potencial epistemológico del pensamiento fronterizo, de un pensamiento otro tiene la posibilidad de superar la limitación del pensamiento territorial, es decir, la epistemología monotópica de la modernidad.⁹

Manuel Zapata Olivella viaja a tiempos primigenios, del ordenamiento de la naturaleza y origen del hombre, se ubica en África, sigue cuidadosamente el

⁹ “Los trabajos del semiólogo Walter Mignolo, que emergen desde los estudios de la literatura colonial, ponen en evidencia el hecho de que las hermenéuticas monotópicas, que consagraban como “literatura” una ínfima parte del legado textual latinoamericano, sirvieron para ocultar y subvalorar la naturaleza plural de la cultura de estos países. Su trabajo ejemplifica la transformación que se opera sobre las disciplinas consagradas por la modernidad cuando se pone en práctica una epistemología fronteriza que no sólo atiende a las realidades de la modernidad sino también a los pasados culturales coloniales. Su hermenéutica no monotópica nos deja ver el lado oscuro de los estudios literarios que sirvieron para monumentalizar sujetos y obras de la cultura letrada al tiempo que instalaban barreras impermeables a la cultura del otro de la modernidad.” MORENO BLANCO, Juan. **¿Una teoría crítica para América Latina?**. {En línea} {enero 22 de 2013} disponible en: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/xmlui/bitstream/handle/10893/3047/Rev.%20Poligramas,No.31,p.237-246,2009.pdf?sequence=2>

trasegar de la cultura y cosmogonía africana, su periplo y arraigo en América y su influencia entre las culturas autóctonas del nuevo continente, además de la interacción con las manifestaciones europeas. Aquí se plantea una mirada diferente de América, ubica los orígenes del continente en África

El interés principal es mirar la presencia de esos elementos de la cultura africana en las *trastierras* americanas, la herencia mitológica plantea una homogeneidad discursiva, en tanto está presente en los discursos de los personajes –los visitados por Elegbá-; mirar cómo se mezcla con otros elementos produciendo un resultado político cultural fuertemente vinculado con procesos de liberación, cómo se vincula lo descrito en la novela en esa discursividad constante con los movimientos sociales a que hace referencia la obra; mirar el transito de la homogeneidad de la novela a la heterogeneidad de lo histórico, puesto que fueron hechos ocurridos a destiempo en diferentes épocas y periodos, en contextos y condiciones diferentes; sobre todo la estrategia del recuerdo, de la memoria a partir de la cosmogonía africana como el hilo conductor de la trama de la novela.

Changó se sitúa desde la frontera, como un lugar poseedor de conocimiento propio, visualiza la narrativa afrodiaspórica como un palenque literario, Esta novela es síntoma de que América escapa a la colonialidad del poder porque es una apertura a estas otras realidades culturales. Una metáfora de liberación en la que se inscribe dando paso a un lugar otro de enunciación porque es una constante en la obra que quienes hablan son sujetos marginados por el modelo hegemónico quienes están planteando una concepción del mundo coetánea e inclusive anterior al pensamiento occidental, estos sujetos recuperan su voz desde la frontera donde confluyen ambas lógicas (La lógica occidental y la lógica marginal) para producir una lógica alternativa. Dicho de otro modo, *Changó el gran putas* va a poner en tela de juicio la superioridad de la cultura occidental lo que nos va configurando lugares otros y los sujetos otros de enunciación.

Para finalizar, el pasado llamémosle acciones, hechos y actos pretéritos, es el material con que constantemente construimos y damos forma al presente, el pasado es el ojo de agua en el que podemos observarnos. En la historia, encontramos un inmenso espejo de agua en el cual está reflejada la gran

imagen, hecha a través de múltiples y diversos íconos, que representan la gran complejidad de la sociedad, crisol de etnias, comportamientos, creencias, ese extraño y a veces incomprensible fenómeno que llamamos cultura.

Capítulo I

Del proyecto letrado al potencial epistemológico de la tradición oral

“La construcción de formas artísticas desarrolladas a partir de la tradición cultural interior de América Latina, esas forjadas por las comunidades enclaustradas en sus ricas regiones, al recibir el impacto de una civilización que tiende a cancelarlas y contra la cual se levanta el escritor no para negarla vanamente, sino para utilizarla al servicio de un redescubrimiento y reanimación del legado cultural que recibió desde la infancia y cuya supervivencia quiere asegurar. En una época de cosmopolitismo algo pueril, se trata de demostrar que es posible una alta invención artística a partir de los humildes materiales de la propia tradición y que esta no provee de asuntos más o menos pintorescos, sino de elaboradas técnicas, sagaces estructuraciones artísticas que traducen cabalmente el imaginario de los pueblos latinoamericanos que a lo largo de los siglos han elaborado radiantes culturas.”

10

¹⁰ RAMA, Ángel. Citado por: PACHECO, Carlos. *La comarca oral*. Caracas : La casa Bello, 1992. p 59.

1.1 Manuel Zapata Olivella anunciador de la cultura afrocolombiana

En Colombia a finales del siglo XX la promulgación de la Constitución de 1991 representó una ruptura con el marco axiológico del país que había estado bajo la tutela de la Constitución de 1886 y la ideología de la Regeneración donde el poder ya no residiría en Dios sino en el pueblo y la religión católica no sería la única profesada por los colombianos; así se proclamaba al país como un estado laico. Pero quizá un elemento que amplió por completo el panorama de la nación fue el hecho de promover la diversidad cultural, para visibilizar las culturas indígenas y a los afrocolombianos:

Así, los primeros aspectos que se destacan de la Constitución Política de Colombia de 1991 están relacionados con conceptos amplios sobre la diversidad que involucran a grupos y comunidades a las que anteriormente se trataba como poblaciones en desventaja ante el paradigma de homogeneidad establecido en la anterior constitución (a pesar de sus reformas): la diversidad lingüística, la diversidad étnica y la diversidad cultural (que implica la cultura material; las instituciones y organización social; la visión de mundo, con sus sistemas de creencias, de valores y de saberes; los saberes tradicionales, y las prácticas comunicativa.¹¹

Es importante mencionar que la Constitución de 1991 se toma como un aporte significativo en la lucha contra la discriminación e invisibilización de las minorías étnicas en el país con la creación de la *“circunscripción especial de negritudes”* constituyéndose como un avance en torno al propósito de instaurar derechos políticos históricamente negados a estas comunidades.¹² Sin embargo, la fragilidad política, la dispersión de los movimientos afrocolombianos, la precariedad de la educación para ejercer la participación democrática de las minorías evidenció las debilidades de dicha participación porque si bien la Constitución se convirtió en un antecedente, también mostró que varios aspectos debían revisarse y mirarse en un contexto más amplio al mencionado por la Constitución convirtiéndose de este modo en un desafío la participación política como ejercicio efectivo de los derechos y libertades democráticas de las comunidades afrodescendientes.

11 MINISTERIO DE CULTURA. **La Constitución de 1991, afirmación de los Derechos culturales y la diversidad.** {Julio 5 de 2013} Disponible en web <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=44091>

12 Para una ampliación de la información en lo referente a la “circunscripción especial de negritudes” ver: INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS. **Estudios sobre la participación política de la población afrodescendiente : la experiencia en Colombia.** San José : Instituto Interamericano de Derechos humanos., 2007. 219p.

Cabe resaltar la importancia de este periodo (Década de los 90) que trae consigo un reconocimiento de pluralidad en Latinoamérica y el Caribe al tiempo que se le reconoce como un fenómeno histórico de larga duración puesto que la pobreza la exclusión de estos grupos étnicos son el resultado de la discriminación que ha pesado sobre ellos desde la conquista y la colonización europea en el continente americano cuyas formas de dominación ha pasado por momentos y permanece hasta nuestros días.

Durante la modernidad latinoamericana, tanto afrodescendientes como indígenas vieron frustrados sus proyectos de libertad, igualdad y ciudadanía plena. Las propuestas identitarias en torno al mestizaje o la democracia racial no solo sirvieron de plataforma para la identidad nacional, también ocultaron las disparidades raciales y profundizaron el racismo y la discriminación. Esta realidad, propia tanto de afrodescendientes como de indígenas, constituye el contexto del racismo estructural que pesa sobre ellos e impide que salgan de su condición de pobreza, desigualdad socioeconómica y exclusión social y política.¹³

En Colombia este panorama reivindicativo, tuvo sus antecedentes, en Manuel Zapata Olivella, escritor, catedrático, dramaturgo, novelista, antropólogo, investigador médico y científico social. Nacido el 17 de marzo de 1920 en Loricá Córdoba. Cuya enorme trayectoria tiene el mérito de hacer un constante llamado al reconocimiento de los aportes de las comunidades afrocolombianas a la identidad cultural de la nación. Numerosas son sus obras que van desde novelas, cuentos, ensayos, ponencias; escritos que en general nos muestran un escritor comprometido con la causa de la valoración de la cultura afrocolombiana en todos sus aspectos, es decir, el arte popular, el folclor, los cantos y las danzas del Caribe abordando y reflejando la importancia de la influencia africana en la sociedad colombiana.

Changó el gran putas, novela publicada en 1983 luego de 20 años de ardua investigación nos muestra un ejercicio anticipatorio al generado con la Constitución de 1991 porque el autor con su trayectoria, sus intereses, sus inquietudes logra concretar el extenso proyecto de escribir una saga de la presencia africana en América. Esta novela es un constante ejercicio de

¹³ OLIVEIRA, Denni “Racismo Estructural, apuntes para la discusión conceptual”. Citado por: ANTÓN Jhon y POPOLO, Fabiana. Visibilidad estadística de la población **afrodescendiente de América Latina : aspectos conceptuales y metodológicos**. En : Afrodescendientes en América Latina y el Caribe : del reconocimiento estadístico a la realización de derechos. Santiago de Chile : Naciones Unidas, 2009. Serie población y desarrollo. p 15.

memoria, una memoria del recuerdo, de la palabra, de la libertad, de los gestos, del ritmo y ante todo memoria ritual, que hacen de Changó un entramado de redes simbólicas en cuyas líneas persiste el propósito por reconocer no solo la existencia del afrocolombiano sino el deseo de visibilizarlo, de darle un lugar de importancia en la larga historia de 500 años del continente. Changó aborda, toma, presenta y representa la identidad afro-americana desde elementos primigenios, históricos, cosmogónicos constitutivos del ser para quienes poseen orígenes africanos; mientras que el presente se reconfigura a partir de la llegada de los negros en condición de esclavos a América y el futuro se manifiesta a partir del mandato de libertad que deberán alcanzar para que el espíritu del Muntu deje estar prisionero, torturado y vilipendiado.

En este sentido, la obra de Zapata Olivella, sus inquietudes por dar a conocer la influencia africana en América y en Colombia constituyen la táctica argumentativa que anuncia lo que va a venir luego en nuestro país, es decir, el reconocimiento de los afrocolombianos en una instancia tan alta como la carta magna de una nación poniendo en el escenario de la historia, al otro, al negro, al excluido, al ekobio ya no como esclavo sino como sujeto libre, es decir, con *“la facultad de escoger su camino.”*¹⁴ De este modo, podríamos decir que el pivote de la novela es el reconocimiento, la pertenencia nuestra a este marco axiológico.

1.2 Colombia: proyecto Letrado y esclavitud

En la Colombia decimonónica encontramos una clase dirigente con un claro dominio sobre el proyecto ordenador letrado pues esta clase de conocimiento y sabiduría estaba fuertemente ligada al ejercicio del poder, así la gramática, las leyes y los misterios de la lengua eran componentes muy importantes para la elite colombiana cualquiera fuera su partido y aunque todo apuntara a creer en

¹⁴ CUENDE GONZÁLEZ, M de Jesús. **La perspectiva filosófica de Leopold Senghor sobre el ser humano y su vinculación al existencialismo**. {En línea}. {10 de junio de 2013}. Tesis doctoral. Universidad de Oviedo. Departamento de Filosofía, 2008. p 294. Disponible en: http://www.africafundacion.org/africaI+D2008/archivos/Maria_Jesus_Cuende_SENGHOR-TESIS_DOCTORAL-3.pdf

la importancia del idioma como elemento de la Unidad Nacional y de acercamiento entre sus habitantes, el interés radicaba en que la lengua permitía la conexión con el pasado español, lo que definía la clase de república que deseaban, es decir, cuidar la lengua para preservar la comunicación con el mundo hispano parlante; por ello cuando se produjo la independencia, Miguel Antonio Caro y sus aliados estuvieron de acuerdo en que defendían la emancipación pero nunca repudiarían lo que España había hecho en las Américas, y ellos ondeaban la lengua como bandera. Sus escritos no son más que la justificación de un “idioma de dominación” controlado por eruditos y sabios que se utiliza para mantener a otros en su lugar, cuyas reglas son parte esencial del orden general. De este modo, la gramática y la filología son predominantemente conservadores en Colombia. Lo propio ocurre con el folclor y todo esto está relacionado por la visión compartida del pasado.¹⁵

En este sentido, el proceso de construcción de la nación va estar apoyada por la idea de una literatura nacional vista como un elemento identitario, de ahí lo relevante de construir *estereotipos* que ratificaran, dieran forma y contenido a dichos proyectos y más aun cuando se excluían de la creación de la nación a sectores, “otros”, distintos, en términos culturales, a los creadores de los proyectos de unificación que se basaron en la marginalidad y la exclusión. Parece ser que ha sido una constante la “*división del mundo en los espacios de lo nuestro y de los otros*”, afirmación que se convirtió en la matriz de los proyectos de formación de las naciones, obedeciendo a la continuidad de modelos y fines ideológicos:

Uno de los mecanismos principales para la perpetuación del sistema ideológico de la división del mundo en el “nosotros” y los “otros” es el estereotipo, ya que, como mecanismo de representación del mundo de carácter binario, favorece la permanencia de unas fronteras estáticas por medio de una serie de signos elementales que permiten discernir entre lo que pertenece al ámbito del “nosotros” y aquello que se incluye en el de los “otros”.¹⁶

¹⁵ DEAS, Malcolm. “Miguel Antonio Caro y amigos : gramática y poder en Colombia”. En : Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas. Santafé de Bogotá : Tercer mundo, 1993. p 25 – 60.

¹⁶GUSTAFSSON, Jan. “El cronotopo cultural, el estereotipo y la frontera del tiempo: la preterización como estrategia de representación del otro, cultura, lenguaje y representación”. En : Revista de estudios culturales de la universidad de Jaume. Vol. 1, No 1(May, 2004); p. 141.

Así, la construcción oficial de la literatura nacional estuvo sujeta a la definición e invención, de un canon que se determinó por el interés de consolidar un carácter nacional fundamentado en un origen, fundación, pueblo y nación común; establecimiento de una cultura general –nacional colombiana- que tuvo sus inicios con la presencia y fundaciones en la Nueva Granada del conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada como representante y portador de la lengua castellana; y la marginación de lo indígena –lengua y cultura- como elemento nacional.¹⁷

Vemos como el establecimiento de un canon literario obedece a un diseño y finalidad concreta, para el caso que nos ocupa sería la fundación de un cronotopo cultural propio de una cultura nacional que se caracterizaba por seguir una continuidad político ideológica basada en la alta cultura característica de la ciudad letrada y su proyecto letrado que organizó los hombres en un contexto urbano; el lenguaje y los diferentes símbolos culturales obedecieron a diseños urbanísticos donde la racionalidad occidental jugó un importante papel, planificó el futuro, estableció claves para leer la ciudad y la sociedad, concentró el poder, además de sacralizar la letra, entonces leyes, códigos, edictos y discursos tomaron apariencia de verdad.¹⁸

El fenómeno de la esclavitud no hizo parte de la preocupación literaria, dado que las elites la veían simplemente como una institución política económica y tampoco era tenida como temática de su interés más que para resaltar la estratificación social de la época. Sin embargo, se trataba de un problema con diversas aristas que permearían las relaciones sociales y las manifestaciones culturales, así pues el fenómeno de la esclavitud que en su momento fue una respuesta a la colonización del nuevo mundo fue una institución que para el continente americano generó gran influencia durante varios siglos.

Hablar entonces de esclavitud hace que el foco de la mirada se centre en los esclavos, como elemento de las haciendas que ofrecieron al sistema económico hacendatario su mayor estabilidad durante las primeras décadas del

¹⁷ GONZALEZ ORTEGA, Nelson. **(Sub)versión del nacionalismo oficial en literatura : el caso de Colombia**. En : Literatura: teoría, historia, crítica. Revista del departamento de literatura Universidad Nacional de Colombia. No. 1. (1997); p.13.

¹⁸ Esta idea del proyecto letrado es desarrollada ampliamente por Rama en sus tres primeros capítulos. RAMA, Ángel. **La ciudad letrada**. Santiago : Tajamar, 2004. p 35 – 97.

siglo XVIII, las haciendas habían modificado sus actividades. El empleo en aumento de la mano de obra negra había convertido el negocio de la trata de esclavos en uno muy lucrativo, estuvo de por medio el auge de los yacimientos mineros del Chocó y los terratenientes regionales incursionaron en otro tipo de actividades económicas, a la tradicional ganadería que pastaba en sus grandes extensiones de tierra y a la agricultura explotada hasta este momento para el autoconsumo y abastecimiento de mercados menores se le sumó la minería, los esclavos influyeron en la diversificación de las actividades de las haciendas, se plantaron nuevos cultivos y se construyeron trapiches para la fabricación de panela y guarapo; fue evidente el cambio del panorama económico, cambio que se manifestó en la vida de los señores, de terratenientes a mineros y el participar en esta actividad extractiva y comercializarla les abría otro horizonte: el del comercio, diferentes bienes de consumo invadieron los mercados regionales y nacionales. Esta transición que en un principio coexistió entre los dueños de las haciendas es analizada de manera detallada por Germán Colmenares¹⁹.

Es clara la importancia e influencia de la población negra durante este periodo, influencia que trascendió el ámbito económico y se hizo manifiesta en la vida cotidiana, afectiva que produjo varios cambios en la relación entre esclavistas y esclavos distensionando la rigidez de dichas relaciones, al respecto Germán Colmenares dice refiriéndose a la manumisión que la otorgaban movidos por amor a un niño esclavo que habían criado como a su propio hijo o para un adulto como recompensa a su fidelidad y buenos servicios a la familia.²⁰

Digamos que esta distensión, producto del acercamiento entre las humanidades de los amos y los esclavos, empezó a minar el sistema esclavista, la integración que se originó entre estas dos culturas –la aristócrata criolla y la africana- las hizo más cercanas donde empezó a mediar el afecto, porque las negras amamantaban a los niños blancos, se les encargó de su cuidado y los infantes crecieron escuchando las exóticas historias de los reinos

¹⁹ Al respecto ver: COLMENARES Germán. *Cali Terratenientes Mineros y Comerciantes. Siglo XVIII*. 3ª. ed. Santafé de Bogotá : tercer mundo editores, 1983. 238p.

²⁰ *Ibíd.*, p 57.

perdidos del continente negro. En María,²¹ el joven Efraín soñaba con los palacios de oro y canciones deliciosas del reino de Achantis, de niño Feliciano lo desvelaba con las maravillosas historias de su pueblo y de su cultura.²²

Así la presencia negra influyó en casi todos los aspectos de la vida de sus amos, la sociedad, la familia estuvieron cruzadas por la cultura africana fueron las negras encargadas de iniciar sexualmente a los jóvenes señores y de ser el disfrute de los viejos.²³ Reflexionando un poco alrededor del trabajo de Gilberto Freyre ello permite indagar por la riqueza cultural que trajeron consigo los negros que hicieron presencia en el territorio colombiano. Freyre plantea una superioridad de la cultura africana frente a la “simplicidad”²⁴ de los nativos americanos y el analfabetismo y semi analfabetismo de los colonos blancos portugueses:

No se limitó el Brasil a recoger del África la escoria negra que fecundó sus cañaverales y sus cafetales; que le ablandó la tierra seca. Vinieronle del África “amas de casa” para sus colonos sin mujer blanca; técnicos para las minas; artesanos en hierro; negros adiestrados en la cría de ganado y en la industria pastoril; comerciantes de tela y de jabón; maestros; sacerdotes y almuédanos.²⁵

21 ISAACS, Jorge. María. En : Obras completas. (Ed. Crítica de María Teresa Cristina). Bogotá : Universidad Externado de Colombia y Universidad del Valle. Bogotá, 2005. 352p.

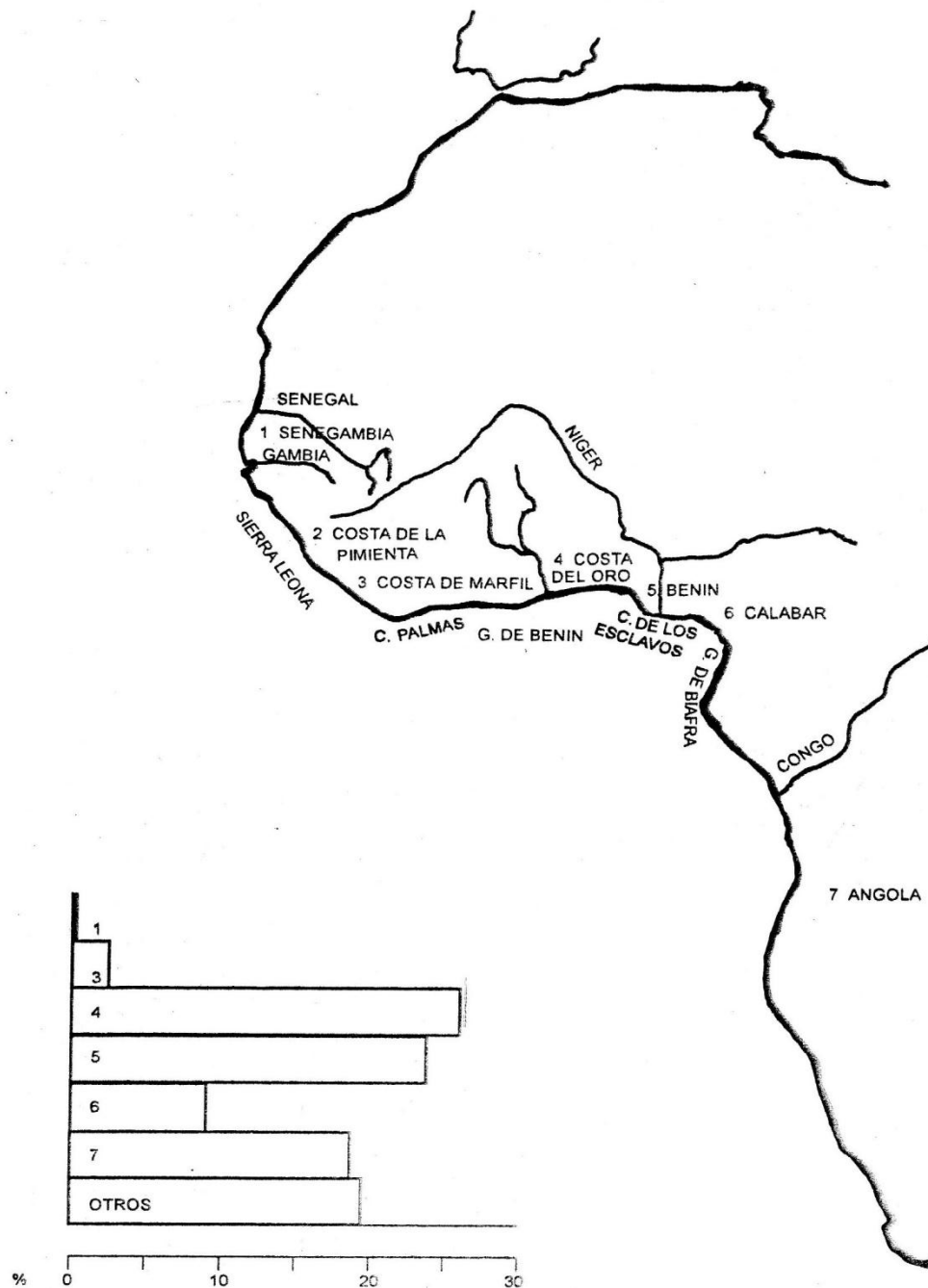
22 Ibíd., p 274.

23 Al respecto Gilberto Freyre y su estudio sobre la formación de la familia brasileña aborda de lleno la vida sexual y familiar, para una ampliación de la información ver: FREYRE, Gilberto. Casa-Grande y Senzala. Venezuela : Biblioteca Ayacucho, 1977. 567p.

24 Freyre cita varios trabajos que desarrollan esta idea donde la geografía de la región no favoreció al desarrollo de valores de las culturas nativas. Ibíd., p 270-280.

²⁵ Ibíd., p 289.

PORCENTAJE DE AFRICANOS VENDIDOS EN CARTAGENA,
SEGÚN REGIONES COSTERAS
1705-1738



Fuente: Colmenares Germán. Historia económica y social de Colombia II. 2ª. ed. Santafé de Bogotá : tercer mundo editores. 1997. p 26.

Ahora bien ¿Qué tanto de este capital cultural enriqueció estas sociedades? Tal vez su presencia no fue tan numerosa como en el caso del país brasilero pero, si se comparan algunos datos es posible esbozar alguna conclusión.

Fueron muchos los negros que llegaron de África a las tierras americanas y de diferentes regiones del continente, específicamente de la región del Sudan occidental entraron esclavos originarios de grandes reinos los Dahomey, Beuín, Hausa, Bornú, Yoruba y Ashanty (Ver mapa). Como lo describe Freyre *“sociedades que dominaron la vida política, la agricultura, cría de ganado y comercio, notables trabajos artísticos en piedra, hierro, terracota y tejeduría, fetichismo y mahometanismo”*²⁶

Germán Colmenares en su estudio sobre la trata de esclavos presenta unas tablas estadísticas sobre el origen de los negros que entraron al país entre 1705 y 1759, destacando los que llegaron de Senegambia de la región del Sudan occidental, también alcanza a rastrear el destino de algunos y como llegaron unos cuantos a las minas del Chocó, presentamos aquí una de ellas:

²⁶ Ibid., p. 290.

Tabla No 1: Origen africano de los esclavos vendidos en Cartagena:²⁷

TABLA 4
ORIGEN AFRICANO DE LOS ESCLAVOS VENDIDOS EN CARTAGENA

Regiones	Grupos	1705-13	1715-27	1730-38	1747-48	1759 Chocó
Senegambia	Mandingas (<i>Malinke</i>) Babara (<i>Bambara</i>)	14				20
C. de Marfil C. de La Pimienta	Cetres (<i>Kru</i>) Canga			76		23
C. del Oro	Minas Caramanti (<i>Coromanti</i>) (<i>Juda Ouida</i>)	248	79	295		139
G. de Benin	Araras Fon Lucumíes Popo Aya (Oyo) Chamba Cotocolí	134 62 47 14	153 43	43		48 19 25
G. de Biafra	Carabalí Ibo Bibi (Ibibio)			226	181 9	46
África Central	Congos Luangos	9	17	392	312	79
Otros		96	90	252	11	85
Totales		624	382	1.350	513	484

Fuente: Colmenares Germán. Historia económica y social de Colombia II. Segunda ed. Tercer Mundo Editores. Santafé de Bogotá. 1997. p 25.

Ahora bien, Jorge Isaacs en los capítulos dedicados al relato de Nay y Sinar muestra el origen africano de la esclava, Feliciano fue el nombre con que se bautizó en tierras americanas y venía procedente de una nación poderosa del África occidental, del reino de Ashanty.²⁸ Nay en su patria era una princesa y así la describe Isaacs:

²⁷ El capítulo de “la trata” presenta diversas tablas que amplían esta información, para tal efecto ver: COLMENARES Germán. *Historia económica y social de Colombia II*. Op. Cit, p. 11-30.

²⁸ ISAACS, Jorge. Op. Cit, p. 241-254.

Apagábase una tarde calurosa, y Sinar sentado en la ribera, parecía dominado por la tristeza que en los pasados días de su esclavitud tanto había enternecido a Nay. Esta lo divisó y se acercó a él con silenciosos pasos. Con la corta y pulcra falda de carmesí salpicada de estrellas de plata; el amplio chal color de cielo, que después de ocultarse el seno, cruzándolo, pendía de la cintura; turbante rojo prendido con agujas de oro, y collares y pulseras de ágata,...²⁹

Son claras las coincidencias que hay entre el origen africano de Nay y la de algunos de los esclavos que llegaron al Chocó, vale la pena mencionar que algunos negros llegados a estas tierras, provenían de Senegambia (región occidental de África, de los grupos mandinga y babará) lo que permite deducir que son grandes las posibilidades de que negros con una avanzada cultura también hayan “fecundado” la sociedad colombiana, es decir, la América hispana fue fortalecida por el opacado esplendor africano. Cabe insistir en que el fenómeno de la esclavitud no sólo aportó la mano de obra requerida en América sino también diversos universos culturales con las etnias africanas llegadas a nuestras tierras:

En el vientre gestor de los navíos negreros se transportaron no solo hombres, mujeres y niños sino también deidades, creencias y concepciones. El pensamiento mágico religioso de las distintas etnias africanas tuvo en nuestras tierras americanas segunda patria. Música danza, religión, ética, costumbres, de ancestrales culturas arrancadas a la fuerza y trasplantadas no solo a latitudes propicias sino también a mentes receptivas (y desde luego, los cuerpos primero semejantemente receptivos) en las cuales fantasía y maravilla habían sentado carta de ciudadanía.³⁰

La abolición de la esclavitud fue el reflejo tangible del agotamiento de un período, caracterizado por el sistema económico hacendatario, la sociedad de castas y toda una serie de rezagos del régimen colonial que se aferraban con fuerza, resistiéndose a ser reemplazados por la complejidad que adoptaba la sociedad que marchaba tras el discurso modernizador.

Así el fenómeno de la esclavitud como factor económico se convirtió en un elemento fundamental del sistema hacendatario, hasta tal punto que con la

²⁹ Ibíd., p. 255.

³⁰ BOLIVAR AROSTEGUI, Natalia y PORRAS PROTTS, Valentina. **Orisha Ayé : la espiritualidad del Caribe al Brasil**. La Habana : José Martí, 2011. p.13.

liberación de vientres los dueños de haciendas vieron amenazados el orden tradicional y en peligro su idea de multiplicación de la mano de obra a partir de la procreación;³¹ con la posterior abolición de la esclavitud el sistema económico hacendatario definitivamente sucumbió, claro está que otros factores influyeron en la definitiva disolución de este, por ejemplo el agotamiento de las minas del Chocó, el comercio a mayor escala como actividad económica preponderante. Pero estos futuros cambios que amenazaban a los señores esclavistas eran inminentes, el capitalismo comercial que había alcanzado un alto desarrollo a lo largo del siglo XVIII, puesto que gran parte de la acumulación de la riqueza de las potencias europeas se habían acumulado a partir de la esclavitud y el monopolio, empezaba a adoptar una nueva forma apenas entrando el siglo XIX, la del capitalismo industrial, donde la máquina de vapor, el ferrocarril y los adelantos científico-tecnológicos moldearon al sistema capitalista y por supuesto al complejo mundo de las relaciones económicas. Ahora la edad industrial instauraría su régimen³² y esta nueva fase pondría de manifiesto lo caduco del orden colonial.

1.3 Changó y la energía transculturadora de su narrativa

Al proceso de transición de una cultura a otra denominada por Fernando Ortiz como transculturación no fue ajeno el continente americano puesto que las tradiciones, cosmovisiones, el lenguaje y/o la escritura de los nativos fue desconocido y remplazado por la lengua del conquistador, lo propio ocurrió con la llegada de esclavos africanos. Así la tecnología de la escritura se encontraba fuertemente influenciada por el modelo europeo, dado que el proceso fue de imposición hubo enormes sacrificios por parte de los amerindios y afroamericanos. Sin embargo, estos universos no pudieron ser anulados y se

³¹ COLMENARES, Germán. *Cali Terratenientes, Mineros y Comerciantes. Siglo XVIII*. Op. Cit, p. 52.

³² Esta idea de la transición del capitalismo comercial al industrial es expuesta en una cita de Eric Williams que hace Rafael Duarte Jiménez. Si bien es cierto que en el periodo colonial, dentro de la configuración de su dinámica la esclavitud fue vital para su mantenimiento, pero con la industrialización de por medio este fenómeno como sistema era obsoleto, esta nueva dinámica necesitaría de obreros para hacer viables sus fábricas e industrias y los esclavos harían la transición hacia el proletariado. DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael. *El negro en la sociedad colonial*. Santiago de Cuba : editorial Oriente, 1988. p 67.

postergaron en sus prácticas cotidianas, de ahí que muchas de ellas se camuflaran frente a las que les permitiera el colonizador.

Ángel Rama sugiere que en América Latina ha existido una energía creadora donde no solamente se han asimilado creencias, normas, comportamientos, sino que ha habido un desarrollo cultural particular. Puesto que la cultura a través de sus tres elementos (La lengua, una estructura literaria y una cosmovisión) es donde va a sufrir un proceso transculturador, es decir, la lengua se verá afectada al generarse otros dialectos, otros lenguajes; la estructuración literaria, va a plantear nuevos escritos, otras lecturas de la realidad como el indigenismo³³ y la cosmovisión porque produce significados, en ella permanecen aspectos de la tradición, a la vez que es permeada por la fusión de lo nuevo y lo antiguo originando de este modo otros elementos culturales. Además es el más difícil de rendirse a las prácticas modernizadoras.

34

Precisamente, dentro de esas características del desarrollo cultural particular y de esa energía creadora propia se inscribe la novela *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella que nos narra el cruel destierro de los africanos, víctimas de la esclavitud, sus vicisitudes en su travesía por el Atlántico en las naves negreras y su llegada e integración en un nuevo mundo, también cargado de fuertes componentes cosmogónicos.

Changó el gran putas se distancia abismalmente de las obras del canon; no es una novela que tenga como eje vertebral acontecimientos y personajes *estereotipados*, es decir, que prolongue en su narración fines ideológicos hegemónicos (La división entre el “nosotros” y los “otros”), por el contrario pone en evidencia esos lugares otros de enunciación los negros, indios, mestizos y todos aquellos en situación de marginalidad caben dentro del concepto de ekobios que configuran una hermandad espiritual y se identifican por su interés en liberarse de su situación de opresión y sometimiento.

La oralidad va a ser el fundamento de las manifestaciones de este sujeto cultural, puesto que va a representar el soporte de las tradiciones que se

³³ Hay una búsqueda de mecanismos propios adaptables a la literatura. Hay recuperación de las estructuras de la narración oral popular (como el caso de Rulfo, Arguedas). RAMA Ángel.

Transculturación narrativa en América Latina. 3ª. ed. México : siglo veintiuno, 1987. p 173-193.

³⁴ *Ibíd.*, p 39 - 48.

heredan con el paso del tiempo. Cuando la oralidad se integra al ejercicio literario sufre un proceso de ficcionalización³⁵ y en el caso de *Changó el gran putas* va a integrar la cosmogonía de los universos negros a la tradición letrada, esta paradoja va a representar una versión contra puesta a la historia oficial, a la historia nacional, donde se van a manifestar la diversidad de voces de múltiples personajes y todos atendiendo el llamado de Changó.

El lugar de enunciación en el que está ubicada la narración de Zapata Olivella plantea la pregunta por América, -¿Qué es América?- Y para responderla se remite hasta África, a toda su cosmogonía que irrumpió y se mezcló con las cosmovisiones autóctonas de las regiones americanas formando una nueva percepción, visión y relación con el espacio, el tiempo, la vida y la naturaleza en general; dando forma a un cronotopo cultural diferente o visto, esta vez, desde el lugar antagónico al expuesto inicialmente, es decir, los “otros” se convierten en el “nosotros”, en el sentido que se manifiesta un universo o género discursivo antes oculto, invisibilizado y marginado; hace presencia un orden del mundo con sus propias dimensiones espaciales y temporales: *“Examina tu alma a la luz de dos lámparas y te explicarás la penumbra de tu doble existencia. Nadie, sino tú, escogida por Legbá, podrá tener conciencia de tus dos mundos: África viviendo en el alma de América. El destino de nuestra sangre es encender un nuevo renacimiento en el corazón anciano de la humanidad.”*³⁶

Convirtiéndose Changó en un ejercicio de reconocimiento que no es únicamente *“la acción de distinguir una cosa de las demás”* sino también distinción que sucede cuando hay un análisis de la misma, que permite reconocer sus características y concretar así el proceso de individualización que lo identifica. En Changó este concepto es más importante de lo que se cree porque al considerar a las personas las ve y presenta como sujetos iguales poseedores de derechos, de saberes sin que pase por alto aquello que diferencia a unos de otros lo que exige el reconocimiento de su propia identidad:

³⁵ PACHECO, Carlos. *La comarca oral*, 1ed. Caracas: Ediciones la casa de Bello, 1992. p 51-64.

³⁶ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Op. Cit, p. 607.

El reconocimiento mutuo es la dimensión fundamentadora no simplemente de la identidad sino de la formación de la conciencia en la recíproca afirmación que se despliega en relaciones de amor, de respeto legal y moral y de pertenencia; de allí surgen a un mismo tiempo los criterios morales y las diferentes formas de obligación moral. Por tratarse de una fundamentación de naturaleza social, el reconocimiento quiebra desde adentro el esquema nuclear de la modernidad que a partir de Descartes reduce al ser humano a instancia de autofundamentación en soledad.³⁷

Es una contraposición a la lógica eurocéntrica que en lugar de reconocer a los otros como sujetos productores de conocimiento estableció el reconocimiento partiendo de parámetros de superioridad generando una discriminación cultural de las minorías que no satisfacían sus estándares y que se ubicaba por encima de las demás. En esta lógica nunca el reconocimiento estuvo en positivo para las minorías étnicas, para los desposeídos; incluso podría pensarse más en términos de tolerancia que de reconocimiento porque de haber sido así, la esclavitud no se hubiese establecido como institución legal durante la colonia. Mientras que tolerar del latín “tollerare” que significa soportar o aguantar iba más en concordancia con el sentido de la resignación, es decir, hay que aguantar porque no hay más remedio que hacerlo.³⁸

Manuel Zapata Olivella se convierte así en un escritor transculturador y en un referente sobre la africanidad se anticipa una vez más al presentar al negro en positivo, afirmando su riqueza y autenticidad cultural a pesar del encuentro y mezcla de las sangres, esta afirmación del negro irá de la mano de lo que hoy se ha llamado “afrodescendiente”, es decir, al término que hace referencia “Se abandona el tradicional concepto de “negro”, el que implica el contexto amplio de significación racial, para abordar una noción de afrodescendiente dentro de un modelo más complejo, que traspasa la “raza” para reconocerse a sí misma como una comunidad étnica que politiza su identidad en tanto se considera un pueblo.”³⁹

³⁷ GUTIERREZ, B. Carlos. **La tolerancia como desvirtuación del reconocimiento:** En: Ensayos hermenéuticos. El autor. México : siglo veintiuno editores, 2008. p. 198.

³⁸ “La tolerancia es un discurso de raíces religiosas que, lejos de ser neutral, está siempre del lado de la razón del más fuerte, como cara amable de la soberanía que dice desde sus alturas: “yo te dejo vivir, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides yo estoy en mi casa” De ahí que no haya manera alguna de superar la unilateralidad de la tolerancia como la *permissio mali* que siempre ha sido, con un fuerte núcleo de intolerancia en su centro, al no pasar de ser hospitalidad condicional.” En Ibid., p 203.

³⁹ ANTÓN Jhon y POPOLO, Fabiana. Op. Cit, p. 14.

Por ello a partir de lo esbozado en *Changó el Gran Putas* es evidente que en América sus pobladores nativos y los africanos que llegaron en condición de esclavos gozaban de un desarrollo cultural propio, poseían una plena producción simbólica y objetiva; ostentaban reinos y/o civilizaciones, sus manifestaciones arquitectónicas, sus avances en ingeniería hidráulica y producción alimentaria hablaban por sí solas; su conciencia histórica mostraba una relación con el paso del tiempo diacrónica y sincrónica, es decir, daban cuenta de un pasado, presente y futuro.

En este sentido la oralidad se erige como un elemento donde convergen las memorias colectivas y los sectores populares saltaran a la escena política social y cultural; los rituales, lo cotidiano y lo simbólico serán objeto de investigación que aportaran significativamente en los proyectos descolonizadores. La historia ya no será el discurso que ordena bajo la perspectiva lógico occidental, las memorias de los otros, las no escritas quedaran al descubierto. Aquí no sólo se plantea la lucha por la libertad sino una verdadera filosofía de la liberación, de autoconciencia y de pensamiento crítico:

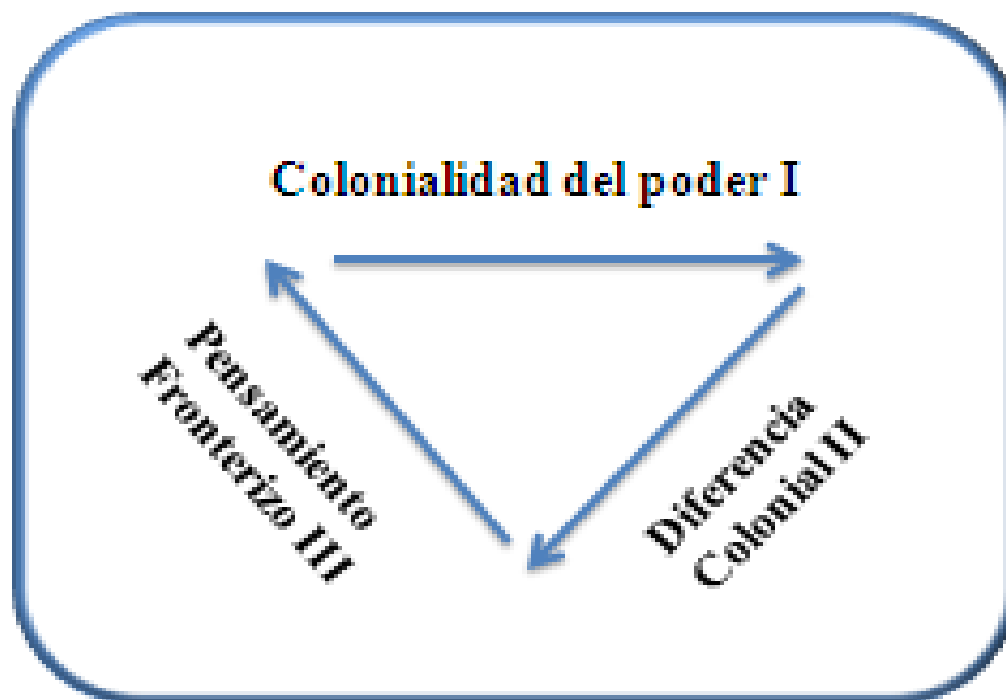
Una filosofía de la liberación, de la periferia, de los oprimidos, de los excluidos la sombra que la luz del ser no ha podido iluminar, el silencio interpelante sin palabra todavía. Desde el no-ser, la nada, lo opaco, lo otro, la exterioridad, el excluido, el misterio del sinsentido, desde el grito del pobre parte nuestro pensar. Es entonces, una “filosofía bárbara”, que intenta sin embargo un proyecto de trans o metamodernidad.⁴⁰

Esto es lo que podría denominarse lógica otra, es decir, una lógica coetánea al diseño global occidental (Desarrollo del capitalismo y proyecto letrado), es una red que se construye a través de diversos elementos: la colonialidad del poder, diferencia colonial, el pensamiento fronterizo, historias locales del pensamiento fronterizo, entre otros.

⁴⁰ DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. México : fondo de cultura económica, 2011. p 42.

1.4 Colonialidad del poder y frontera epistemológica

Esquema No 1



Partiendo de la idea de que La colonialidad del poder produce la diferencia colonial y esta a su vez el pensamiento fronterizo, vale decir que la colonialidad del poder se ubica dentro de las relaciones modernas y se convierte en un fenómeno discursivo puesto que no sólo es un fenómeno económico y social sino que tiene estrecha relación con el conocimiento y con el capital simbólico que de este se deriva por eso en palabras de Santiago Castro Gómez “*cabría hablar de colonialidad antes que de colonialismo para destacar la dimensión cognitiva y simbólica de este fenómeno.*”⁴¹

Esta categoría nos permite avanzar hacia una analítica del poder en tres sentidos:

1. Hace referencia a una estructura de control de la subjetividad que se consolidó desde el siglo XVI y no apenas en el XVIII (La época clásica).
2. Coloca en el centro el análisis la dimensión racial de la biopolítica, no solamente la exclusión de ámbitos como la locura y la sexualidad.

⁴¹ CASTRO GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Op. Cit, p. 20.

3. porque proyecta este conflicto a una dimensión epistémica mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital de las sociedades modernas, pasa necesariamente, por la occidentalización del imaginario.

Queda claro que el problema de la colonialidad es un problema del conocimiento, lo que obliga a repensar las coordenadas del pensamiento porque desde la colonia empieza el control de la subjetividad. Se hace una *“invención del otro”* es decir, un proceso de producción material y simbólica jugando un papel importante la relación entre lengua, ciudadanía y gramáticas, vemos así la relación entre conocimiento y disciplina, es decir, violencia epistémica (Producto de la modernidad). Dicho de otro modo, la colonialidad del poder:

...La colonialidad del poder es aquel ámbito del poder que está atravesado {en el ámbito de la dominación, la explotación y el conflicto y en cualquiera de los cuatro dominios sociales en los que estos se entretajan (Trabajo, género/sexualidad, autoridad, intersubjetividad)} por la idea de “raza”, y la idea de “raza” consiste, básicamente, en una clasificación y, por lo tanto, en una operación epistémica de los seres humanos en escala de inferior a superior.⁴²

La colonialidad del poder (I) es una conciencia de esa organización artificial del mundo. El carácter colonial del poder se encuentra manifestado de la siguiente forma:

- Colonialidad: permanencia y prolongación en el tiempo de las estructuras que permitieron la formación del sistema capitalista.
- Poder: espacio y malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto articulados entorno de la disputa por el control de:
 1. El trabajo y sus productos.
 2. Naturaleza y sus recursos.
 3. Sexo, los productos y la reproducción.
 4. La subjetividad y sus productos materiales intersubjetivos y conocimiento.
 5. Autoridad y sus instrumentos.

⁴² MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Op. Cit, p. 49.

Así, la colonialidad del poder es la permanencia que obedece a una continuidad en el espacio y tiempo del patrón de poder capitalista:⁴³

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico -que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder.⁴⁴

La colonialidad del poder va mostrando el disciplinamiento, el panóptico, la creación de disciplinas, por ello se ubica dentro de las relaciones modernas (Modernidad - Experiencia colonial) en términos ideológicos se encuentra en los Estados Nacionales que generan otredad para disciplinar, dentro de la relación Sistema/Mundo/Moderno/Colonial donde las ciencias sociales se emplean como un espacio de poder moderno colonial porque no rompen con la ideología sino que la legitima desde su quehacer.⁴⁵ Vemos así cuatro dimensiones en la colonialidad del poder que se articulan mutuamente y hacen efectiva la diferencia colonial:

1. La colonialidad del poder entendida como los patrones del poder moderno que vinculan la raza, el control del trabajo, el Estado y la producción del conocimiento. Esta colonialidad del poder instauró en América Latina una estratificación social que ubica al blanco europeo en la cima mientras el indio y el negro ocupan los últimos peldaños, estos dos grupos son construidos como identidades homogéneas y negativas.

⁴³Podría decirse, en tal sentido, que el poder es una relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana.

⁴⁴QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. En: El giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá : siglo del hombre editores, 2007. p 93-94.

⁴⁵ Noción propuesta por Walter Mignolo para enfatizar cómo la colonialidad es constitutiva de la modernidad y cómo ambas deben ser pensadas desde una perspectiva de sistema mundo.

2. La colonialidad del saber que no sólo estableció el eurocentrismo como perspectiva única de conocimiento, sino que al mismo tiempo, descartó por completo la producción intelectual indígena y afro como conocimiento y consecuentemente su capacidad intelectual.

3. La colonialidad del ser (Carácter ontológico) que ocurre cuando algunos seres se imponen sobre otros, ejerciendo así un control y persecución de diferentes subjetividades como una dimensión más de los patrones de racialización, colonialismo y dominación (No es la violencia ontológica en sí, sino el carácter preferencial de la violencia que está claramente explicado en la colonialidad del poder, es decir, la cuestión del ser colonizado, tiene un arraigamiento en la historia y el espacio.)

Siguiendo a Catherine Walsh encontramos que incluye una cuarta dimensión:⁴⁶

4. La colonialidad de la naturaleza, con esta dimensión hace referencia a la dimensión binaria cartesiana entre naturaleza y sociedad, una división que descarta por completo la relación milenaria entre seres, plantas y animales, como también entre ellos, los mundos espirituales y los ancestros como seres también vivos. De hecho esta colonialidad de la naturaleza ha intentado eliminar la relacionalidad que es la base de la vida, de la cosmología y del pensamiento en muchas comunidades indígenas y afroamericanas.

Un ejemplo significativo sobre la colonialidad del poder ocurre a finales del siglo XIX en Colombia cuando se presentará en términos políticos el cambio más importante expresado en lo que se conocerá como la Regeneración puesto que no solo se trataba de volver a implantar “La Arcadia – Heleno – Católica” sino que esta vez echarían bases sólidas para su permanencia definitiva y desde esta lógica se apoyarían en la iglesia católica como estandarte de los valores cristianos. De este modo, la Regeneración fue más allá de un periodo político, fue un *“proyecto político definido por un doble e interrelacionado movimiento: por una parte la tendencia a la centralización del poder y por otra el impulso a la unidad nacional.”*⁴⁷

La centralización obedeció a un reordenamiento territorial que desapareció los Estados Soberanos y los volvió departamentos aprovechando para

⁴⁶ WALSH, Catherine. Op. Cit, p. 102-113.

⁴⁷ VELEZ Humberto. “**La Regeneración: ¿Algo más que un proyecto político?**” En : Estudios sobre la regeneración. Cali : imprenta departamental del Valle, 1987. p 20.

desmantelar aquellos que habían sido especialmente problemáticos durante el siglo XIX como el Estado Soberano del Cauca. Desde acciones como éstas el partido conservador, en cabeza del proyecto regenerador, aspiraba no solo a un ejecutivo fuertemente centralizado como estrategia para dominar las regiones desde el centro administrativo de la capital, sino también a tener un ejército central y la iglesia católica como religión de los colombianos. En cuanto a la unidad nacional, la Regeneración incitó a diversos sectores sobre su conciencia alrededor de una “sociedad mayor” y en la que debían construir un destino común, una patria común, para ello se vinculó a la “cuestión educativa” resolviendo cualquier dilema a partir de lo que se conocería como “Escuela única” o de “Enseñanza religiosa obligatoria” quedando así la escuela bajo el dominio de la doctrina católica.⁴⁸

Cabe señalar aquí dos documentos de vital importancia para la permanencia del proyecto regenerador: La Constitución de 1886 y el Concordato de 1887. La primera más que consolidar la nación que se había pretendido crear, consiguió sí la regeneración pero de la esfera político – administrativa del país, es decir, legislativa y normativa. Mientras que la segunda no solo logró la injerencia de la iglesia en los asuntos del Estado, de la educación y de la vida de las personas, sino que obtendría una cobertura total en el país: *“La jerarquía eclesiástica y los curas – los únicos colombianos que tenían una cobertura geográfica y social casi total – pudieron reforzar su dominio sobre las conciencias de sus compatriotas, pertenecientes a todas las clases sociales, dominantes y dominadas.”*⁴⁹

En el campo económico, la preocupación en lo externo giraba en torno a la vinculación de la economía nacional con los mercados mundiales; en lo interno la preocupación estaba en el aislamiento de las regiones y la

⁴⁸ Deseo que alcanzará su máxima expresión con el Concordato cuando el Vaticano apoyaría la formación de instituciones religiosas, dedicadas principalmente a la educación de los niños y jóvenes:

-La educación e instrucción pública se organizaría y dirigía en conformidad con los dogmas y la moral de la religión católica.

-La enseñanza de la religión se hizo obligatoria en las instituciones públicas.

-Los sacerdotes. Obispos y arzobispos, se reservaron el derecho de revisar y autorizar los textos de enseñanza.

-Los maestros de las instituciones públicas serían vigilados por los sacerdotes, teniendo la potestad de censurar cualquier actividad que se considerara perjudicial para los niños y jóvenes.

Tomado de: **El Concordato de 1887**. Consultado {Marzo 13 de 2013}. Disponible en: <http://elconcordatode1887.blogspot.com/2011/05/el-concordato-de-1887.html>

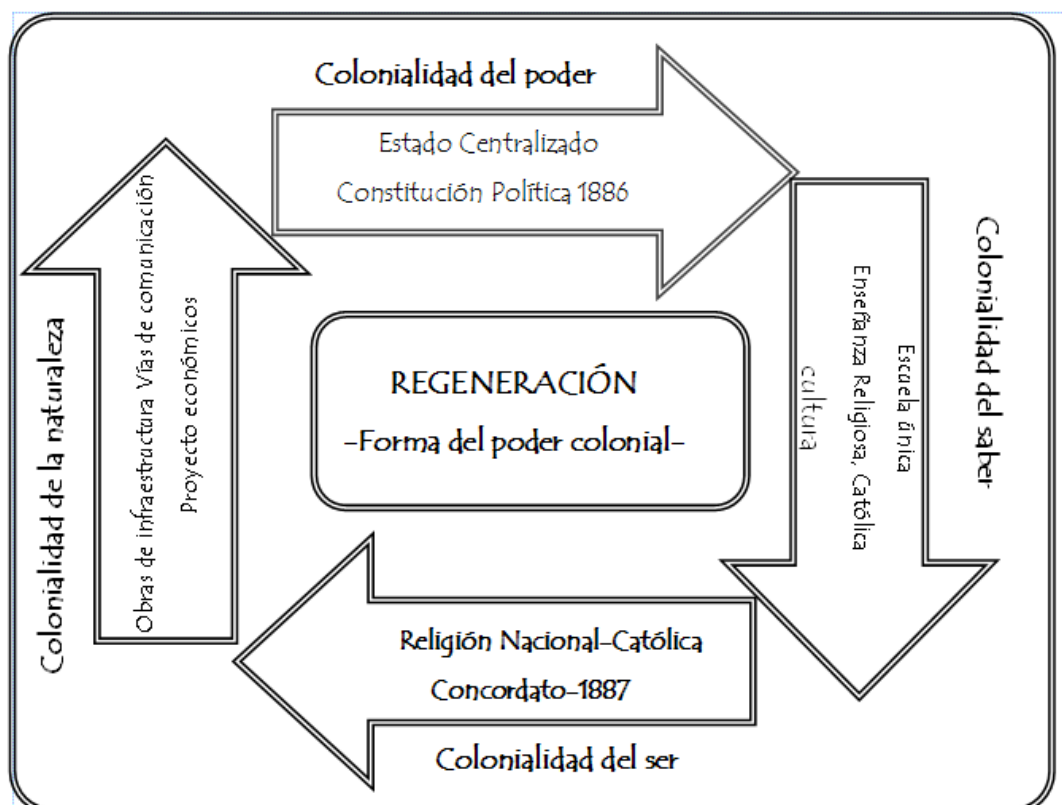
⁴⁹ VELEZ, Humberto. Op. Cit. p 27.

construcción de obras de infraestructura que hicieran más eficientes los mercados regionales. Entrado el siglo XX el panorama mejora considerablemente con el fenómeno industrializador como pieza clave de progreso, además de la comercialización y trillado de café, actividades que promoverían el comercio, el transporte y el desarrollo financiero; la industrialización también produciría un proceso de desarrollo urbano a partir de la instalación de fábricas en las ciudades creando mayor demanda de empleo, promoviendo la urbanización e impulsando oleadas migratorias de los campos a las ciudades.

En el campo literario, la idea de la Atenas suramericana representaría perfectamente lo que se quería promover, es decir, una moralización de la masa a través de la educación pública al tiempo que inculcar en las clases medias y bajas la literatura clásica grecolatina neoclásica, así como poesía patriótica que fueron algunos mecanismos para ideologizar a los ciudadanos.

Es desde este complejo entramado de relaciones que la Regeneración encaja en la lógica de la colonialidad del poder y sus dimensiones. (Ver esquema No.

2)



Esquema No 2

Estas cuatro dimensiones configuran la estructura del poder colonial que trasciende su forma cronológica como parte o fenómeno histórico en la línea del tiempo occidental (Historia universal) para ser concebida como una política de gobernabilidad que aún en nuestro presente inmediato es visible y vigente.

Empleando la diferencia como dispositivo de poder, es decir, la diferencia entre colonizador – colonizado. **La diferencia colonial** (II) Le va a dar un potencial epistemológico, que son esas formas de mirar el mundo de definirlo o de la lógica otra. Miradas en positivo de la diferencia, más allá de la concepción binaria de clasificación impulsada por la modernidad.

En este punto, se destacan las manifestaciones producto de la interacción entre la modernidad (Eurocentrismo) y lo externo a esta (periferias, subalterno, etc), los productos transculturados, híbridos y/o fronterizos, manifestaciones otras paralelas o posteriores a las experiencias impuestas por la empresa colonial, que desde su posición de privilegio inferiorizó epistémica, ontológica y socialmente a las poblaciones, territorios y conocimientos otros.⁵⁰

Dentro del seno del lado imperial de la modernidad (La colonialidad) se ponen de manifiesto una serie de conflictos donde se entrelazan lengua etnicidad y geopolítica quedando de relieve un significado de diferencias que marcaran fronteras externas e internas que a su vez irán caracterizando el desarrollo del sistema mundo moderno/colonial.

Fronteras que vistas más allá de su condición de límite o separación geoespacial serán el escenario en el que interactuarán tres fuerzas con sus tensiones particulares: imposición, sometimiento y resistencia.

Conjunto de tensiones que re-elaborarán el lugar de la frontera a partir de la desterritorialización de la misma, es decir, este lugar no está anclado a una coordenada geográfica, sino a los sujetos que habitan y transitan no un lugar geográfico específico sino un conjunto de estos que se interconectan y

⁵⁰“ Así, por ejemplo, Grosfoguel desagrega desde una mirada más amplia las figuras que encarnarían hoy al subalterno colonial, en los siguientes términos: { } El análisis del sistema mundo necesita descolonizar su epistemología tomando en serio el lado subalterno de la diferencia colonial: el lado de la periferia, los trabajadores, las mujeres, los sujetos racializados/coloniales, los homosexuales y lesbianas y los movimientos antisistémicos en el proceso de producción del conocimiento.” Citado por: RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán : Colección política de alteridad, 2010. p. 134.

cohabitan a partir de las relaciones que se establecen entre sujetos. Relaciones que pasan por el cruce entre pueblos, nacionalidades, memorias, cosmovisiones, apropiación del espacio y utilización del mismo.

Producto de este intercambio fueron manifestaciones tales como: la criollidad en el Caribe, el cimarronaje cultural, los palenques y quilombos donde se desarrolló la sociedad esclavista como pilar para la economía; y lo mestizo para los Andes.

Para hablar de criollidad antes hay que hacer un par de precisiones. Lo criollo tiene un doble origen, por un lado, está el originado por el colonialismo español donde los criollos fueron occidentales marginales, directos descendientes de los peninsulares y con ciertos espacios de poder en la estructura colonial; de otro lado están los criollos engendrados por las colonias inglesas y francesas, específicamente las del Caribe, directos descendientes de los esclavos y ausentes de cualquier instancia privilegiada. Estos últimos hicieron de la reelaboración del lenguaje y la cosmovisión un elemento diferenciador con la herencia de la América española que se aferró al español y al cristianismo como elemento identitario.

La criollidad es entonces la mezcla de lenguajes y conocimientos; no está sujeta a un territorio o lenguaje, la criollidad es pensar y escribir en lenguas. La criollidad es el resultado de la colonización en el Caribe donde se entrelazaron distintas historias locales no para configurar e imponer un diseño global (Orden hegemónico occidental), sino para evidenciar diversos diseños culturales o experiencias del mundo, que contribuirían a la construcción de identidad – identidades, además de plantear una alternativa al universalismo occidental.⁵¹

El cimarronaje fue la práctica de fuga, escape y evasión que utilizaron los esclavos africanos y sus descendientes frente al oprobioso sistema esclavista que los anulaba como seres humanos desde cualquier punto de vista. Los esclavos abandonaban las grandes plantaciones para refugiarse en los agrestes territorios naturales, en primer lugar para librarse de las condiciones que les imponía dicho sistema y para proteger su integridad como seres humanos. Además, la conformación de palenques, cumbes, quilombos o

⁵¹ MIGNOLO, Walter. Historias locales/diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Op. Cit, p.316.

repúblicas de cimarrones, como quiera que se les conozca, fueron localizaciones territoriales donde convergieron distintas memorias que reconstruyeron y reinventaron la tradición – tradiciones africanas.

Pero el cimarronaje no fue solamente la huida de las humanidades, fuerza de trabajo cautiva hacia territorios libres, se convirtió en un proceso que poco a poco fue interviniendo la escala de valores hegemónica, devino en un espíritu de fuga que invadió a muchos esclavos que por diferentes motivos no alcanzaban la libertad física, se plantea entonces un cimarronaje cultural donde *“...en el territorio cultural se puede decir que trataban de escapar a la hegemonía de la colonia insuflando en ella su propia escala de valores “cimarroneando” en lo posible los horribles mecanismos deculturativos o asimilacionistas de la colonización que se les imponía.”*⁵²

Este plano cultural estuvo enriquecido por las distintas manifestaciones en torno de las religiosidades y cosmovisiones, la danza y manejo del cuerpo, las medicinas ancestrales y populares, jergas y lenguajes criollos, la cocina, la vida sexual, la familia y todo “el genio optimista de los pueblos”⁵³ es decir, la alegría que ha caracterizado a la descendencia de África en América.

Lo mestizo a partir de lo que Rama ha denominado *“la gesta del mestizo”*⁵⁴, es decir, un área de la realidad con una filosofía que la interpreta. Así lo mestizo corresponde al sujeto en la búsqueda de una pertenencia, a un grupo o nacionalidad; la gesta del mestizo correspondería al resultado del nuevo actor: el mestizo, como producto de la transculturación.

Todo esto obedeciendo a un proyecto cultural que quería aportar a la construcción de la nacionalidad peruana, para ello Arguedas⁵⁵ se apoyará en el indigenismo que se caracterizaba por: un franco y rudo realismo, se

⁵² DEPESTRE. René. “Saludo y despedida a la negritud”. *En* : África en América Latina. México Df : Siglo XXI editores, 1977. p. 345.

⁵³ *Ibíd.*, p. 345.

⁵⁴ RAMA Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. Op. Cit, p. 173-193.

⁵⁵ La referencia a José María Arguedas se hace necesaria, en esta ocasión destacando su faceta de etnólogo más que de la de novelista. En su interés alrededor de la Antropología cultural se destaca su preocupación por la identidad, fundamentada en la formación de una cultura mestiza como propia y original, donde la herencia indígena, el momento histórico y la realidad social jugaron un papel decisivo en dicha construcción. Preocupación que quedaría manifiesta en sus creaciones literarias. Observar a José María Arguedas es el pretexto para mirar la experiencia histórica peruana desde el punto de vista de la lógica otra, como la localización epistemológica que desde el diálogo de Cajamarca hasta el zorro de arriba y el zorro de abajo viene demostrando su coetaneidad, incluso su anterioridad al modelo epistemológico occidental, todo esto bajo la figura de la gesta del mestizo.

preocupaba por un reconocimiento, por una descripción objetiva del entorno, un poderoso racionalismo clarificador, esquemas mentales simples pero eficaces del mundo, entre otras. En este contexto de indigenismo es donde Arguedas ubica tres etapas:

- La etapa que va en oposición al pensamiento hispanista (reconocimiento de la cultura Inca).

- Donde se impone de manera beligerante la reivindicación social y económica del indio. (No hubo muchos valores literarios pero cumplieron una función social importante).

- Se genera un esfuerzo por subsanar los errores de la época anterior, hay un mejor conocimiento de la realidad y de la realidad peruana.

Este último indigenismo ha sabido realzar el papel central del mestizo como clase intersticial que hace parte de la historia aunque se le haya invisibilizado tanto tiempo: *“Esta plasticidad e inteligencia para preservar los valores claves ha lo que respondía su existencia e identidad era la que también le había permitido absorber ingentes contribuciones españolas (Religión, trajes, instrumentos, cultivos, fiestas), reelaborandolas en el cauce tradicional.”*⁵⁶

La diferencia colonial es una localización, pero va más allá de algo geográfico porque involucra individuos y todo el aparataje cultural que traen consigo. Es también las creaciones que van saliendo a partir de esas interacciones de esos individuos son las manifestaciones como la criollidad, cimarronaje, lo mestizo (Diseños culturales) conciencias de si para sí, para estar en el mundo, proyectar el mundo, definir el mundo y que va a desembocar en un “potencial epistemológico” es decir, toda la capacidad de enfrentarse al mundo, de definirlo y de relacionarse con el. La diferencia colonial se proyecta en dos direcciones, por un lado rearticula fronteras internas vinculadas a conflictos imperiales y por el otro rearticula fronteras exteriores dotando la diferencia colonial de nuevos significados.

El pensamiento fronterizo (III) no surge de una genealogía conceptual universal sino que parte de las historias locales, de los legados españoles en América, más específicamente entre España y Estados Unidos en el siglo XIX.

⁵⁶ RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. Op. Cit, p. 185 – 186.

El pensamiento fronterizo (o la gnosis fronteriza...), es una consecuencia lógica de la diferencia colonial...el pensamiento fronterizo es algo más que una enunciación híbrida. Es una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmología territorial y hegemónica (Ideología, perspectiva)...⁵⁷

La frontera no sólo es un momento teórico, es la necesidad de la epistemología fronteriza, del pensamiento a través de los intersticios, un pensamiento otro se hace posible cuando se toman en consideración las diferentes historias locales y sus relaciones de poder particulares. Es necesario mirar la frontera como el lugar donde convergen la episteme universal y las locales, es decir, otro tipo de conocimiento.

Es de mencionar, que la última etapa de la globalización está haciendo posible una transformación radical en las epistemologías al llamar la atención entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas porque los espacios geográficos están configurados por historias coloniales que no sólo son historias locales sino localizadas.

De esta manera, los ejercicios de interpretación de las culturas ya no se hacen desde un lugar –hegemónico- sino que se plantean desde la periferia, de ahí que para los estudios latinoamericanos revierten de importancia recuperar la tradición, buscando superar los postulados de los estudios de etnohistoria andina cuyo enfoque estructuralista ha predominado en desmedro de estas sociedades originarias, en tanto no están interesados en reivindicar las voces andinas sino en acallarlas todavía más, enfatizando en la oposición tradición/modernidad como sinónimo de atraso/progreso:

Estos estudios consolidaron el término de “tradición” para referirse a las sociedades indígenas como inherentemente opuestas a los procesos modernizadores. De manera que las sociedades indígenas no sólo fueron descritas en términos estructurales, metafísicos (sin agencia y sin sujetos) y como culturas de resistencia (miedo al cambio), sino sobre todo como culturas tradicionales (sin iniciativas frente a la modernidad). La insistencia en el carácter “tradicional” de las sociedades indígenas ha reproducido viejas imágenes del “buen salvaje”, visiones románticas de indigenismo y del liberalismo decimonónico. En otras palabras, la experiencia indígena no habría sufrido mayores trastornos desde la época prehispánica hasta la actualidad. Incluso en un hecho como la conquista española se ha visto a los indígenas como víctimas de fuerzas

⁵⁷MIGNOLO, Walter. Historias locales/Diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Op. Cit, p 8-9.

que no alcanzaban a entender... [Como] ni siquiera eran capaces de entender con sus categorías mentales la conquista española. La fatalidad los llevó a refugiarse en sus mitos, en la era de sus dioses y héroes; con la evangelización devinieron en figuras mesiánicas y esperanzas utópicas.⁵⁸

De este modo, “tradición” entra en la lógica de lo bárbaro, incivilizado, inferior; de ahí que a pesar del interés de la “etnohistoria” hacia el análisis del mundo indígena cosmogónico, ritual, simbólico y de sus transformaciones o sincretismos con las culturas europeas y africanas; estas sólo se hacen para justificar la aculturación, la negación del otro como poseedor de una mirada equivocada, si se quiere atrasada del mundo; pero en ningún momento para reconocer la diferencia y la posibilidad de una concepción de mundo por fuera de la herencia occidental, porque ésta rige como único principio ordenador.

En este sentido, la resistencia indígena contra los europeos no es producto de una reacción visceral sino como resultado de un análisis de la práctica colonial europea. Así el discurso de la resistencia, se desarrolla a través de la experiencia práctica del sistema colonial. La historiografía indo hispánica y la literatura epistolar notarial serán dos herramientas a través de las cuales los amerindios expresaran una toma de conciencia indígena. El trauma de la conquista de los autóctonos dará lugar a una literatura alternativa.⁵⁹

De este modo, puede verse el colonialismo como un ejercicio intelectual de aniquilamiento de aquello que se ha encontrado por fuera de la totalidad, porque aquello que esta al otro lado de la frontera, no representa lugar de saber, ni sujetos de conocimiento. Sin embargo, asumir ese lugar desde la otra orilla, desde esta frontera que resulta peligrosa, es lo que va permitiendo desenmascarar dicha colonialidad. De este modo, el colonialismo es un fenómeno discursivo y no una condición histórica, de ahí que sea un deber ético desterrarlo de los quehaceres, de las maneras del ver el mundo, de las prácticas discursivas, de los imaginarios en general.

Es necesario reconocer en la humanidad, ese crisol de historias que dan cuenta de otras realidades que han permanecido al margen del historicismo

⁵⁸ VEGA, BENDEZÚ. Mauro. “Sociedad y cultura andina: Entre la historia social y la etnohistoria: algunas aproximaciones.” EN : GONZÁLEZ, William y HERNÁNDEZ, Luis Humberto. La filosofía en la ciudad. Cali : programa editorial de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, 2003. p. 334 – 335.

⁵⁹ LIENHARD Martín. **Contextos históricos y sociales: la voz y su huella.** La Habana : Casa de las Américas, 1989. p. 121 – 130.

que ha invisibilizado y asesinado modos distintos de representación cultural. El colonialismo ha sido nefasto al negar la posibilidad de crear identidades alternas; aunque hoy se asista a un punto intermedio, es decir, una epistemología que no es de allá, ni tampoco de acá. Por ello y siguiendo a Mignolo es importante apelar a una epistemología fronteriza que atienda la multiplicidad de historias que la cruzan, componen y construyen.

La última etapa de la modernidad ha develado los mitos sobre los que se sustentaba su accionar. El mito de la idea de progreso como redención económica ha llevado a un desarrollo científico – tecnológico inimaginable, pero también tiene en riesgo la existencia y prolongación de la especie humana: el deterioro del planeta y la crisis ecológica son una realidad. Se suponía que alcanzar la redención económica por esta vía se traduciría en un estado de igualdad para la humanidad, pues las distintas sociedades estarían en las mismas condiciones económicas, políticas y sociales y sus posibles contradicciones estarían equilibradas por la democracia liberal, donde todas participarían en aparatos e instituciones supra-estatales que velarían por el orden político del mundo, cosa que también ha fracasado pues el mundo hoy día se desenvuelve en una constante tensión y sus conflictos y contradicciones se dirimen apelando a la Guerra.

Esta última etapa de la modernidad, la globalización cultural, ha impactado en todos los rincones del planeta, ha influenciado, afectado y lastimado la diversidad de culturas que lo habitan; pero estas no solamente han sido receptores –víctimas- de la arremetida posmoderna, consciente unas e inconsciente otras han respondido a los revolucionarios cambios, dinamizando la dimensión cultural. Es decir, ubicándose y observándose más allá de lo que –hasta ahora continúa- describe y define el mundo y la realidad, la episteme moderna, múltiples manifestaciones renovadas han irrumpido en el horizonte cultural creando en la realidad un momento multicultural, este fenómeno es lo que se conoce como transmodernidad.

...Se trata de un proceso que se origina, se moviliza desde otro lugar (Más allá de “mundo” y del “ser” de la modernidad)...distinto de la modernidad europea y norteamericana. Para la exterioridad negada y excluida por la expansión moderna de la Europa hegemónica hay culturas actuales que son anteriores, que se han desarrollado junto a la

modernidad europea, que han sobrevivido hasta el presente y que tienen todavía potencial de humanidad suficiente para desarrollar sus propias potencias a fin de gestar una multiculturalidad, una pluralidad cultural futura, posterior al término de la modernidad y el capitalismo: esas culturas vivientes y fecundas, diferentes y creativas no son simplemente una cultura posmoderna, ya que esta es solo una última etapa de la modernidad, sino que son culturas desarrolladas en un horizonte transmoderno, como un más allá de toda posibilidad interna de la sola modernidad.⁶⁰

La transmodernidad implica entonces observar de nuevo lo que ha significado la modernidad desde diferentes ángulos, pluralizando la mirada, anexando momentos que estuvieron al margen pero paralelos y coetáneos a la globalización europea y norteamericana, descubriendo componentes distintos, propios y únicos que de alguna manera se han hecho manifiestos para cuestionar y resistir las fuerzas homogenizadoras.

La Transmodernidad no es una meta sino la descripción de la situación en que nos hallamos, un punto de no retorno ante nuestras antiguas certezas, pero también una asfixia que pugna por salir de la banalidad. Tiene pues una vertiente descriptiva, cuya constatación no hemos elegido, de análisis de los fenómenos sociales, gnoseológicos, vivenciales; una exigencia de conocimiento y un anhelo de ir más allá en la superación de los límites que hoy nos atrapan.⁶¹

Entonces, La transmodernidad visualiza y proyecta un futuro medianamente armónico donde no se niegue, ni se desconozcan las contradicciones y conflictos; pero si se solucionen de manera no violenta.

⁶⁰DUSSELL, Enrique. **Sistema mundo y transmodernidad**. En: DUBE, s y BANERJEE y MIGNOLO Walter (Coordinadores). *Modernidades coloniales*. Ciudad de México: Colegio de México, 2004. p. 221-222.

⁶¹ FAGUNDEZ, Francisco. **“La transmodernidad de Dussel”**. {En línea}. {Consultado febrero 5 de 2013}. Disponible en: www.radiomundial.com.ve/node/228194

Capítulo II

Del Canon literario a la transgresión de la palabra

*“¡Elegba!
Soy tu eco
Tu palabra creadora
La historia no vivida del Muntu
Deja que termine
Deja que comience ahora.
Escucha mi relato
Historia del ayer
Caminos del regreso
No andados todavía
Historias olvidadas del futuro
Futuras historias del pasado
Es el eco no nacido
Del mañana sin comienzo
Historias del Muntu esclavizado
Por sí mismo
Para liberarse en la descendencia de sus hijos...
Dame la palabra viva
Que todo lo une
Que todo lo mata
Que todo lo resucita...
Que todo sea paz y reposo cuando yo inicie mi largo relato,
la historia de mi nación ultrajada.”⁶²*

⁶² ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 93, 94, 95 y 96.

2.1 Formación del canon, legitimación de un orden

Las literaturas nacionales en América hispánica salieron a flote junto con la idea de la creación de las naciones y las nacionalidades, específicamente con la conformación de los Estados Nacionales fundamentados en historias, memorias reelaboradas, identidad común, costumbres, tradiciones, definición de sus territorios y sobre todo en el lenguaje y la lengua. Es así como el canon literario, las letras nacionales, la literatura y la historia estarán fuertemente ligados.

La formación del canon básicamente lo que pretende es asegurar la estabilidad y adaptabilidad de una comunidad de creyentes alrededor de una tradición y/o tradiciones.⁶³

Para entender la formación del canon se hace necesario distinguir entre dos aspectos que van a ir modelando dicha formación, unos aspectos vocacionales, donde se van a manifestar valores culturales de pertenencia y cohesión y unos aspectos epistémicos, donde se van a destacar actividades disciplinarias como artísticas, de conocimiento, entre las que se destacan los estudios literarios.

Ahora bien, dicha formación pasa por un proceso canónico compuesto por tres aspectos: uno inicial, de estabilidad, es decir, la fijación de un origen y/o encuentro con este (Estabilidad del pasado). Otro intermedio, de adaptabilidad, o la comprensión y aceptación del presente. Finalmente, de proyección, es decir, mantenerse para un futuro.

Si se observa la definición del canon como regla normativa se puede remitir a los libros sagrados de las diferentes culturas como las primeras formas del canon, donde su función era la de modelar su comunidad de creyentes a partir del disciplinamiento, el ordenamiento y la sanción. En este sentido, se puede ver que la modernidad a partir de los estudios literarios flexibilizó esta rígida norma de regla normativa, secularizando los cánones sagrados. El espíritu de los libros sagrados, como regla normativa, inspiraron la redacción de catecismos para ordenar y adoctrinar la vida espiritual; de manuales de urbanidad y etiqueta para controlar la conducta de los individuos; de constituciones nacionales, para gobernar la vida política, económica y social de

⁶³MIGNOLO Walter. “Los cánones y (Más allá de) las fronteras culturales (O ¿De quién es el canon de que hablamos?). En : Canon literario. SULLA, Eric. Madrid : Arco-Libros, 1998. p. 237.

un país; y la literatura y los estudios literarios para comentar y lanzar juicios alrededor de las obras.

La formación del canon en Latinoamérica partió de dos elementos fundamentales: el español como lengua y los valores de las culturas colonizadoras, siguiendo **los aspectos vocacionales** de su formación.

Es así como en Colombia el proyecto de Estado nación tenía como raíz la cultura hispánica, donde la pureza del lenguaje fue el vínculo fuerte, la fe católica ofrecía elementos de pertenencia a una comunidad –La iglesia católica- y los saberes letrados con el manejo del lenguaje y la gramática legitimaban el derecho al poder de una clase particular. Es decir, ya existía un orden establecido aparentemente legítimo, había conformada una clase aristócrata de letrados cuyo origen se remontaba a la época colonial, los convertía en únicos herederos de la pureza europea y les otorgaba el derecho de autodenominarse los guías del destino de la nación y decidir sobre el resto de sus pobladores, ejerciendo una política de marginación y discriminación justificada en una escala de valores que clasificaba a los hombres como:

- Blanco, frente a indio, negro mestizo.
- Católico, frente a chamanería, superchería, brujería.
- Ilustrado, frente a bárbaro, incivilizado, analfabeta.
- Rico, frente a pobre, marginado, excluido.
- Monógamo, frente polígamo, bígamo.

Lo que ubicaba al europeo, a su descendencia y su cultura como superior, desconociendo las subjetividades otras. Este orden se basaba en un juicio a priori lanzado a partir de la imagen o primera impresión que tuvo el europeo de un otro africano o nativo americano, así la conclusión que dedujo fue que eran seres carentes de humanidad lo que se traducía en una total falta de subjetividad y de existencia en el sentido racional, es decir, lo que el europeo blanco vio en el africano negro y en el americano rojo fueron criaturas ajenas de una conciencia del mundo que habitaban y de las relaciones que establecían con este.

La racionalidad heredada del pensamiento cartesiano ha dotado de facultades epistémicas y cognitivas al ser, lo que ha conducido a una manera, modelo único, de conocer e interpretar al hombre y al medio natural, manera que se ha extendido a la forma de mostrarlo y darlo a conocer, modelo que se ha

adjudicado como privilegio la construcción y consecución del conocimiento negando y desconociendo en sujetos otros estas mismas facultades, reduciéndolas a una negación ontológica.⁶⁴ El ser se equipara entonces a la racionalidad y esta se encuentra dada gracias a la modernidad que se ha caracterizado por comprender el mundo a través de una lógica fragmentaria y como consecuencia, una igual concepción de la humanidad, dividiendo la población del planeta entre superiores e inferiores, racionales e irracionales, civilizados y primitivos, etc. Todo esto justificado en una concepción teleológica de la historia, donde la modernidad es en sí misma el desarrollo de un sistema histórico que proyectó un fin último e ineluctable: el eurocentrismo cultural, que se convirtió en la historia universal.

Ejerciéndose de esta manera lo que se ha denominado la colonialidad del ser o la inferiorización ontológica y deshumanización de las distintas subjetividades y sus efectos sobre los colonizados que aceptaban e interiorizaban esta condición de inferioridad.

De acuerdo a los **aspectos epistemológicos** en la formación del canon este se va a fundamentar en la institucionalización de la literatura, las prácticas discursivas y el estudio de las mismas, creándose disciplinas en estas áreas de estudio. De esta manera, se redactan una serie de manuales, donde lo que se pretendía era definir qué era y qué no era literatura, de la misma manera de cómo debería ser y cómo debería estar escrita. Un ejemplo de ello son los trabajos de Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo de cómo la práctica literaria se convierte en área de estudio con sus trabajos sobre la crítica literaria y gramatical y la crítica sobre la lengua, de esta manera se configuraron los estudios literarios colombianos.

El caso colombiano resulta representativo en tanto la educación y la literatura serán tomadas como vehículos ideológicos de los dos partidos políticos y de las empresas ideológicas en las que participaron. En ambos casos, las elites establecieron la gramática como fundamento de tradición, el saber hablar, saber leer, saber escribir eran elementos de distinción claramente ligados al ejercicio del poder, no en vano grandes figuras políticas durante el siglo XIX y

⁶⁴MALDONADO – TORRES, Nelson. “**Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.**” En : EL giro decolonial. Op. Cit. p. 127 - 167.

avanzado el siglo XX se destacaban por sus estudios gramaticales o aportaciones al latín, es el caso de los ya mencionados Miguel Antonio Caro (Conocedor amplio del latín y autor de tratado de participio), Rufino José Cuervo (Quien elaboró una crítica sobre el lenguaje bogotano y en compañía del primero escribieron una gramática Latina), José Manuel Marroquín (Escribió un tratado de ortología y ortografía castellana), Miguel Abadía Méndez (Aportó nociones de prosodia latina) En el partido liberal vale destacar a Rafael Uribe Uribe (Amplio conocedor del latín) y César Conto (Quien escribió un diccionario de apellidos y nombres propios, así como unas aportaciones sobre la lengua inglesa), y muchos otros para quienes el estatus social no sólo dependía de su capital económico sino también de su actividad política y cultural.⁶⁵

En Colombia, con el establecimiento de un canon literario lo que queda en evidencia es todo el ejercicio de la colonialidad del poder que como se ha planteado se encuentra manifestada en la colonialidad del saber, la colonialidad del ser y de la naturaleza. Así el canon lo que hizo fue dejar de lado otras producciones que se apartaban de sus intereses, de su lógica organizadora. Un ejemplo palpable lo constituye *Changó el gran putas* puesto que ofrece una contestación a esa lógica, parándose en una diferencia colonial desde la mirada del otro, desde una estructura no lineal, desde la oralidad, desde la memoria ancestral, desde esa sinestesia que utiliza en el lenguaje al combinar los sentidos, desde los tiempos y espacios que presenta.

2.2 Changó transgresor de la escritura canónica

Changó representa un punto de fricción entre varios aspectos diferenciales en conflicto con la cultura colombiana tradicional: el solo abordaje de los negros y no de la esclavitud como institución económica nos pone de manifiesto un interés por el otro invisibilizado más que por el ejercicio de una practica propia de la “colonialidad del ser”; el emplear los términos propios de las lenguas Yoruba o Bantú está dejando de lado la preminencia por el español como lengua fundacional; del mismo modo que los cánticos, la veneración y

⁶⁵ Para una ampliación de la información presentada ver el capítulo II: Letra y poder: tras la hegemonía de la Arcadia en: HERNANDEZ MARTINEZ, Sirley y PEREZ FUENTES, Paulo Cesar. **Letra y poder : de la elite al estado nación. Valle del Cauca 1910-1930**. Cali, 2004. 138p. Trabajo de grado (Historia y Licenciatura en Ciencias Sociales). Universidad del valle. Facultad de Humanidades.

presencia de los Orichas están mostrando cosmogonías propias que distan mucho de las enseñanzas católicas y que nada tienen que ver con esas practicas demoniacas como se les descalificó. La presencia de los muertos y/o Ancestros como seres que nunca abandonan, que simplemente pasan a otro plano de la realidad, universalidad del Muntu que surge en África y se expande a América y que viaja a donde cualquier hermano negro sea llevado, desposeído y maltratado.

Changó deja de lado las concepciones y prácticas de la alta cultura colombiana y pone en el centro a las culturas que eran (son) subordinadas y/o periféricas: los negros, los indios, los desposeídos, los esclavizados, los campesinos, esos a quienes muy acertadamente en la novela se les llama “*hermanos de dolor*”. Se convierte así en un ejercicio de transgresión literaria. Entendiendo el concepto de transgresión desde una definición básica de diccionario: “*Acción que va contra una ley, norma o costumbre.*” *Changó el gran putas* implica una construcción literaria que transgrede las características tradicionales de la novela porque es un texto cargado de memorias, cosmogonías de una fuerte presencia oral que lo harán complejo de leer desde ámbitos literarios tradicionales, por ello pretender hacer un resumen de la novela resulta no sólo una labor titánica sino que puede llegar a confundir en tanto no maneja el esquema tradicional de los personajes (principales y secundarios), otro tanto ocurre en cuanto al manejo del tiempo y el espacio y la cuestión se complica mucho más cuando intentamos aplicarle aspectos propios de la narratología.

Es importante rastrear de qué modo Changó transgrede la escritura de la novela tradicional, para tal efecto se proponen tres aspectos: la oralidad, estructura de la novela y la relación tiempo/espacio.

2.3 Oralidad

Como primera medida la tradición discursiva que presenta *Changó el gran putas* se encuentra inmersa en una herencia cosmogónica, representada y transmitida a través de lo que se puede denominar oralidad (Cultura plural,

universos negros y amerindios). Esta herencia a su vez nos remite a dos aspectos esenciales: Memoria y cosmogonía, la primera en tanto huellas, vestigios culturales propios de los universos africanos, es la recuperación de las experiencias, de las luchas que dignifican los pueblos. La segunda, en tanto soporte gnoseológico, donde operan otras miradas de la naturaleza, otras visiones y relaciones con el mundo.

De este modo, vale la pena rastrear algunas de las características de la cultura oral tradicional, de acuerdo con Carlos Pacheco:⁶⁶

1. En las sociedades orales las relaciones se dan de manera directa, son cara a cara, los miembros de las relaciones orales asumen el significado de la palabra más allá de la dimensión auditiva al concebirla como un evento o acción y no como una simple herramienta para el registro del conocimiento.
2. En un contexto oral, el esfuerzo por comprender la realidad y la producción verbal de significado a menudo tienen lugar como un intercambio dialógico, un intercambio realizado frente a una audiencia o en una interacción con ella, más que como el resultado de una tarea reflexiva individual.
3. Las situaciones de oralidad total se desenvuelven en medio de contextos compartidos donde las expresiones del pensamiento serán asumidas por los individuos de forma aditiva antes que subordinativa.
4. En contraste con el carácter relativamente fijo y permanente del texto escrito, la palabra oral es evanescente por definición. Es vaporosa, intangible por naturaleza, es en la dimensión auditiva y se registra en la memoria.
5. En el contexto popular oral, la expresión tiende a ser copiosa, redundante y hasta tautológica, en ausencia de un texto al que el receptor pudiera recurrir en caso de dificultad. Las reiteraciones figuran de esta manera como uno de los procedimientos más usuales utilizados por el cantor o narrador oral para consolidar la línea de desarrollo de su discurso.
6. En una atmósfera oral tradicional, el conocimiento es el resultado de la experiencia personal y de la enseñanza práctica directa. Tiende a ser factual y casi siempre reacio a la abstracción teórica.

⁶⁶ PACHECO, Carlos. Op. Cit, p. 39-42.

7. La relevancia del discurso oral, o en términos de la escritura el valor documental, reposa en el testimonio, en la palabra de los ancianos notables a diferencia de las firmas y sellos que garantizan la validez de la escritura.

8. Se ha resaltado en la oralidad su actitud más bien conservadora que innovativa. Su corpus de conocimiento no es estático o invariable. Ella tiene sus propios patrones de cambio, pero es más bien cautelosa respecto de las transformaciones y los experimentos, por eso su héroe cultural ha sido el anciano sabio que representa la memoria colectiva en lugar de ser como en las sociedades modernas de occidente, el joven creativo e innovador.

9. La concepción tradicional del tiempo en las culturas orales tiende a ser estática o más bien cíclica. A través de un proceso cultural que ha sido denominado “Homeóstasis”, es decir, se autoregula.

10. La percepción básica o primaria ve el discurso oral tradicional como una narración, un relato, y no una elaboración reflexiva. En las narraciones orales la acción a menudo implica alguna suerte de enfrentamiento contra elementos naturales o antagonistas humanos o animales. Estos adversarios deben ser vencidos por el héroe a fin de franquear el camino hacia su meta.

Changó el gran putas es una obra que grita, habla, canta y susurra, sólo se debe afinar los oídos y como una pieza musical estar dispuestos a escuchar, a sumergirse en el relato, disfrutar y sufrir con sus sabores, olores, imágenes, degustar y palpar el llamado de su oralidad. Este análisis de la representación de la oralidad que elabora Manuel Zapata Olivella se apoya en las interacciones, elementos, tensiones, sujetos, localizaciones y particularidades que entran a poblar “*La comarca oral*”.⁶⁷

Las comarcas de la ficción, la estrategia creativa de autores como Juan Rulfo, José María Arguedas, Joao Guimaraes Rosa y Augusto Roa Bastos tienen a la oralidad como elemento esencial de las culturas tradicionales y/o populares,

⁶⁷ “y es que la importancia de las manifestaciones orales populares para una comprensión cabal del continente no consiste sólo en el reconocimiento de su existencia, ni siquiera en el estudio prolijo y muy necesario también de sus variantes y valores propios. Es imprescindible además asumir como objeto de estudio la multiforme e incesante interacción que ha venido y continúa produciéndose entre los sistemas o circuitos de producción cultural que –Sin desconocer la complejidad de cada orbe, de sus modalidades de relación y de sus connotaciones valorativas- pueden denominarse “popular” e “ilustrado”. Es en esta tarea del intercambio, la fricción, el contacto y el conflicto cultural que se ubica el desarrollo de nuestra investigación. *Ibíd.*, p. 19.

como su principal factor fundacional, además de ser la protagonista omnipresente en las obras de los autores citados.

La comarca oral como estrategia narrativa basada en la ficcionalización de la oralidad cultural proveniente de fuentes míticas y cosmogónicas de grupos indígenas y africanos adquiere en *Changó el gran putas* la forma del palenque, del quilombo, donde entran en juego:⁶⁸

1. Relaciones interculturales

Latinoamérica como entidad geohistórica está conformada por distintos Estados y naciones, donde confluyen diferentes manifestaciones culturales; su producción literaria ha estado nutrida por esta característica intercultural, precisamente en este plano entran en conversación experiencias, expresiones distintas, discursos, pensamientos, imaginarios tradicionales, rurales, populares primordialmente orales, estableciéndose una comunicación intercultural donde *“...A través de la ficcionalización de las culturas tradicionales de las comarcas orales latinoamericanas, intentan convertirse en mediadores culturales entre ámbitos socio-culturales contrastantes.”*⁶⁹

En los palenques, las relaciones interculturales estaban dadas desde un principio por las diversas procedencias de los negros cimarrones y por el contacto producido a partir de las distintas experiencias: El traslado a América, la subasta y/o ventas públicas, los rigores de los oficios como el de la minería, plantaciones, ganadería, oficios domésticos, entre otros. De igual modo, cuando escapaban hacia las zonas montañosas podían llevarse algunas mujeres indígenas e incluso blancas con ellos para suplir la ausencia de mujeres en estos lugares. Así en los palenques las relaciones interculturales siempre estuvieron presentes puesto que en ellos “se desarrollaron tradiciones sincréticas que fusionaron elementos africanos, euroamericanos e indígenas, predominando unas sobre otras, de acuerdo con la época y el tipo de conglomerado que se constituía.”⁷⁰

Changó es en sí misma una relación intercultural:

⁶⁸ Aspectos todos trabajados en la comarca oral: Ibíd. p 51-64.

⁶⁹ Ibíd. p 122.

⁷⁰ NAVARRETE, María Cristina. **Cimarrones y palenques en el siglo XVII**. Cali : Unidad de artes gráficas de la facultad de humanidades de la Universidad del Valle, 2003. p. 9.

Nuestros ekobios desembarcan desnudos de los barcos negreros de Veracruz. Entonces inician el largo recorrido, uno solo, rechinar de cadenas, lamentos, para sumarse a las manadas de indios en las minas de Irapuato, Querétaro y Aguascalientes. Cien años, doscientos, tres siglos bajo tierra alumbrándose con las puntas de las uñas; tierra eran y se alimentaban de barro, excavando la rutilante vena de plata y cuando salían a flor de sol, cien años, doscientos, tres siglos después, tiene sucia la piel, fofos los huesos. Entonces no se diferenciaban: el socavón les ennegrece y como partidarios de la noche, oscuros indios y negros porque el Muntu es uno, aun cuando nazcamos de diferentes partos...

Blanco Hidalgo
Negro José María,
Negra la tropa
Blanca la noche
Que los unía.⁷¹

2. Del sujeto del conocimiento y del discurso como entidades no indiferentes, no transparentes.

La consolidación de las letras nacionales a partir de la construcción de un canon y de la definición de los estudios literarios ha actuado como medio de justificación del proyecto ordenador de la modernidad para estas latitudes además de convertirse en un vehículo eficaz para su difusión. La transmisión de las ideas de clasificación de sujetos otros como marginales y periféricos, legitimados a partir de una supremacía de carácter político social y étnico otorgada por una racionalidad que interpreta, sistematiza y valoriza la realidad (colonialidad del ser) son la realidad que la comarca oral va a interpelar, “Se trata de la progresiva emergencia, en la conciencia occidental y letrada, del fantasma (¡Imprescindible!) del otro, del subalterno (o sub/alterno), sobre cuya posibilidad de hablar (y de pensar, de imaginar, de actuar y de organizar el mundo), en lugar de ser pasivo objeto de representación,...”⁷²

Los sujetos que habitaban los palenques provenían de diversos orígenes, en su mayoría hombres que escapaban de las duras jornadas en las haciendas o minas, el capitán del palenque tenía para sí todo el respeto de los palenqueros y junto con ellos empiezan a organizarse económica, política y socialmente, con prácticas culturales fusionadas por sus legados ancestrales y el contacto con indios y blancos producto de relaciones sincréticas con estos grupos

⁷¹ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 478.

⁷² PACHECO, Carlos. Op. Cit, p. 54.

humanos. Estos sujetos confrontan la realidad a la que han llegado o en la que han nacido, se consideran seres pensantes y libres capaces de organizar su propio espacio donde vivir alejados de la esclavitud que rechazan, por ello recuperan para sí el ser sujetos activos de representación capaces incluso de interpelar las estructuras de poder y dominación que recae sobre ellos en las estancias villas y ciudades.

La novela presenta el quilombo como una localización que confronta el modelo imperante además de evidenciar un espacio con sujetos productores de conocimiento:

Sobrino, un quilombo no es sólo el puñado de casas. Su fuerza está en el pacto entre vivos y muertos para subsistir unidos. Los difuntos nos ayudan a escoger al Sargento Siembra, al Cabo Diligencia, al General Defensa, al Mariscal Armas. Todos bajo la suprema autoridad del Gunga Zumbi, Gran Señor por sus mayores conocimientos y voluntad, pero sobre todo, por su hábil trato con los muertos. 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 acompañaran en el tránsito que nos lleva a convivir con los bazimu.⁷³

3. Puntos de fricción entre aspectos diferenciales

La apropiación de la tecnología de la escritura para ficcionalizar la oralidad se convirtió en el punto de encuentro entre los rasgos de una cultura hegemónica de carácter urbano, letrado de origen europeo, cristiano, moderno y occidental y la herencia e influencia de culturas subordinadas, rurales agrarias de origen oral y heterogéneo. La comarca oral es el escenario de una doble y contraria relación, por un lado el enganche de los grupos marginales y periféricos a una racionalidad homogénea y fragmentaria, valiéndose de sus herramientas epistemológicas para de otro lado, chocar con la lógica ordenadora y poner de manifiesto su propio y autónomo potencial epistemológico.

Quizá el punto de fricción más alto que nos presenta el palenque es su “resistencia activa en contra de la esclavitud” es decir, hay una oposición real al orden establecido de la época, que se expresaba a través del sistema de castas. Los palenques representan en sí mismos una ruptura con el modelo de autoridad colonial cuyo espacio geográfico legítimo eran las ciudades, villas o

⁷³ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 442.

estancias donde se encontraban representadas las máximas autoridades tales como los funcionarios de la corona y los representantes de la iglesia. Los palenques, no solo eran lugares alejados sino también de difícil acceso, con trampas y carentes de las comodidades de la ciudad, eran lugares ausentes del control que ejercían las autoridades y sus amos sobre ellos en las ciudades o lugares de trabajo.

Changó es un discrepar constante contra el poder hegemónico y lo hace a partir de un cara a cara, de una coetaneidad que se pone al mismo nivel del otro, en el no cabe la inferioridad sino la manifestación de seres capaces de comprender y proponer a pesar de su condición de esclavos, perseguidos y excluidos:

Todos saludan al Rey Benkos con su uniforme imperial. Nueve noches tienen sin dormir, siempre el puño sobre el sable que les entregó Nagó.

El cadáver del Babalao, o sombra ausente, nos alumbra. Sabemos que allí arriba, sobre las ramas de la bonga, está acompañado de los Orichas y Ancestros.

A la medianoche, cuando más encendido esté el lumbalú bajarán a confundirse con nosotros.

Y mientras todo el palenque bailaba, yo palmoteo mi tambor:

¡Alé, lé, lé!

¡Alé, lé, lé!

¡Nadie se sienta esclavo

Con la carimba en la nalga,

Una noche de cadena

No esclaviza el alma!⁷⁴

4. Contacto directo con las culturas rurales y populares⁷⁵

Este contacto ha estado presente, es prácticamente un elemento esencial en la concepción, gestación y nacimiento de la ficcionalización de la oralidad como estrategia de creación literaria. Los autores en su mayoría recibieron una formación occidentalizada, es decir, blanca, urbana y letrada y en sus experiencias de vida estuvieron fuertemente ligados a contextos rurales y prácticas culturales tradicionales (Campesinas, afro o indígenas) experiencias que plasmaron en sus propuestas literarias, contrastando los elementos

⁷⁴ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 275.

⁷⁵ Los puntos 4, 5, 6 y 7 Hacen particular referencia a los autores y no a sus obras; pero nos parecen pertinentes porque de alguna manera guardan estrecha relación con los palenques.

culturales propios de la oralidad con la herramienta tecnológica de la escritura y como resultado la interacción de dos universos culturales opuestos.

Los palenques son lugares con preminencia rural dado que se ubicaban en las zonas montañosas y de difícil acceso para hacer más complicada la llegada de las milicias. Sin embargo, nunca perdieron el contacto con las estancias porque eran los lugares proveedores de los asaltos y de las mujeres o eran lugares de intercambios comerciales importantes para subsistir y conseguir algunas herramientas para la guerra. También, los palenques se constituyeron en puentes de comunicación con las riquezas de las prácticas tradicionales rurales, tal es el caso de la medicina tradicional propia del contacto directo con estas culturas y que significaron un motivo importante en la huida de muchos cimarrones quienes argumentaban que acudían al palenque para poder curarse de enfermedades que en otra parte no podían hacerlo.

5. Vínculos factuales entre narradores

La comarca oral, es el espacio donde van a confluir los diversos autores que se han venido mencionando, donde se verán las relaciones en sus intereses e inquietudes a partir de sus similitudes a la hora de ficcionalizar. En este sentido, el palenque que construye Manuel Zapata Olivella en *Changó el gran putas* se ajusta a estas condiciones de estos autores porque comparte la misma experiencia, los temas y los personajes sobre los que centra su atención son los despojados, invisibilizados, marginados son como el mismo los denominó: Los ekobios.

6. Autores super-regionalistas

Estos autores superan la temática que representa la doble realidad significativa de la narrativa regionalista: Hombre, naturaleza, que revelan un mundo propio de un espacio limitado (La región), al ser superregionalistas el espacio se proyecta universal, los tiempos dejan de ser lineales y los narradores dejan de ser absolutos. Manuel Zapata Olivella en *Changó* comparte esta mirada superregionalista en tanto hay una proyección universal sobre un fenómeno (La esclavitud) que bien podría tomarse como propio de una clase en particular de personas (Africanos) y de un momento histórico específico –Conquista y colonia de América-, pero Zapata Olivella lo plantea en una temporalidad de larga duración y una espacialidad extensa y diversa que convierten el

fenómeno de la esclavitud en universal que llega hasta nuestros días y atraviesa diversidad de contextos.

7. Narradores de la transculturación.

La transculturación es un proceso de interacción cultural donde se cede, se gana y se produce algo nuevo en términos culturales, es decir, están en juego varias tradiciones culturales, entiéndase como producciones, representaciones, visiones y relaciones de y con el mundo. Los autores latinoamericanos que se han valido de la ficcionalización de la oralidad cultural han desarrollado este proceso de interacción cultural. Podemos decir que la comarca oral es producto del fenómeno transculturador como estrategia literaria.

8. Interacción conflictiva entre universos geográficos

En la comarca oral se encuentran dos sistemas socio culturales diversos y se ficcionaliza su interacción, es decir, las tensiones entre centros metropolitanos y regiones rurales periféricas, se ficcionalizan las características del proceso histórico cultural de América Latina.

Los palenques siempre estuvieron en la mira de los blancos quienes consideraron estos lugares como focos de delincuencia y de relajamiento de las costumbres, por lo tanto había que perseguir a sus habitantes y acabar con este tipo de lugares, ese constante asedio de las milicias destruía caseríos palenqueros y capturaban rebeldes, en los casos en que no se lograba capturar cimarrones estos buscaban refugios en otros grupos, lo que reflejaba la persistencia cimarrona por mantenerse libres. Otro ejemplo de interacción conflictiva lo representan las famosas “guerras de cimarrones” (Siglo XVII) donde la persecución de las autoridades españolas contra los negros rebeldes fue grande; pero la resistencia fue mayor tanto que el rey llegó incluso a expedir una cédula (Agosto 23 de 1691) para que los dueños de los esclavos renunciaran a estos y donde afirmaba como suyo el territorio de su asentamiento. Lo anterior, para explicar hasta que punto la situación se había salido de las manos y empezaba a generar problemas de orden público donde era preferible el armisticio y la declaración de libertad a los palenqueros que seguir en inútiles enfrentamientos dado que las huidas de los negros hacia los palenques aumentaban cada día.

Esta interacción conflictiva también está presente a lo largo de la narración, las tensiones reflejan el choque entre el centro y la periferia:

-¡Pronto Rey Benkos, quíteme este grillo!

En la muralla y en las casamatas se repite la misma súplica. El hijo de Potenciana Biojó suelta cadenas, abría cepos, ekobios de Guinea, zombis de Angola que ya andaban sin sangre, bozales de la costa de marfil. Revueltas lenguas unidas en mismo grito:

-¡Al palenque!

-¡Al palenque!

Allí donde nunca más el Rey de España, los Obispos ni negreros gobiernen nuestras vidas.⁷⁶

9. Preminencia del mundo otro de la trastierra

La comarca oral abandona el sujeto del buen decir que moraliza las acciones de otros y pone de relieve los personajes populares y rurales porque da voz a sus Imaginarios, representaciones y experiencias predominantemente orales. El palenque es el reflejo de ese mundo otro que escapa a la dominación del proyecto letrado, es el fiel espacio de lo bárbaro, de lo hostil, de lo violento donde ocurren las cosas más diabólicas y siniestras en palabras y en la imaginación de los blancos. Sin embargo, a pesar de lo difícil que sea estar en ese espacio (Condiciones del lugar y el temor de ser aprendidos en cualquier momento), se constituye en el espacio por excelencia de los cimarrones porque es este espacio donde recuperan su esencia de personas, pueden ser escuchados, se liberan del yugo de sus amos, pueden realizar sus ceremonias como mejor les parezca y pueden establecer relaciones fraternas entre sus hermanos de sangre o de vínculos sociales.

En la historia cultural de Colombia, esta novela introduce por primera vez la realidad del “Palenque” (Espacio de vida de los cimarrones) como lugar de producción de discursividad y de una memoria opuesta a la ciudad letrada: por ello, esta invención novelesca viene a complicar las coordenadas de la historia de la literatura colombiana, haciendo que se amplíen los márgenes de la memoria cultural e histórica hasta el espacio/tiempo de la puesta en esclavismo en África y la travesía por el Atlántico en los barcos negreros.”⁷⁷

⁷⁶ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 269 – 270.

⁷⁷ BLANCO MORENO, Juan. “Entre el canon de la literatura occidental y las tradiciones narrativas subalternas: Tensiones y soluciones en la recepción de la novela del Caribe colombiano”. *En* : Con-Textos. No 31, julio –diciembre de 2003. p 125 – 126.

Changó es el mundo otro de la trastierra, es la voz, es la práctica, es la tradición, es la defensa, es la evidencia, es el relato que hace visibles a los marginados, a los desposeídos:

Pero para nosotros los negros la opresión tiene muchos fanfarrones. Los azotes a pardos y esclavos fueron apenas las vísperas. Hay orden de matar a los africanos sospechosos, donde quiera que se les encuentre: en las minas, en casa del amo o en la calle. Se nos tenía por más peligrosos que a flamencos o inconfidentes. Antes se nos cazaba para llevarnos a las minas, ahora se nos persigue para darnos sepultura...⁷⁸

10. Potencialidades del idioma

La ficcionalización de la oralidad parte de una ruptura con la estructura hegemónica de la literatura puesto que adopta el dinamismo cultural que caracteriza el proceso transculturador en el cual está inmersa dicha creación. Convirtiéndose el idioma en un medio para moldear experiencias culturales y pretextos para ficcionalizar.

En los palenques producto del sincretismo tradicional se puede encontrar que los palenqueros hablan el español; pero también quienes tienen dominio de lenguas nativas las hablan, las enseñan y las incorporan en sus prácticas cotidianas, no sólo en sus ceremonias o ritos sino también para denominar objetos y/o acciones.

La novela es un texto que puede dar prueba de ello en tanto está acompañado de muchas palabras de origen africano es el caso de Orichas, Elegba, kulonda, Muntu, abobó, carimba, papaloa, pajé, odudúa por mencionar algunos ejemplos, de hecho es tanta su riqueza, su volver sobre las huellas de africanía que incluso la novela trae consigo un glosario que va más allá de dar a conocer su significado, sino que está poniendo de manifiesto que el español no es suficiente para abordar dicha obra, nos está dejando claro la energía vital que recorre el relato y las fuertes raíces africanas que la componen:

Parece extraño que una novela reciente tenga su propio glosario al final y que lo ofrezca al lector a manera de herramienta para facilitar su lectura; pero creo que no es solo eso; es un llamado de atención del autor para hacer claridad al lector sobre la existencia de otro mundo articulador del imaginario americano, no solamente, de quienes proceden del continente de ébano... Quizá el glosario anexo a la novela sea un poner de manifiesto el desconocimiento

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 458.

latente sobre una forma mitológica y lingüística que ha enriquecido profundamente la experiencia de vida de América, casi desde el mismo momento en que se inicia la colonización.⁷⁹

11. Región, parámetro ordenador de la literatura continental (Ámbitos geo socio culturales Región Sui Generis)

Desde la perspectiva de la comarca oral el concepto región trasciende lo espacial, es decir, posee una localización, pero no deja de lado las relaciones sociales que en estas se presentan y sus manifestaciones culturales.

El palenque más que un refugio de cimarrones, de escapados trasciende el significado de lugar para convertirse en un ámbito geo socio cultural, en el palenque existen relaciones sociales, vínculos que si bien no pueden ser de consanguinidad en su totalidad, lo son por fraternidad, en el hay un líder que bien puede asumir las veces de la autoridad (Capitán, en algunos casos como el de Domingo Biojó se le conocía como Rey), existe una economía basada en la agricultura en la que cada familia responde por su grupo, en algunos casos también se presentaron intercambios comerciales entre palenques y estancias cercanas. En cuanto a las prácticas religiosas se puede ver claramente un sincretismo dado que reconocen la autoridad de los sacerdotes, piden para sí los sacramentos; pero no dejan de lado sus ritos y sus bailes de invocación a sus dioses. En general, es un espacio que está cargado de una fuerte simbología en tanto representa la materialidad de su libertad, donde pueden vivir de mejor manera sus costumbres y no están obligados a obedecer a ningún amo so pena de ser maltratados, en el palenque se hace realidad su condición de humanidad.

Changó sería una especie de región sui generis, es decir, sin contigüidad espacial, aquellas regiones dispersas en el continente vinculadas por el parentesco en sus bases históricas, socio-culturales porque changó toma como espacio central el continente americano que sin duda tiene orígenes también en el continente africano trascendiendo el ámbito espacial para convertirse en ámbito geo socio cultural del Muntu en el continente del exilio.

12. La base poblacional

⁷⁹ AGUIAR, Mario. **Changó el gran putas o la tormentosa espiral del Muntu en América.** En : Estudios de literatura colombiana. Universidad de Antioquia. No 14, (enero- junio 2004). p.23-24.

La comarca oral utiliza como base a las poblaciones marginadas, populares, rurales, desposeídas. Los transculturadores no en vano han fijado su mirada en estas poblaciones puesto que han encontrado en ellas una fuerte riqueza cultural desde lo modesto, lo aparentemente frágil, lo rústico que le ha dado forma a esa comarca oral como estrategia narrativa.

De igual modo, la base poblacional del palenque son los desposeídos, estos espacios eran los refugios de todos aquellos que se encontraban en condición de vulnerabilidad y donde podían convivir con otros semejantes. Hay evidencias de que no sólo eran negros, sino que había, indios, zambos y mulatos, puesto que cuando los caseríos palenqueros eran incendiados y muchos de sus pobladores eran detenidos, se encontraban con esta diversidad de personas. En todo caso, los palenques representaron castas excluidas de privilegios y/o prestigios sociales. La novela acoge al igual que el palenque a esta base poblacional marginada:

El cura de Dolores tiene los ojos verdes, aguas de Yemayá. No eran para mirar de cerca. Sus ojos pupilas se llenaban de indios descarnados, mestizos sin sepultura, negros huidos. Duro y flaco, tiene la montaña de los hombros muy separada de sus pies. Pero desde los talones hasta sus cabellos rubios era una sola escalera de piedra por donde le suben los gritos de las madres buscando a sus hijos apaleados.
80

En este sentido, *Changó el gran putas* ejemplifica el modelo de oralidad propuesto por Carlos Pacheco:⁸¹

I. Nivel temático del relato:

Pone de manifiesto situaciones de oralidad, es decir, la narración se convierte en una voz que va guiando al lector hacia un universo sonoro donde las voces y el sonido son prácticamente personajes representados en lo significativo de un diálogo, en la descripción de una acción, en la música o los distintos sonidos que aderezan el relato para transformarse en protagonistas omnipresentes del mismo. Estas situaciones estarán acompañadas de unas situaciones sociales y

⁸⁰ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 478-479.

⁸¹ PACHECO, Carlos. Op.Cit, p. 167-175.

culturales, donde se confrontaran el universo narrativo de la escritura con el de la oralidad.

¡Changó!
Voz forjadora del trueno.
¡Oye, oye nuestra voz!
Siéntate, descansa tu descomunal falo
Tu gran útero,
La vida tenga conciencia de la muerte
¡Oye, oye nuestro canto!
Oye la palabra del Muntu
Sin el truenoluz de tus relámpagos.
¡Dame tu palabra saliva
dadora de la luz y de la muerte
sombra del cuerpo
chispa de la vida
¡Oye, oye nuestra voz!
El tambor ahogado en la sangre
Habla a los primeros padres...⁸²

II. El plano lingüístico

Los relatos formalizan su lenguaje a partir de reiteraciones, redundancias y la aliteración; proponen desde el juego de palabras y mezclas entre estas como formas de elaboración verbal en el marco de la creación.

Estos olores de la tierra humedad
Mar
Ríos
Ciénagas
Saltos
Olores de surcos, nubes, selvas y cocodrilos
Olores son de tierra fecunda
Por las aguas de la madre Yemayá
Después de parir a los Orichas
Sus catorce hijos en un solo y tormentoso parto...
Estos olores de tierra fecunda
Ríos
Sabanas
Montañas
Océanos
Olores son de los Orichas
Frutos maduros
Harinas amasadas
Con granos de millo
De leñas y de humos
Olores son de las aguas derramadas
En la tierra y el mar
Después de parir catorce hijos
En un solo y tormentoso parto
La prolífera madre Yemayá...⁸³

⁸² ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 89.

III. Variedad de las formas orales como estrategia narrativa

Los relatos son contruidos de manera heterogénea donde el discurso oral es el protagonista que está representado en los personajes rurales y populares.

Sobrino, yo vengo rodando de amo en amo como moneda falsa. Me han dado más nombres que azotes: Moro, sarraceno, Domingo, Palacino, Jenofonte y el que más me acomodan aquí en Cartagena, Capelino por las muchas lenguas que hablo. No hay esclavo a quien su dueño estime en su justo valor cualesquiera que sean su nobleza y desvelo en servirle. Mejor tratan a sus asnos que cuando ya no podían con sus huesos les dejan en libertad de escoger el estercolero de su muerte. Desde niño estoy sirviendo a los que maltratan y los mismos a quienes halagué me llevarán a la hoguera por negarme a ser cómplice de sus injusticias.

Te contaré lo que he sido para que no lo olvides, para que lo cuentes, ahora y en las otras vidas que alimentarás.⁸⁴

IV. Pensamiento mítico

Las narraciones fueron concebidas desde el universo de la oralidad, es decir, la voz, los sonidos y el lenguaje como su catalizador. El lenguaje se despoja de su investidura sacra otorgada por la escritura para ser aterrizarlo y mezclado, donde los autores desarrollaron su libertad de estilo, libertad manifestada en la estructuración que fueron armando en sus obras, basados en la transmisión de generación en generación de las tradiciones milenarias, ancestrales y rurales; las cosmovisiones se convirtieron en la fuente inspiradora de estas narraciones.

El universo oral, el pensamiento mítico ofrecen los materiales con un amplio significado que representan la realidad, es aquí donde radica el valor estético de las obras de los autores de la transculturación.

¡Abobó Elegba!
¡Abobó!
¡Abobó Elegba!
Esta noche
Desde hace nueve noches
Noventa y nueve noches lunas
Te invocamos gran Oricha
Encrucijada de la vida y de la muerte.
¡Desciende!
El Muntu africano
los muertos
los vivos

⁸³ Ibíd., p. 69, 72 y 73.

⁸⁴ Ibíd., p. 221-222.

los peces
los pájaros
las pequeñas hormigas
los gigante elefantes
la selva
los ríos
te imploramos abras al camino.
Oricha protector
alumbra nuestra partida
hacia el mañana pasado
hacia el presente
hacia el continente exilio
de Changó
¡Desciende!
¡¡Oye la hoguera invocadora!
desde noventa y nueve noches te llama con su fuego...⁸⁵

2.4 Estructura

Como segunda medida se Intentará presentar una estructura de Changó, no sólo por lo que se viene diciendo hasta el momento, es decir, la complejidad de la novela, la manera cómo se entrecruzan los tiempos en un pasado presente sino también porque los lugares de enunciación, es decir, los personajes hablan desde su condición de vivos y de muertos. Sumado a esto los cinco capítulos de la novela bien podrían leerse de manera individual porque en algunos momentos da la impresión de ser cinco textos diferentes excepto por unos delgados hilos conductores de principio a fin de la novela que le otorgan esta condición de unicidad y coherencia totales.

En este sentido se propone el siguiente orden presente a lo largo de “*Changó el gran Putas*” y que puede permitir una mayor comprensión de la novela desde una perspectiva general:

- a). Maldición y promesa
- b). Los elegidos y sus luchas
- c). Anuncios y/o profecías

a). Maldición y promesa de Changó

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 92-93.

La maldición y la promesa, constituyen los elementos originarios de la novela, pues serán los que desencadenaran la llegada de los universos africanos a América, la opresión, las resistencias y la búsqueda de la liberación que deberán llevar a cabo a lo largo de toda la novela:

Los descendientes de Obafulom los hijos de Iyáa los que alzaron contra mí su puño, los amotinados, los soberbios que de Ile – Ife la morada de los dioses me expulsaron arrancados serán de su raíz y a otros mundos desterrados...
...Pero América, matriz del indio... Parirá un niño hijo negro, hijo indio, mitad tierra, mitad árbol, mitad leña, mitad fuego por sí mismo redimido ¡Eia, hijo del Muntu! La libertad, libertad es tu destino.⁸⁶

Esta doble imagen es inseparable. La maldición, porque los seres humanos no deben nunca alzarse contra los Orichas, por eso Changó descarga –como los rayos– su ira y su divina venganza sobre súbditos, ekobios, hijos y hermanos quienes serán desterrados, maltratados, obligados a olvidar sus tradiciones y acoger la cultura de la loba blanca. La promesa, en tanto que a pesar del destierro y el sufrimiento en el continente del exilio, estos seres desterrados podrán liberarse contra los verdugos a través de la gestación del Muntu que tendrá nacimiento cuando los oprimidos de las distintas razas en América se encuentren y se hermanen en su condición de marginados contra los opresores.

El final de la maldición: “*arrancados serán de su raíz y a otros mundos desterrados*” es imposible dejar de relacionarla con muchos oprobios de los que fueron objeto los africanos y sus descendientes a través de la historia y en particular con la esclavitud, puesto que en esta institución puede verse claramente cómo fueron arrancados de sus lugares de origen, de sus familias, de sus tradiciones y llevados a otro continente como animales y que les permitió a los europeos garantizar su superioridad a través de ideologías racistas y como medio para suplir la mano de obra que requerían para sus fines económicos.

Sin embargo, en el continente del exilio, de la esclavitud, de la marginación y exclusión se parirá el Muntu, hombre americano fusionado con la sangre india, negra, blanca sangre naturaleza en cuya esencia está la libertad. Así, la promesa devuelve la fe a los hijos de Changó, la esperanza para luchar y

⁸⁶ Ibíd., p. 84-88.

alcanzar la libertad; pero implicaba atender los llamados, no defraudar a quienes confiaban en ellos y pelear sin descanso por aquello que habían perdido y que sólo con sangre y mucha violencia lograrían: *“Trabajar, es trabajar por la muerte del colono. La violencia asumida permite a la vez a los extraviados y a los proscritos del grupo volver, recuperar su lugar, reintegrarse. La violencia es entendida así como la mediación real.”*⁸⁷

b). Los elegidos

Los elegidos, son los llamados por los Orichas para iniciar la resistencia en el continente del exilio, son los que denunciarán las opresiones y despertarán la conciencia de los ekobios iluminados por las memorias de los Ancestros. Por ello, cada uno es escogido con fines especiales: eres el escogido de Changó para iniciar la rebelión del Muntu, aún después de muerto serás el Gran Abertura de la Libertad, el varoncito que chupa tu leche será el libertador de muchas naciones, esculpirás en los rostros de tus profetas, en las carnes desgarradas del Buen señor de Matozinhos devolverás la dignidad a los indios y negros oprimidos, a sus descendientes mestizos, zambos y mulatos ,reunirás la rota, la perseguida, asesinada familia del Muntu en la gran caldera de todas las sangres, convocarás la violencia y destrucción contra la esclavitud.⁸⁸

-Los orígenes (Capítulo 1):

...Changó el tallador de los fuegos
escogió entre tótems su modelo:
serpiente burladora de trampas
movimientos rápidos de ardilla.
Su pecho coraza de rinoceronte
potente su mandíbula garra de león.
el vaho, los sudores, la saliva
aceitan su resbalosa piel de anguila
para limar, para roer los cepos
en la dentada quijada de la loba...
Te hablo de Nagó el navegante
hijo de Jalunga
nacido en las costas de Gafú
biznieto de Sassandra el Grebo
cuyas fuertes ágiles barcazas

⁸⁷ FRANTZ, Fanón. **Los condenados de la tierra**. México : fondo de cultura económica, 1963. p 77.

⁸⁸ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Changó el gran putas**. Op. Cit. 752p.

exploraron al Este.⁸⁹

-El Muntu americano (Capítulo 2):

...mis manos palmoteaban y repican incansables sobre el tambor. Estaré repicando hasta que Elegbá cabalgue la cabeza de su elegido. Todavía es un niño pero ya era un viejo. Doce años tiene y ya levantaba su verga de toro...

...Nagó se dispuso a echar el ancla y fue entonces cuando pregunta por Benkos.

¡Padre! Lo llama reconociendo el Ancestro que sembró su Kulondá...

...Eres el escogido 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 del Negro.⁹⁰

-La rebelión de los vodus (Capítulo 3):

Sobre nuestras cabezas volando, llama, sombra aparece Mackandal. Muestra a Toussaint con el dedo y lo hace sentar frente al vevé de Elegba. Oyeron su voz ronca, dura:

-Mi protegido continuará la lucha pero llama viva, languidecerá prisionero de la Loba Blanca, lejos de su pueblo...

...Changó fue nombrando a sus generales:

-¡A ti Toussaint L. Ouverture, te doy las llaves de Elegba! Aún después de muerto, serás el Gran Abertura de la Libertad!...⁹¹

-Las sangres encontradas (Capítulo 4):

A Simón Bolívar:

Lo cierto Simón, es que soy Ngafúa, mensajero de Changó, tu protector en la guerra. Tomo mil formas, he estado contigo desde antes de nacer. Tú maestro compañero en el monte Aventino; tus delirios en el Chimborazo y en San Pedro Alejandrino seré Hipólita para cerrar tus ojos. Vengo a prevenirte contra aquellos que escondidos en tu propia sangre buscan tu fracaso... ¡Hipólita, míralas, cinco banderas! ¡Cinco banderas! Por mandato de Changó, el varoncito que chupa tu leche será el libertador de muchas naciones.⁹²

A José Prudencio Padilla:

Sobrino, vengo de muy lejos, soy el espíritu de Nagó. Aún no habías nacido, pensamiento eran las sangres de tus Ancestros, cuando Odumare te concibe en el vientre de tu primera madre. Changó me nombró tu protector y desde

⁸⁹ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 109 y 111.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 264 -265.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 326.

⁹² *Ibíd.*, p. 358 y 362.

entonces, tu destino marineró es semilla que siembro y multiplico hasta traerte aquí.⁹³

Al Alejadinho:

-¡Eia Alejadinho, hermano del dolor, hermano soy tuyo! Igual que tu vestí la capa del leproso. Déjame ser el fuego de tu cincel. Aunque nunca me reconocerás soy tu propia imagen, tu Ancestro protector desde que fuiste sembrado en el vientre de tu madre hace dos mil años atrás.

-¡Abuelo! ¡Abuelo! No te alejes sin darme tu nombre. Relámpago sin trueno, me respondió: -Soy Kanuri "Mai", nunca apartado de ti..."⁹⁴

A José María Morelos

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. Troba de Changó abrirás la brecha por donde corra el río de los insurgentes contra la opresión.⁹⁵

Los Ancestros combatientes (Capítulo 5):

A Agne Brown:

Agne Brown, soy Ngafúa, mensajero de Changó. Te hablo con los ojos invisibles de tus Ancestros aquí presentes... 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, la perseguida, asesinada familia del Muntu en la gran caldera de todas las sangres.⁹⁶

A Nat Turner:

Has sido señalado por el fuego de Changó para que convoques la violencia y destrucción contra la esclavitud. En un año, solo en Louisiana han estallado cuatrocientas sublevaciones. La tuya sin embargo, será la que levante el puño ensangrentado de las futuras generaciones.⁹⁷

Estos no son meros personajes puesto que representan fisuras en la manera de mirar a occidente, es decir, de cómo este ha ordenado el mundo desde su

⁹³ Ibíd., p. 378.

⁹⁴ Ibíd., p. 428 – 429.

⁹⁵ Ibíd., p. 466.

⁹⁶ Ibíd., p. 501.

⁹⁷ Ibíd., p. 601.

colonialidad del poder apelando a sus instituciones de dominación, de ser y conocer mantener las diferencias para llamar a la obediencia, para moralizar y civilizar. La perspectiva que ofrecen dichos personajes en Changó es panorámica, no sólo porque representan lugares y tiempos diversos sino también porque en cada uno de ellos persiste la esclavitud, la subordinación, las taxonomías, la exclusión que se encuentra expresada en la figura de la corona española, portuguesa o francesa, en la Santa Inquisición, los criollos, los esclavistas, los hacendados, las milicias, los intelectuales, la educación, el trabajo, la iglesia católica todos aquellos que caben en lo que el texto ha denominado “Loba blanca” aquella que lejos de aceptar la existencia de otro asume la defensa de su territorio gnoseológico y reclama para sí la potestad de todo cuanto la rodea ella es en sí misma el modelo a seguir, el ejemplo de civilización, desarrollo, progreso, democracia y espiritualidad. Changó logra descifrar esos mensajes escondidos detrás de cada llamado a la conversión, a aceptar las costumbres del opresor, a llevar con paciencia las duras cargas y por eso las rechaza porque conoce el peligro de la sumisión y la obediencia que conllevan los mensajes religiosos: “...*Todos los santos que han ofrecido la otra mejilla, que han perdonado las ofensas, que ha recibido sin estremecerse los escupitajos y los insultos, son citados y puestos como ejemplo.*”⁹⁸

En la novela estos sujetos guiados por sus Ancestros y por mandato de los Orichas nos permiten descubrir que el otro no es diferente al esclavo, al subalterno u oprimido. Es aquí donde se genera un quiebre en la conciencia, un cortar con esa condición de esclavitud mental que pervive hasta nuestros días; por eso el texto presenta el problema de la exclusión social en larga duración donde la condición de libertad estuvo presente desde el mismo momento en que subieron africanos a las naves negreras con rumbo a América y que no terminó con la abolición de la misma o las declaraciones de independencias en América, el cimarronismo, los palenques, asaltos, fandangos, ceremonias y/o rituales, los movimientos de liberación, the black power, los movimientos por los derechos civiles de los negros en Estados Unidos, se convirtieron en expresiones de resistencia, de rechazo a la

⁹⁸ FRANTZ, Fanón. Op. Cit, p. 59.

esclavitud que los hizo inferiores por ser distintos y promotores de la libertad y es ahí cuando cobra fuerza la fe interior, los legados ancestrales, las miradas otras que se niegan a ser subordinadas porque el otro no es superior, no es único como les hizo creer:

El colonizado, por tanto, descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono. Descubre que una piel de colono no vale más que una piel de indígena. Hay que decir, que ese descubrimiento introduce una sacudida esencial en el mundo. Toda la nueva y revolucionaria seguridad del colonizado se desprende de esto. Si, en efecto, mi vida tiene el mismo peso que la del colono, su mirada ya no me fulmina, ya no me inmoviliza, su voz no me petrifica. Ya no me turbo en su presencia. Prácticamente, lo fastidio. No sólo su presencia no me afecta ya, sino que le preparo emboscadas tales que pronto no tendrá más salida que la huida.⁹⁹

Con esta conciencia de sí mismo, con esta relación de coetaneidad frente al otro, Changó muestra que la presencia del espíritu africano, de los universos africanos emergen en tierras americanas con unas nuevas figuras de carne y hueso, que se van sucediendo en la línea del tiempo, son personajes que libran batallas por el reconocimiento de sus derechos, proponen otras visiones de mundo, visiones contra hegemónicas, es decir, de acciones políticas libertarias que no sólo dejan huella sino que también se constituyen en legados de resistencia en el presente, desde el cual es necesario transgredir todo aquello que propende por la homogenización y anulación de dicha presencia ancestral. Estos personajes son: Benkos Biojó Simón Bolívar, José Prudencio Padilla, José María Morelos, Toussaint L'Ouverture, Henri Christophe, Bouckman, Malcom X y otros representados como depositarios de la cultura africana.

c). Anuncios y/o profecías

Los anuncios y/o profecías ponen de manifiesto que los elegidos no están solos, están acompañados de los Orichas, sus Ancestros, los muertos para

⁹⁹ Ibíd., p. 40.

luchar juntos por la libertad anhelada que les permita aplacar la ira de Changó dando cumplimiento a su mandato de liberación en las nuevas tierras donde fueron trasladados y arrancados de sus tradiciones:

Los orígenes (Capítulo 1):

Profecía de Elegba a Nagó:

Vengo a decirte que te alistes para la partida. Vendrá la gran 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.¹⁰⁰

El Muntu americano (Capítulo 2):

La esclava Orobia Morelos declara que el babalao Domingo Falupo dice que lo visita Nagó el protector de todos los negros en el exilio y le dice:

No hemos nacido esclavos y que descendemos de la más antigua raíz del Muntu... Todos los que mueran combatiendo el yugo del amo serán glorificados por los Orichas y Ancestros pero que ninguno regresaría al país natal porque la tierra del exilio debía ser conquistada por los vivos y difuntos para compartirla con los animales, los árboles y nuestros descendientes. Nos anuncia que el Muntu mezclará su sangre con la sangre del amo Blanco, con la del indio y las de otras razas y que de esa manera, sangre de sangres, no habría blancos que esclavizaran porque así como el Muntu perdería su color negro, el blanco mancharía su piel con el color de los nuestros.¹⁰¹

La rebelión de los vodus (Capítulo 3):

Don Petro, Papaloo, quien habla a través de su caballo Bouckman:

Os anuncio días de muerte. El Barón Samedi tendrá buenas cosechas. La Loba 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... Es mi última profecía antes de que me sepulsen.¹⁰²

¹⁰⁰ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 112.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 211 – 212.

¹⁰² *Ibid.*, p. 281.

-Las sangres encontradas (Capítulo 4):

A Bolívar:

...Si amito Simón, es la sombra perro que llevan ustedes los mezclados, la parte impura que tiraniza a los hermanos indios y negros. La que abre las puertas de la cocina para que el extraño se adentre en casa. Ladra junto a los perros del vecino, persiguiendo a los ekobios. Sólo cuando las sangres revueltas y unidas logre ahogarla, se borrará la maldición de Changó.¹⁰³

Advertencia a José Prudencio Padilla:

Hay guerras ajenas que parecen nuestras. No las confundas. Te esperan tus propias batallas para las cuales Changó te tiene destinado. Al final sucumbirás alejado de las aguas de tu madre Yemayá.¹⁰⁴

Al Alejandihno, palabras del difunto tío Antonio:

Entonces el tío Antonio, envuelto en la sábana blanca de los muertos se acercó y me alza sobre sus hombros para que pudiera mirar la interminable sucesión de ahorcados: Vicente Ferreira de Paula, Emiliano Mandacarú, Sabino Viera, Franca Pires... lunas pálidas colgando de las sogas Todos, sobrino, son nuestros mártires. Esclavos, libertos, hombres prietos condenados a morir por afirmar que la libertad consiste en el estado feliz, en el estado libre de abatimiento, en la igualdad para todos.¹⁰⁵

A José María Morelos:

No basta la lucha; la piedra removida puede rodar a su viejo sitio y para impedirlo, aconsejado de tus generales, los más sabios, los prudentes, los generosos, sin ambiciones de mando, ni de bienes, dictará las leyes que proclamen nuestra libertad...La profecía de los Ancestros Olmecas le convierte sin saberlo en General de Changó. En mi puño acostumbrado al azadón, Quetzalcóatl puso la espada de fuego y en mi lengua las palabras mágicas para invocar al Muntu. Decía "armas" y a sus ekobios le nacen escopetas. Pido "caballos" y tras de mí galopan ejércitos.¹⁰⁶

-Los Ancestros combatientes (Capítulo 5):

Te habló con el acento del tío Antón (Agne Brown):

Hemos sido violentamente arrancados de África y esparcidos por el mundo. Sufrimos la opresión donde quiera que nos han arrojado, pero lo

¹⁰³ Ibid., p. 364 -365.

¹⁰⁴ Ibid., p. 378

¹⁰⁵ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 445.

¹⁰⁶ Ibid., p. 467 y 487.

que jamás logrará la loba es que ningún negro pierda la fe en sí mismo...¹⁰⁷

(Nat Turner) Escucho la voz de mi padre:

No habrá un solo ekobio realmente libre en este país mientras persista la esclavitud. No olvides que en Haití solo se logró la libertad cuando los Negros victoriosos pudieron fundar su propia república...¹⁰⁸

Las profecías y los anuncios resaltan la importancia de **la palabra**, el elegido ha sido escogido por Changó y estos reciben el mensaje de sus Ancestros quienes cumplirán sus designios aún a sabiendas de ser traicionados, perseguidos, encarcelados o asesinados. Ningún elegido existe sin el complemento de la profecía, una profecía que recoge a los oprimidos del continente y promueve la liberación del Muntu en América, por ello todas las situaciones pasan por la palabra y el primer acercamiento con estos se convierte en un llamado a la escucha: Oíd, oídos del Muntu oíd, Agne Brown, soy Ngafúa, mensajero de Changó. Te hablo con los ojos invisibles de tus Ancestros aquí presentes... Agne Brown, parto de Yemayá, escúchame...

Esta escucha cambia radicalmente a su destinatario y desviste a la palabra de su principio evanescente pues esta no se evapora sino que se queda, permanece y transforma a quien la escucha porque no es la palabra de un sujeto cualquiera o un simple enunciado sino que es el designio de los Orichas, es la reivindicación de los Ancestros y la esperanza de los pueblos y/o comunidades que anhelan ser liberados y cooperan con su líder, guía o Rey para lograr dicha liberación.

La novela como la palabra es reiterativa porque plantea lo que fue, lo que es y lo que será de los hijos de Changó en el continente del exilio y al mismo tiempo plantea la libertad como acción que deben realizar cada uno de los elegidos para luchar contra la esclavitud *“Te librarás por tu propio puño y a través de todas las sangres oprimidas”*¹⁰⁹ Estos pensamientos a lo largo de la novela se repiten aunque para ello el autor emplee diversos actores, lugares y momentos; tendría un carácter tautológico en tanto *“repetición de un mismo pensamiento a*

¹⁰⁷ Ibíd., p. 538.

¹⁰⁸ Ibíd., p. 589.

¹⁰⁹ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 691.

través de distintas expresiones” más no porque sea una afirmación redundante pues en Changó cada aspecto reiterativo pone de manifiesto la importancia de la misión encomendada y sobre todo que ha sido escogida desde siempre, de ahí que sea necesario manifestar las profecías a cada uno de los elegidos porque ellos representan tiempos y espacios disimiles pero las profecías expresan la universalidad de la opresión y por tanto la vigencia y la universalidad de su liberación.

De este modo, cada llamado va mostrando que la situación de marginalidad y opresión de los ekobios se va modificando con el paso del tiempo cuya opresión no sólo se muestra de diferentes maneras dependiendo de los contextos y los tiempos sino también empeora, haciendo que las luchas por alcanzar la libertad tengan muchos matices, pasando por rebeliones, movimientos emancipadores, conciencias religiosas, el arte como instrumento de liberación, el establecimiento de quilombos, los sermones religiosos, movimientos civiles y demás accionares que hacen necesarios e imprescindibles las profecías que acompañaran a los hijos de Changó en el continente del exilio. Acciones que sólo podrán derrotar o herir a la loba blanca si están acompañadas de la violencia, porque en Changó el papel de la escucha está destinado a las comunidades, a los elegidos y a los oprimidos del continente; pero no para los opresores a quienes solo se les puede disputar su autoridad con violencia como único medio para conseguir su liberación:

La existencia de la lucha armada indica que el pueblo decide no confiar, sino en los medios violentos. El pueblo, a quien se ha dicho incesantemente que no entendía sino el lenguaje de la fuerza, decide expresarse mediante la fuerza. En realidad el colono le ha señalado desde siempre el camino que habría de ser el suyo si quería liberarse.¹¹⁰

2.5 Espacio-Tiempo¹¹¹

El tercer aspecto, pretende mirar la relación entre el espacio y el tiempo que se presenta en la obra. El tiempo en la obra se desarrolla en medio de una dialéctica de supresión temporal y de cambios temporales, es decir, el discurrir

¹¹⁰ FRANTZ, Fanón. Op. Cit, p. 75.

¹¹¹ Hantu es la categoría de espacio y tiempo en África, la cultura africana no se puede definir si se separan estos dos componentes, cuando se quiere interpretar uno debe estar presente el otro. El Hantu hace parte de los cuatros elementos o cuatro categorías africanas que denominan todo lo que es y existe en el mundo. En el siguiente capítulo nos detendremos en ellas.

sincrónico de la narración es constantemente interrumpido por un desarrollo diacrónico donde convergen pasados, presentes y futuros de forma armónica y a juicio propio casi imperceptible. Esta estrategia de manejo del tiempo es lo que analiza Yvonne Captain - Hidalgo arropándolo en el concepto de “Realidades posibles”¹¹² concepto que se ajusta a las culturas que difieren de las visiones totalizadores que ofrece occidente del mundo.

Partiendo de un tiempo monumental, parafraseando a Ricoeur, *Changó el gran putas* está narrado en fluir del presente, que abarca desde el no tiempo, la eternidad que habitan los dioses, los Orichas hasta la segunda mitad del siglo anterior, pero bien podría extenderse hasta el presente, pues la dialéctica cambio-permanencia se manifiesta en la novela a partir de la maldición a la descendencia de Changó que es condenada a una constante lucha por su libertad, la condición de esclavitud y sometimiento de los negros es hoy condición de marginalidad y discriminación de los ekobios, en esta lucha por la libertad se trenzan las distintas temporalidades. La conservación de valores, costumbres y tradiciones, las huellas siempre frescas de la africanía, la adaptabilidad a la imposición cultural, consecuencias de un proceso brusco y violento, ponen en diálogo argumentos sincrónicos de culturas primigenias y tradicionales, con argumentos diacrónicos de sociedades modernas, donde el presente es el punto de encuentro o encuentros de las formas del tiempo, pero ¿Cuál presente? Si este es extenso, casi que permanente.

El tiempo se expresa como un eterno presente, manifestado en la presencia permanente y constante de los difuntos, no como muertos seres inertes que se recuerdan, sino como personajes activos en la trama de la historia, su voz esta viva, guiando, interpelando y sobre todo actuando, presentando a los elegidos al mundo y a los lectores. Los difuntos son los ancestros, guerreros que murieron en el ejercicio del combate pero que permanecen resistiendo:

El abuelo Burghardt Dubois morirá en Accra y un año después ahí, en Ghana, se reincorporará a la sombra de Malcom para regresar a su América. Me dice:
-Agne Brown, nací en el mismo año en que fue proclamada la decimocuarta Enmienda Constitucional. Estoy señalado por Kanuri “Mai” para que mi pensamiento rebelde se inspire, muera y renazca en el Niágara.
En una gota de agua viajo en la palma de una mano por entre las grandes cataratas que no dejan caer.

¹¹² CAPTAIN – HIDALGO, Yvonne. **El espacio del tiempo en Changó, el gran putas**. En : Ensayos de literatura colombiana. Williams Raymond (Compilador). Bogotá : plaza y janes, 1985. p. 157 -163.

-La vida es un eterno retornar al futuro. Sólo el olvido de las experiencias vividas por nuestros ancestros nos conducen a la verdadera muerte...

...Antes de que el Muntu pisara la tierra del exilio. Este sitio y esta hora estaban señalados para que encuentres a los combatientes hijos de Changó. Tápatelo los oídos y escucha. Sus palabras me iluminaban antes de pronunciarlas.

-Ten cuidado con la luz, Agne Brown, la llama puede quemar el puño que la sostiene. Ansioso de alcanzar el sol me olvidé que desde su altura de vida simultáneamente a la nube y el barro. Ahora mi afán de difunto es aprender de la inagotable experiencia de mi pueblo.

Hijo de negra esclava, en su sangre nadan abuelos franceses y alemanes. Pero es su Ancestro africano, Kanuri "Mai", quien le rajó la frente para iluminar su pensamiento.¹¹³

En Changó el presente trasciende su condición temporal/espacial y es aquí donde reposa otra virtud narrativa de Manuel Zapata Olivella cuando transforma esa condición en la relación ancestro - descendiente, se convierte la narración en una cadena de heredad a la que se le suman eslabones en forma de individuos heroicos. El tiempo, discurrir de un presente permanente es percibido a través de elementos de la cosmovisión, los Orichas (No tiempo, eternidad divina), difuntos (Pasado), herederos (Presente), confluyen para poner fin a la maldición: conseguir la libertad (futuro), de todos los ekobios.

Combinaciones tales como "ayermañana", "mañanahoy", "nochedía", "pasadofuturo", etc, y de tipo sinestésico, como "aullantesilencio", "vistasonido", "dedos que olfatean", "ojos que hablan", "sonidos hediondos", etc además de la idea de reivindicar la noche, la sombra, la oscuridad, todo aquello que encarna la imagen de lo negro : *"Pero también es importante la novela porque con verdadero valor artístico empieza a romper con los viejos patrones metafóricos en lo que tenga que ver con el color negro sea malo. Las sombras, las noches, la piel negra, los gestos culturales asociados con los negros del mundo. Todo se escribe con mucha afirmación."*¹¹⁴

Las imágenes de la "nochesombra"; la gran mayoría de eventos de liberación, levantamientos y rebeliones tenían como cómplice la noche y las estrellas, frente a las acciones del opresor que actuaban en el día apuntan a observar el tiempo más allá que una referencia contextual en la que se desarrollan determinados acontecimientos, el tiempo tiene autonomía e imprime dinamismo

¹¹³ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 605 – 606.

¹¹⁴ CAPTAIN – HIDALGO, Yvonne. Op. Cit, p. 163.

a la narración de Zapata Olivella, superando la dialéctica de los opuestos o contrarios (Blanco/Negro, Desarrollo/Progreso, Ilustrado/Bárbaro, etc) para resaltar la relación simbiótica que se ha presentado a partir del encuentro, choque, interacción o como quiera que se desee denominar, entre occidente, Europa, homogeneidad y lo no occidental, latitudes otras, puntos cardinales otros, África, América Latina, América del Caribe, conjunto de diversidades, cosmovisiones distintas.

Todo esto en el marco de una omnitemporalidad, semejante al no tiempo, a la eternidad que solamente habitan los dioses. De este modo, la organización del tiempo y el espacio en el universo textual son vistos como un cronotopo cultural,¹¹⁵ se caracteriza por ir y venir, es decir, que no es preciso o si se quiere lineal, es un tiempo cargado de múltiples atmósferas que lo hacen complejo; incluso mítico. De igual forma, el espacio se torna panorámico, no es sólo local, regional sino universal, desde África hasta América (Brasil, Colombia, México y Estados Unidos), se va definiendo, trasciende lo geográfico para incluir aspectos sociales y hasta cosmogónicos, claro esta, con precisiones específicas de desarrollos y elementos regionales y locales etc.

El espacio/tiempo como la localización en que se desarrollan una serie de hechos acompañados de unas condiciones socio-culturales o contexto es lo que comúnmente se encuentra en una obra de ficción, en este caso literaria, dicho contexto adereza la narración. Comúnmente estos escenarios están definidos por patrones universales, regionales o locales, donde se ponen a actuar elementos particulares (Características, históricos, sociales, culturales, cosmogónicos, si se quiere, íntimos, endógenos (De un grupo social específico), elementos que se enredan van definiendo y particularizando las maneras de narrar y sobre todo las de dar a conocer o mostrar estas narraciones.

El espacio/tiempo como teatro de las acciones no deja de ser estático; pero en Changó el gran putas adquiere una sensación de movimiento puesto que, los personajes marchan por distintas rutas y zigzaguean diversos contextos. En Changó se lee un espacio disperso, un espacio diaspórico, que inicia con la maldición y el destierro de la descendencia de Changó, se va dibujando con la

¹¹⁵ GUSTAFSSON, Jan. Op. Cit, p. 137-147

trata, delimitando con la esclavitud, flexibilizando con las luchas y proyectando con la promesa.

De este modo, *Changó* es un texto predominantemente oral y es en esta oralidad donde está contenida la presencia de la memoria, las cosmovisiones, que preserva la experiencia, haciendo posible el vínculo con el pasado ancestral tradicional. Además, la oralidad pondrá en evidencia elementos absolutamente propios, elementos que a su vez aportarán la idea de una autonomía cultural, ratificando los lugares diferentes de enunciación desde el punto de vista lingüístico, tecnológico, comunicacional, estético y epistemológico. La oralidad no solamente se reduce a una estrategia narrativa de ficcionalización sino que presenta la interacción, bastante conflictiva, entre diferentes universos culturales; en *Changó* es posible observar la tensión entre la cultura africana y su choque con la europea.

La oralidad participa protagónicamente en la conformación de una contextura cultural, es decir, influencia la formación de una visión e interpretación del mundo por parte del grupo social que la emplea (cronotopo cultural) que construyen sus propias certezas (la oralidad como elemento axial).

Aspectos todos (la presencia de la oralidad, estructura de la novela, y el espacio/tiempo) que hacen de *Changó* un texto transgresor, es decir, que mantiene viva las riquezas ancestrales en tanto elemento de resistencia a la homogenización de la colonialidad del poder. Donde los recursos de la oralidad han jugado un papel significativo como receptores y portadores de la cosmovisión. La cosmovisión simboliza y se erige como soporte cultural, como mecanismo propio de cohesión que reposa en las estructuras de la narración oral. La cosmovisión engendra significados, además es el elemento más difícil de rendirse ante las prácticas modernizadoras; en ella –la oralidad– permanecen aspectos de la tradición ancestral, a la vez que es permeada por la fusión de lo nuevo con lo antiguo originando, de esta manera, otros elementos culturales. En este sentido, se continúa haciendo referencia al concepto de transculturación que Ángel Rama desarrolla para la narrativa latinoamericana.¹¹⁶

¹¹⁶ Las producciones literarias latinoamericanas se concibieron en medio de un juego de relaciones interculturales, o lo que Ángel Rama ha llamado transculturación. La interacción entre dos culturas

Finalmente, *Changó el gran putas* se convierte en escenario de encuentros de lenguajes, cuyas orientaciones enunciativas están cargadas de diversidad, es un universo abierto desde donde es posible comprender la historia a partir de otras miradas. Novela que plantea un mundo heteróglata con la sola idea del Muntu americano que pone de manifiesto a los nacidos en América, la posibilidad de ser también herederos de ese espíritu ancestral africano que fluye en nuestra sangre y alienta en procesos de liberación en contextos tan diversos como el continente americano.

siempre va a estar mediada por la adquisición de nuevos elementos, es decir, un proceso de aculturación, en dicho proceso se van a sacrificar algunos elementos, habrá pérdida y desarraigo deculturación y además se crearán unos nuevos elementos de la fusión o combinación con otros elementos neoculturación. Este proceso no es más que la transición de una cultura a otra. RAMA, Ángel. **Transculturación narrativa en América Latina**. Op. Cit, 305p.

Capítulo III

Changó el gran putas rito y libertad desde la frontera

“Te contaré lo que he sido para que no lo olvides, para que lo cuentes, ahora y en las otras vidas que alimentarás.”¹¹⁷

“Nosotros somos la encarnación de nuestros dioses aunque se nos diga que somos tan sólo la encarnación del demonio.” Manuel Zapata Olivella¹¹⁸

¹¹⁷ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 221-222.

¹¹⁸ Palabras tomadas de: LÓPEZ, María Adelaida. “**Manuel Zapata Olivella abridor de caminos**” {Documental en línea}. {15 de enero de 2013}. Disponible en: <http://vimeo.com/2113511>

3.1 La frontera como lugar epistemológico

Cuando el discurso de la modernidad desembarcó junto con Cristóbal Colón desde 1492 a tierras americanas penetró la idea del sometimiento de los americanos al Dios católico y al monarca imperial, lo que se tradujo en el ocultamiento y destrucción de todo lo autóctono de las culturas del nuevo continente; el poder europeo entró con fuerza y con el único objetivo de ordenar lo que a su juicio se encontraba en desorden, es decir, el complejo cultural y cosmogónico americano. Siguiendo a Aníbal Quijano es posible observar los parámetros ordenadores que implementaron los colonos europeos¹¹⁹:

- La idea de raza fue un instrumento de clasificación social, que permitió escindir de manera clara y precisa entre dominadores y dominados apelando a relaciones históricas como la de civilización – barbarie que se tenía desde los principios del imperio romano, posteriormente la idea de raza se configurará como elemento de control y explotación para el trabajo.
- Asignación de identidades, indios y negros. Estas nuevas identidades o categorías sociales implicaron en primer lugar, el despojo de todo su anclaje cultural originario, la anulación de sus creencias, prácticas y cosmovisiones; la represión contra sus identidades originarias. En segundo lugar, la construcción de una identidad negativa alrededor de las nuevas categorías, los indios se convirtieron en idólatras, herejes a los cuales se debía castigar y los negros, no sólo eran considerados de igual manera que los primeros sino que debían soportar los oprobios de la esclavitud.
- Estas nuevas categorías de clasificación social (indios bárbaros, negros esclavos) fueron sustentadas, paradójicamente, por una dimensión histórica, es decir, –continuidad temporal- las instituciones y los mecanismos de control político social le adjudicaron a las nuevas identidades el adjetivo de históricas porque les otorgaron presente y pasado, para preservar y justificar “ese *nuevo fundamento histórico de clasificación social*”.¹²⁰
- Con las nuevas identidades históricas se ocultaron las culturas que se habían desarrollado en tierras americanas de la mano de los grandes imperios: Mayas,

¹¹⁹ QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina**. En : Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá : Ceja, 1999. p. 99 – 109.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 102.

Aztecas e Incas para homogenizarlos bajo la categoría de: pobladores, campesinos y letrados.

Se puede llegar a pensar que con el proceso colonizador acabó con todo el universo autóctono americano; pero no fue así aunque se vio gravemente afectado se mantuvieron y mantienen vestigios y evidencias de este, como afirma Quijano los patrones dominantes modificaron, pero valores propios como reciprocidad, igualdad social, control de autoridad pública se lograron conservar dentro de comunidades pequeñas, familias, redes de parentesco y rituales *“aunque readaptados continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad”*¹²¹; esta idea de readaptación es lo que el mismo autor llama colonialidad del poder, señala que la hegemonía del eurocentrismo continuó y continúa imperando en doble sentido, intervino en lo autóctono y lo autóctono intervino en lo hegemónico.

Esta segunda participación de lo autóctono en lo hegemónico ha sido más aprovechada por la parte dominante, puesto que el acceso que se ha tenido al mundo letrado se ha utilizado para conocer más a su objeto de dominación, transformándolo en objeto de estudio. De esta manera, las nuevas identidades históricas se convirtieron en objeto de conocimiento para los europeos transformándose Europa en una localización epistemológica, que creó y definió al sujeto americano.¹²² En este sentido, dentro de los contextos hegemónicos (históricos, académicos e intelectuales) ha existido una fabricación artificial; pero con los estudios culturales y el desarrollo de la poscolonialidad se puede decir que se ha empezado a observar con más conciencia. De este modo, tradicionalmente las culturas originarias de los territorios americanos e incluidos los africanos que llegaron a estas tierras fueron encubiertos por la imagen distorsionada que creó occidente de estos sujetos culturales.¹²³

En este orden de ideas Walter Mignolo, plantea la problemática entre los legados coloniales y la teorización poscolonial, esta última tomada como una

¹²¹ Ibid., p. 103.

¹²² MIGNOLO, Walter. “Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos”. {en Línea}. Op. Cit., p.1.

¹²³ Para una ampliación de la información ver: DUSSEL, Enrique. **1492 el encubrimiento del otro : el origen del mito de la modernidad**. Santafé de Bogotá. D. C : antopos, 1992. 253p.

tendencia crítica en los estudios literarios y culturales. Mignolo plantea que la reflexión sobre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas es posible y es promovida por las nuevas formas de conocimiento que se están produciendo en las zonas de legados coloniales, afirma que se trata de entender la fuerza de las epistemologías fronterizas, de aquellas formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales);¹²⁴ se trata así de pensar a partir de esta situación, una nueva situación histórica que necesita de una nueva epistemología, la epistemología de la frontera.

El potencial epistemológico del pensamiento fronterizo, de un pensamiento otro tiene la posibilidad de superar la limitación del pensamiento territorial, es decir, la epistemología monotópica de la modernidad. Es el pensamiento que invita a situarse y permite identificar las agendas que ha obedecido el proyecto universalizador, de ahí que sea necesario apelar a una epistemología fronteriza que atiende agendas plurales:

- Manifiesta soy de donde pienso, hacer oír la voz de las subjetividades.
- Expresión de otras formas de subjetividad.
- Cuando una cultura se impone, genera condiciones para el desarrollo de otras subjetividades diferente a la del opresor y el oprimido.
- Diferencia colonial crea condiciones para situaciones dialógicas, la perspectiva subalterna responde a la hegemónica.
- Es una enunciación fracturada en situaciones dialógicas que se entrelazan mutuamente con una cosmología territorial y hegemónica.
- Apunta a la coexistencia de distintos paradigmas.

El pensamiento fronterizo tiene cuatro elementos esenciales.¹²⁵ Como primera medida, hace referencia a los lugares y perspectivas desde donde se articula el pensamiento; la noción de “locus de enunciación” es decir muestra la necesidad de pensar el conocimiento como geopolítica en términos de diferencia colonial e imperial. Estos lugares de enunciación generan políticas

¹²⁴ Posoccidentalismo, posorientalismo, poscolonialismo, son términos que se refieren a una formación específica de un proyecto más amplio que es la reflexión crítica sobre los legados coloniales. Hacen parte de una continua descolonización intelectual que contribuye a cambios de proyectos educativos, a intervenciones intelectuales en la esfera pública y en la orientación de las políticas culturales.

¹²⁵ El subrayado es nuestro. Los elementos son tomados y pueden ampliarse de: RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel. Op. Cit., p. 165-167.

de conocimiento que deben ser entendidas en un doble sentido: Lugares (Donde se produce el conocimiento); perspectivas (La posición asumida). En palabras de Mignolo: *“Lo que importa es que [...] la misma perspectiva puede asumirse desde distintos lugares de enunciación (epistémicos) [...] Distingo aquí ‘lugar de enunciación’ de ‘perspectiva’.*¹²⁶

Como segunda medida, el pensamiento fronterizo es posible por la diferencia colonial; es el pensamiento que surge de la otra cara de la modernidad, es decir, de la colonialidad, es el pensamiento de los desposeídos, de los desheredados de la modernidad y también de quienes se identifican con la perspectiva de subalternidad colonial. De esta manera, el pensamiento fronterizo se articula desde la subalternidad colonial (pensamiento fronterizo fuerte) o desde la identificación con la perspectiva de la subalternidad colonial por parte de quienes no están en ese lugar (pensamiento fronterizo débil).

Como tercera medida, el pensamiento fronterizo no es un fundamentalismo antimoderno sino una respuesta decolonial transmoderna de la subalternidad a la modernidad eurocéntrica porque este surge desde una exterioridad constitutiva (Sistema mundo moderno/colonial) y no de una exterioridad absoluta.

Como cuarta medida, la combinación del lugar de enunciación y de la perspectiva hacen del pensamiento fronterizo fuentes del cosmopolitismo crítico esta es una crítica desde la experiencia de la colonialidad a la experiencia de la modernidad, convirtiéndose en una intervención epistémica y política para la descolonización del saber y también para la descolonización de los diseños totalitarios de carácter universalista porque lo que se pretende es *“un mundo donde muchos mundos sean posibles”*.¹²⁷

Lo que implica abrir el foco, ampliar la mirada que permita pensar la historia, la cultura en plural; afortunadamente ya no hay que resignarse a un historicismo

¹²⁶Ibíd., p. 167.

¹²⁷Ibíd., p. 167.

único porque la humanidad representa una sinfonía de historias, donde América es una confluencia de tres vectores históricos: afroamericano, amerindio, europeos lo que significa varias historias en un mismo recipiente y que implica que no se debe aceptar una sola historia sino otros sistemas humanos de interacción distinto al gráfico porque también existe el oral (La palabra), el auditivo (El ritmo, el lenguaje del tambor).

De igual forma, hay unos sujetos con agendas distintas a la eurocéntrica que seguramente por ello han sido condenados al anonimato, así Manuel Zapata Olivella se constituye en un sujeto que buscó crear quiebres en la manera de escribir y que dejó en muchas de sus obras; pero particularmente en *Changó el gran putas* donde hay claramente una construcción de alteridades, un legado importante para América cuya riqueza cultural debe remitirnos al África y donde la diferencia racial poco importa ante el encuentro de las sangres que se hermanan y se unen por alcanzar su libertad y dignidad como pueblos ancestrales y portadores de sabiduría como todos los demás.

3.2 Changó entre África y América: el rito como experiencia gramatical

Con la llegada de los primeros africanos al continente, los diversos universos africanos van influenciando todos los ámbitos de la vida en América, van transmitiendo parte de sus saberes y conservando sus tradiciones que además de servir de consuelo en la difícil situación de esclavos también promoverá en ellos el deseo de recobrar su libertad. Un elemento de vital importancia será su cosmovisión o si se quiere su religiosidad, entendida como el conjunto de creencias, conductas, usos y costumbres a través de los cuales se sostenían las estructuras de sus sociedades con una fuerte escala de valores que colocaba en la cumbre a Dios y a los antepasados. Las religiones de los bantúes, bambaras, dogones poseen un sistema filosófico que en términos generales también es válido para el África en general. *“Entre la filosofía y la religión no existe contradicción alguna, ya que la religión es la aplicación práctica de la filosofía en la vida diaria del ser humano.”*¹²⁸

¹²⁸ JAHN, Janheinz. Muntu: **las culturas neoafricanas**. México : Fondo de cultura económica, 1963. p 159.

Cuadro No 1. Valores comunes a las religiones tradicionales de África

VALORES COMUNES A LAS RELIGIONES TRADICIONALES DE ÁFRICA
1. Reconocimiento de los antepasados o espíritus ancestrales
2. Estas religiones tradicionales no son universales, sino tribales y familiares.
3. Sus tradiciones no tienen textos escritos, pues estas son culturas de tradición oral. Sus creencias y fundamentos están en la memoria de los ancianos, los sacerdotes o los jefes de tribu.
4. Las prácticas religiosas no son de carácter individual - aunque tengan una dimensión personal - sino comunitario.
5. La cosmovisión de los pueblos africanos plantea una realidad en donde no hay separación nítida entre lo material y lo espiritual, ni siquiera entre la vida y la muerte.
6. No se piden conversiones de una creencia a otra. Es algo que hace parte de la historia del individuo y de su propio pueblo. Hay siempre respeto de las creencias ajenas.

Fuente: Raíces africanas. En: Historia del pueblo afrocolombiano, perspectiva pastoral. {En línea}. {Enero de 2012} Disponible en: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/hispafrocol/1.htm>

Changó el gran putas es el reflejo de una imagen del mundo distinta a la europea, en la novela se muestra cómo las tradiciones africanas son concepciones de vida porque presentan una relación de unidad con el cosmos, no son religiones donde prevalecen teologías y razones, son concepciones del mundo, de la vida, de la muerte, de los dioses, relaciones armónicas con la naturaleza, que en conjunto conforman la filosofía africana puesto que estos sistemas coinciden en sus fundamentos.

De este modo, los herederos americanos de los universos negros, los creados por Odumare no estaban solos llevando la carga pesada del exilio y la esclavitud, a sus lados, en sus espaldas y por delante, estaban siempre acompañados por los Ancestros, por los muertos, por aquellos caídos en la defensa de su cultura que no simplemente desaparecieron en las batallas libradas para alejarse, sino que después de su muerte seguirán alentando y combatiendo en las luchas por el reconocimiento del negro en América, convirtiéndose en la reencarnación de *“Ngafúa como la memoria ancestral y colectiva americana.”*¹²⁹

¹²⁹ PIQUERO DE NOUHAUD, Dorita. Introducción. ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Changó el gran putas**. Op. Cit, p. 15.

Al hacer referencia a *Changó el gran putas*, es posible observar que las acciones cotidianas están conformadas por acciones relacionadas con creencias, pasando a ser acciones diferentes, es decir, que implican un mandato, una invocación en este caso de acuerdo a tradiciones africanas en las que los Orichas se han manifestado, han determinado un destino y han enviado a sus mensajeros para hacer cumplir sus palabras. De este modo, los elegidos llevan a cabo las acciones realizadas por un alto poder de convencimiento, si se quiere por un poder simbólico en el que las creencias tienen mucho que ver y por ello ninguno de los personajes se rehúsa a su destino. Aquí se imponen los ritos que en conjunto conformarán el gran ritual por la libertad, por la reivindicación de sus orígenes, por los legados ancestrales, es lo que en palabras de Nancy Motta podría denominarse una gramática ritual:

*Gramática ritual, indica en el pensamiento de los “grupos negros” unas acciones reales y simbólicas sobre el mundo, un mundo en perpetuo discurrir, un proceso recurrente e inagotable de surgimiento de nuevas generaciones, en una cadena que se remite hasta el principio de los tiempos, una cultura, cuyo eje movilizador es la identidad.*¹³⁰

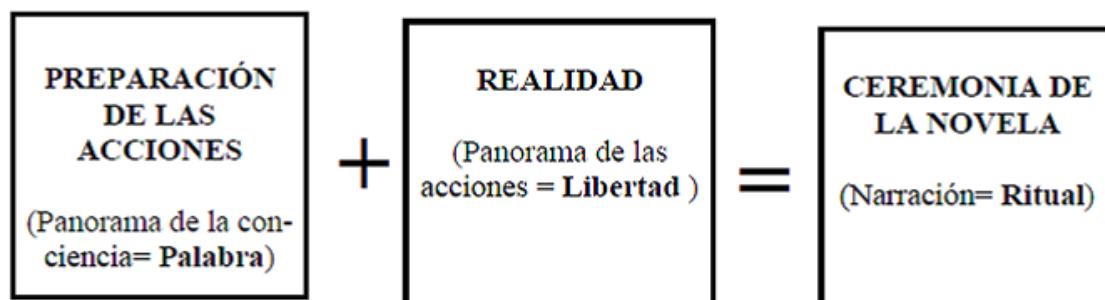
Existe una permanencia del ritual a lo largo de los 5 capítulos de la obra, quizá porque los rituales son practicas sociales que han acompañado a los seres humanos en toda su existencia y en el caso de los africanos no es la excepción, más aún refleja cómo se mantienen a pesar de ser separados de su gente y desarraigados de sus lugares de origen porque los rituales no son sólo ceremonias sino que implican recuerdos, memorias ancestrales y/o históricas. En este sentido la novela emerge como una acumulación de ritos para preservar su identidad y su memoria ancestral.

Los ritos deben entenderse dentro de un contexto concreto con influencias sociales, históricas y culturales concretas. Las experiencias religiosas no siempre son explicables únicamente con la ayuda de los datos que nos proporcionan los sentidos. Las emociones se aprenden y constituyen creaciones culturales únicas y a veces intransferibles a otro lugar o contexto diferente de aquel donde se manifiestan. Los rasgos característicos de un colectivo influyen de manera decisiva en la construcción de sus sentimientos y de sus emociones religiosas.¹³¹

¹³⁰ MOTTA GONZÁLEZ, Nancy. **Gramática ritual**. Cali : Universidad del Valle, 2005. p 17.

¹³¹ LOURDES, BALLESTEROS Martín. **Ritual y creencia : el candomblé de Bahía**. {En línea}. {10 de julio de 2013}. Disponible en: http://www.aseab.es/estudios/Trabajo_candomble.pdf

En términos generales, la novela presenta dos panoramas esenciales: El panorama de la realidad aquella que reposa sobre cada uno de los personajes, las situaciones, las ceremonias, las luchas, etc. En segundo lugar, el panorama de la conciencia que está comandado por los Orichas y los Ancestros son los que indican lo que se va hacer, lo que se nombra, lo que puede pasar en el futuro en relación con las raíces, es la palabra que llega a las comunidades que viaja al pasado, se encuentra en el presente y avisa del futuro a sus elegidos y a la comunidad en general. En conjunto conformaran la ceremonia de la novela convirtiendo la narración en un entramado de símbolos y rituales para compartir los sentimientos movilizados en torno a la libertad:



La novela integra numerosos sistemas filosóficos propios de culturas como la Dahomey, Bantúes de Ruanda, los Yorubas, que en conjunto crean una gran cosmovisión africana. Estos sistemas se encuentran presentes en cada uno de los capítulos de la novela y ponen de manifiesto prácticas africanas originarias y diversas que al juntarse en la trama se convierten en una reivindicación del África negra, cuya influencia puede rastrearse hasta nuestros días:

1. En los orígenes (Panteón/Santería)
2. El Muntu Americano (Filosofía del ser)
3. La Rebelión de los Vodús (La ceremonia político/religiosa)
4. Las sangres encontradas (Vínculos de sangre/Candomblé)
5. Los Ancestros Combatientes (Panteón/Ritmos)

1. Los orígenes

Este primer capítulo representa el origen del relato y por ello está presente el rito imprescindible a cualquier acción, es decir, la invocación a los Orichas, por eso “Los orígenes” no sólo significan el comienzo de la novela, ni el origen de

la esclavitud, es un ritual de iniciación que bien puede verse reflejado en una serie de pistas que así lo van corroborando:¹³²

El canto de la Kora constituye el primer indicio de estar en un momento especial porque quien interpreta este instrumento tiene una connotación específica dentro de las comunidades africanas:

Un griot o jeli (djeli o djéli en francés) es un narrador de historias de África Occidental. El griot cuenta la Historia de la forma que lo haría un poeta, un cantante de alabanzas o un músico vagabundo. Un griot es un depósito de tradición oral. Como tal, en ocasiones se le conoce como bardo.¹³³

Este canto de la kora interpretado por un depositario de la tradición oral es un canto que narrará “la historia de Nagó y el trágico viaje del Muntu al continente del exilio de Changó.” En el Ngafúa hijo de Kissi Kama se presenta y pide la voz de su padre e invoca la presencia de su Ancestro para que acompañe su relato con sus sabias historias como en vida lo hacía a la sombra del baobab. Ngafúa invoca las sombras de sus mayores, voces de los tambores para que den vida a su relato, pide de ellos su canto, su danza, su inspiración, su llanto, pide la gracia que aviva su canto, que ayude a la sombra del grano para que el nuevo Muntu americano renazca del dolor, sepa reír en la angustia, tornar en fuego las cenizas, en chispa-sol las cadenas de Changó y cuando todos han llegado manifiesta la hora de la gran iniciación para consagrar a Nagó él escogido navegante, capitán en el exilio de los condenados de changó y realiza la invitación a escuchar la voz de los sabios, la voluntad de los Orichas cabalgando el cuerpo de sus caballos...

Ngafúa entonces rememora el irrompible nudo de los vivos con los muertos, se remonta a tiempos primigenios donde los Orichas no nacidos muertos vivían entre sus hijos, rememora al padre Olofi quien repartió a los hombres el ser perecederos y a los difuntos, amos de la vida, que por siempre declaró inmortales. Dice que canta para los poderosos Orichas que son ojos, oídos lengua, piel desnuda, párpado abierto, profunda mirada de los tiempos poseedores de las sombras sin sus cuerpos, poseedores de la luz cuando el sol duerme. Así Ngafúa habla en orden de jerarquías nombrando primero a

¹³² En la síntesis de los capítulos que presentamos el subrayado es nuestro, pretendemos resaltar los aspectos propios de ceremonias y ritos tanto de la santería cubana como del vodu haitiano.

¹³³ Griot. Wikipedia: la enciclopedia libre. {En línea} {5 de junio de 2013}. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Griot>

Odumare Nzame gran procreador del mundo, espíritu naciente, nunca muerto, sin padre, sin madre, invoca a los grandes Orichas nombrando en primer lugar a Changó padre de las tormentas, verga de toro, relámpago descomunal y finaliza con Chankpana leproso a quien los condenados entre las cuevas necesitan de su alivio; seguido de esto habla de los olores de la tierra fecunda, ríos, sabanas, montañas, océanos, frutos maduros, harinas amasadas, con granos de millo, de leñas, de humo...

De este modo, Ngafúa inicia su relato de la maldición de Changó buscando los orígenes perdidos, la palabra olvidada aprendida con la leche y después de la condena el Muntu tendrá la propia tarea de liberarse por sí mismo contra el verdugo. Ngafúa en sueños entreoye la maldición de Changó, su furia y la tierra que parió Odumare: América y ve a Changó con las serpientes mágicas mordiendo las colas, vida y muerte inmortales símbolos del Muntu en el exilio. Rememora las tribus dispersas, rota la familia, separadas las madres de sus hijos aborrecidos, malditos los Orichas hasta sus nombres olvidarán en barcos de muerte, esclavos sin sombras, zombies ausentes de sí mismos, confundidos con el asno, el estiércol, hambrientos, sumisos, colgados, irredentos, cazados por los caminos polvorientos, por las islas y las costas, los ríos, los montes y los mares llevados a América la tierra del martirio; pero aun así será América matriz del indio vientre virgen violado siete veces por la loba fecundada por el Muntu parirá un niño hijo negro, hijo blanco, hijo indio, mitad tierra, mitad árbol, mitad leña, mitad fuego por sí mismo redimido, la libertad es su destino. Se invoca un canto a Changó, Oricha fecundo, voz forjadora del trueno, se pide que oiga su canto que de la palabra saliva dadora de la luz y de la muerte, sombra del cuerpo, chispa de vida...

A grandes rasgos es lo que sucede en la primera parte del capítulo "Los orígenes" en sus líneas no es posible dejar de encontrar muchas similitudes con las ceremonias vodús porque en ambos casos se encuentran presentes elementos de la naturaleza como el fuego, el cosmos, los animales y principios tales como la guerra y la muerte, en ambos se encuentra una selección de actos, (en la novela los subtítulos podrían interpretarse como los actos), invocaciones, cantos, la participación de las jerarquías, la mención de objetos sagrados así como de la voluntad de los Orichas cabalgando sus caballos, la

remembranza, el llamado de los Orichas, los toques de tambores, las ofrendas, el sacrificio animal, las libaciones, la relación del tiempo y el espacio las enajenaciones que refuerzan las potencias físicas y espirituales del hombre se encuentran todas en la primera parte de los orígenes: *“La tierra de los Ancestros: los Orichas deja que cante la kora”*.

Lo anterior pone de manifiesto la presencia de un relato–ceremonia con una fuerte tradición oral, guiada por la memoria ancestral que se hace presente en Ngafúa y lo monta para remitirlo a sus orígenes; así pues con Changó el gran putas se asiste a la recreación del rito, es decir, a la *“costumbre que se repite de forma invariable de acuerdo a un conjunto de normas ya establecidas”* a través del cual puede darse cuenta de la presencia africana en América y de sus luchas por gestar el Muntu americano para lo cual acude a su religiosidad, al panteón o como se le conoce en América a la santería entendida esta como:

La religión oficial del pueblo Yoruba, creen en Olorun u Olodumare fuente del ashe la energía espiritual de la que se compone el universo todo lo vivo y todas las cosas materiales. Olorun interactúa con el mundo y la humanidad a través de mensajeros que se denominan Orishas, la comunicación entre estos y los humanos se realizan por medio de ritos, danzas, poesías, ritmos, posesiones, adivinanzas, ebo, etc... de este modo se establece una comunicación con los Orishas para que ellos los guíen hacia una vida plena y un espíritu fuerte.¹³⁴

En Changó el gran putas, es clara la profesión de fe que se hace a estas practicas religiosas, mágicas y místicas del pueblo Yoruba, sin que ello haga alusión directa a la santería o tan siquiera mención de Cuba como escenario principal y esto se puede entender puesto que la palabra “Santería” fue adoptada como un camuflaje detrás de las prácticas católicas por lo que dicho término es considerado por algunos como derogatorio en tanto correspondió a una etapa en que siendo esclavos no podían adorar a sus dioses y debían ocultarlas; pero que ya carece de validez. Además, en el caso de Manuel Zapata Olivella permaneció un interés profundo por conocer los orígenes de las tradiciones afroamericanas, buscaba su esencia, recuperar las raíces de las tradiciones que con el tiempo se fueron blanqueando; incluso muchas de ellas desaparecieron.

¹³⁴ORISHANET. ¿Qué es la santería? {En línea}. {junio 15 de 2013}. Disponible en web: <http://orishanet.org/ssanteria.html>

Por eso el rito en esta novela evidencia mucho más que costumbres que se repiten a través del tiempo, van más allá de tradiciones originarias; en *Changó el gran putas* hace parte de una compleja estrategia narrativa que le comunica a los ekobios cómo mantenerse ante los peligros del opresor, ante el desarraigo, el exilio, la esclavitud, ante la imposición cultural del colonizador y la colonialidad del poder; por ello emergen los rituales para dar alivio en las penurias, para mantener viva la memoria y sobre todo para resistir y pelear por la libertad que por mandato de los Orichas les ha sido dada.

De este modo, se desarrollan diversos rituales a lo largo de la novela y por eso el primer capítulo es un ritual que representa los orígenes, el principio del relato sin el cual no podría continuarse el viaje por esta saga de la historia del hombre negro en América, que se convierte en historias transculturadoras, en hermandad a partir de las sangres encontradas y que de igual forma involucra a todos en la conquista de la libertad y el nacimiento del Muntu en el continente del martirio.

2. El Muntu Americano

En la filosofía de los Bantúes de Ruanda Kagame parte de su lengua materna Kinyaruanda es una lengua de clases, es decir, los sustantivos no se dividen en masculinos, femeninos y neutros, como sucede en el español sino que se agrupan en formas específicas o clases. Estas se reconocen por un sonido o grupo fónico que precede a la raíz y que se conoce como “determinativos” porque la raíz sin el elemento determinativo no forma ninguna palabra, en este caso la raíz no puede subsistir indeterminada pues pierde objetividad y de hecho no aparece en el uso del lenguaje. En esta filosofía existen 4 conceptos fundamentales: Muntu, Kintu, Hantu y Kintu, estas son las cuatro categorías africanas que denominan todo lo que es y existe en el mundo, fuera de ellas no hay nada imaginable. Estos cuatro determinativos poseen una misma raíz NTU.¹³⁵

“NTU fuerza universal en sí, pero que jamás aparece separada de sus formas fenoménicas. NTU es el ser mismo, es la fuerza universal cósmica que solo el moderno pensamiento racionalizador es capaz de

¹³⁵JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 136, 137, 138.

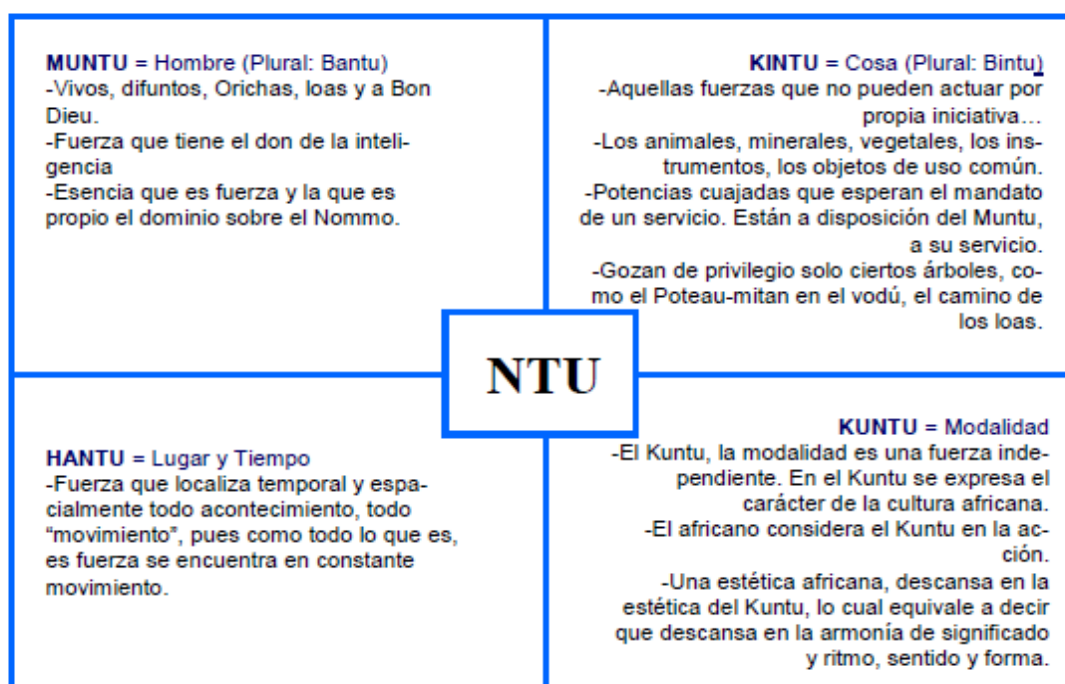
*abstraer sus formas de aparición. NTU es aquella fuerza en que coinciden el ser y el ente... NTU es aquello que son conjuntamente Muntu, Kintu, Hantu, Kuntu.*¹³⁶

De este modo, el NTU es todos estos objetos mismos y no aparece independiente de ellos, no es una fuerza que se manifieste en cada uno de ellos sino que es aquello que son conjuntamente Muntu, Kintu, Hantu y Kuntu, no es la unión entre fuerza y materia; porque nunca estuvieron separados y de este modo NTU no expresa el obrar de estas fuerzas sino su ser y las fuerzas actúan constantemente ininterrumpidamente. El motor que provee a todas las fuerzas de vida y actividad es el Nommo, la “palabra”... palabra y agua, semilla y sangre a la vez.¹³⁷

¹³⁶Ibíd., p 138.

¹³⁷Ibíd., p. 138-139.

Cuadro No 2: cuatro categorías africanas



Fuente: Información tomada de: JAHN, Janheinz. Muntu: las culturas neoafricanas. México : Fondo de cultura económica, 1963. p 136 – 142.

Esta breve introducción hacia la filosofía del ser de los bantú y las cuatro categorías compartidas en la filosofía africana es necesaria para comprender el concepto de Muntu empleado en la novela *Changó el gran putas* que obedece a un entramado simbólico mucho más amplio a la traducción de “hombre” puesto que la categoría Muntu y hombre están incompletos dado que abarca a los vivos, los muertos, los Orichas, los Loas y hasta Bon Dieu lo que implica el “*don que posee la inteligencia*” y a lo que es propio del dominio sobre el Nommo.

Dios entendido como el gran Muntu, el ser poderoso, gran fuerza vital; la vida y la muerte como situaciones ligadas una de la otra: la vida es esencia del ser o de la fuerza, mientras que los difuntos perviven en un estado vital degradado, es decir, que tienen un debilitamiento de la vida, que sus fuerzas vitales se encuentran disminuidas pero conservan su fuerza vital superior y paternal que los fortalece. Borrándose así el límite entre vivos y muertos. En cuanto a la relación entre la muerte y la resurrección a través de la ceremonia de iniciación se invoca a los muertos, se hacen sacrificios, se mantiene el vínculo con el antepasado y así “*la iniciación se convierte en una resurrección en la que los*

hombres reciben nuevas fuerzas magara por su familiarización con los antepasados y con el saber de estos” ¹³⁸

El espíritu del Muntu hace que la libertad se convierta en el tesoro preciado, es la razón por la cual luchan a pesar de los sufrimientos, en ellos está latente el sentimiento de liberación, es algo que es recordado por los mayores, constantemente evocado en los toques de tambores, en las ceremonias de coronación, manifestado en las visiones o anuncios de los tripulantes de la navegación y es el motor que impulsa y da alimento a sus rebeliones y/o sublevaciones contra esa loba blanca que los ha mordido durante 5 siglos, que los ha desterrado, esclavizado, utilizado, torturado y asesinado; pero que a pesar de todo lo vivido, del tiempo transcurrido, de los diversos espacios habitados no perdieron su identidad porque sus creencias estaban en sus memorias, sus dioses estaban con ellos y así lo expresaban sus Ancestros de quienes obtenían la fuerza para continuar.

¹³⁸ *Ibíd.*, p. 156.

Cuadro No 3: El Muntu en Changó el gran putas

EL MUNTU (De acuerdo con la novela Changó el gran putas)	CAPÍTULOS
-Tiene la tarea de liberarse por sí mismo del verdugo. - Donde quiera Se renueve, donde dirija los pasos se anude, se multiplique en las mujeres y no muera en el mar de las sangres. -Arrastra sus cadenas se sobrepone al dolor. -Las serpientes mágicas mordiéndose las colas, símbolo del Muntu en el exilio.	Primera parte: Los Orígenes
- Su destino: Que vivos y muertos no tengan paz mientras haya esclavitud. -En la noche oscura, gusta de evocar a sus Ancestros. -La única eternidad está en el.	Segunda parte: El Muntu Americano
-Es la alianza de vivos y muertos. -Vida, tierra y libertad son su alimento. -Solo en un instante el Muntu puede cambiar su destino permitido por Orúnla. -Tiene memoria.	Tercera parte: La Rebelión de los Vodus
-Es uno, aun cuando se nazca de diferentes partos. (Indios, negros, Muntu).	Cuarta Parte: Las Sangres Encontradas
-Surge valiente y fortalecido de todas sus heridas. -Los Orichas africanos y los Ancestros preconizan su hermandad. -Posee inteligencia. -Asusta y atemoriza a la Loba Blanca. -Está al servicio de los vivos y los muertos -Muntu quiere decir hombre libre y libertador. -Changó ha forjado el puño del Muntu con el espíritu de la rebeldía. -La familia del Muntu es inmensa y abigarrada.	Quinta parte: Los Ancestros Combatientes

Fuente: ZAPATA OLIVELLA. Manuel. *Changó el gran putas*. Bogotá. D.C : Educar, 2007. 752p

De este modo, toda la novela es presencia de la filosofía africana donde se plantean relaciones interhumanas más justas, donde el nacimiento y la muerte siempre van de la mano, donde los Orichas y los Ancestros acompañan y sobre todo donde la palabra tiene un enorme valor simbólico “*Todo es creado por la palabra y desde que hay Muntu la palabra está con el Muntu.*”¹³⁹

¹³⁹ Ibíd., p. 183.

El nacimiento de Benkos que le anuncia a Domingo el padre Ngafúa es un acontecimiento vital en la cosmología africana y por eso este nacimiento tiene unos matices ceremoniales, no solo es la celebración de la vida (nacimiento biológico) sino también el nacimiento espiritual (Magara) y para ello necesita a los Ancestros y a los Orichas que determinaran su destino:

Me puse a levantar los escapularios y abro una rendija para que entraran los Ancestros: Primero Sosa Illamba, partera del nuevo Muntu. Le traía las sangres y las aguas de los buenos partos. Después Nagó le descose los parpados para encenderle las chispas de la guerra. Lento, pisadas grandes, se acercó Olugbala. Para agrandar la brecha de la matriz, mete un hombro, luego el otro y ya adentro, palmoteó por tres veces las nalgas del niño infundiéndole su potencia. Huyó la oscuridad porque se acerca el sol de Kanuri “Mai”, la sonrisa que soporta todos los dolores. Ausente, presente, también estuvo el abuelo Ngafúa, dador de la experiencia.¹⁴⁰

El parto de Benkos Biojó es asistido por los Ancestros que le depositan sus cualidades, insumos, para que el elegido de Elegba lleve a cabo sus propósitos como heredero del Muntu en América. En la concepción africana este parto se entiende porque se asiste a un Buzima (La unión de una sombra con el cuerpo dentro de la categoría Kuntu) y a un magara (Principio que señala la unión de la fuerza del nommo con un cuerpo), Magara también es una fuerza del Kuntu, un principio que colabora en cada formación de un ser humano.

De este modo, la vida biológica (Buzima) y la vida espiritual (Magara) se encuentran en el hombre, ninguna de las dos puede presentarse sola en la vida humana concreta. Sólo de esta manera la persona es un muzima un ser humano vivo que pertenece a la categoría del Muntu. Así cuando un hombre muere también termina su vida biológica (Buzima) y su vida espiritual (Magara); pero permanece algo de aquella fuerza vital llamada nommo que ha formado su personalidad. El muzima el ser humano vivo, se convierte en muzimu, un “ser humano sin vida”, el muzimu es un difunto y los bazimu son los muertos.¹⁴¹

Para los africanos la vida esta ligada a la muerte y por ello el nacimiento de Benkos trae consigo la muerte de Potenciana Biojó a quien las parteras le dicen: “Mira a tu hijo y regresa al reino de tus mayores”¹⁴², esta expresión pone

¹⁴⁰ ZAPATA OLIVELLA. Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 181.

¹⁴¹ El nacimiento implica un doble proceso del surgimiento de un ser humano JAHN, Janheinz. Op, Cit, p. 146, 147 y 148.

¹⁴² ZAPATA OLIVELLA. Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 182.

en evidencia que la muerte no es el final del camino pues aunque los difuntos no viven, si existen y tienen necesidades que sólo pueden suplirse a través de los seres vivos. Los muertos existen como fuerzas espirituales el difunto, el antepasado mantiene una relación con su descendencia, puede hacer obrar su fuerza vital en sus descendientes porque cuando ya no tiene descendencia viva es cuando realmente se está muerto; por eso la novela nos hace evidente la reproducción como la finalidad del hombre vivo (Mujer y Hombre) para perpetuarse y continuar la existencia en sus descendientes después de muerto.¹⁴³

Así pues la finalidad se concentra en la valiosa existencia de los vivos en lo que se continúa la vida que les fue trasmitida por los antepasados. Los mortales son alimentados en la vida por dos sombras ancestrales, protectoras, inseparables que en la novela se expresan abiertamente. (Ver cuadro No 4)

Cuadro No 4: Sombras hermanas, sombras amigas

PRIMERA SOMBRA	Aquella que siembra el Kulonda con la semilla del magara, la fuerza espiritual que interviene en la formación del ser humano en el útero materno, portadora de la inteligencia, la palabra y la creatividad.
SEGUNDA SOMBRA	La de la descendencia que se proyecta invisible en la sangre de las nuevas generaciones. Por lo tanto los difuntos sobreviven para dar origen a la vida biológica.

Fuente: SANTAFÉ, VALCÁRCEL, Elizabeth. La representatividad de los Ancestros en Changó el gran putas. {En línea}. {25 de julio de 2012} Disponible en: <http://www.slideshare.net/elizabethsantafe/los-ancestros-en-la-novela-chang-el-gran-putas> Diapositiva No 4.

Changó es una novela que emplea muy bien la tecnología de la escritura, pero la preminencia de la palabra es esencial en ella, de ahí que persiste el equilibrio del aparato sensorio humano, es decir, no hay un cambio de énfasis sino por el contrario Changó al tiempo que es múltiples conciencias narrativas es un viaje sensorial para quien decide convertirse en compañero de viaje de la saga propuesta por el autor porque apunta a los sentidos y a través de ellos

¹⁴³JAHN, Janheinz. Cit. 1963. P. 148- 149.

permite conocer, tal y como lo creen en las culturas africanas: *“Todas las formas de la percepción en el hombre le ayudan a conocer (oído, tacto, olfato y gusto), la inteligencia actual no es más que astucia, viveza, capacidad intuitiva, habilidad intelectual. Por el contrario la inteligencia habitual significa saber activo, capacidad, comprensión, sabiduría.”*¹⁴⁴

Es esta inteligencia habitual la que atraviesa la novela de principio a fin y es por ello que a pesar de emplear la tecnología de la escritura, esta no es bajo ningún momento una masa fija o invariable, ni siquiera permea la visión de lo que se desea comunicar de hecho la manera como está planteada en los tiempos y espacios hacen que se vuelva algo en constante movimiento, es decir, no es estática a pesar de las reiteraciones, siempre hay algo nuevo por descubrir en cada personaje, en cada momento, en cada ceremonia, en cada lugar adonde conduce el hilo narrativo de la novela y sobre todo en cada palabra de quien comunica los designios de los Orichas (Ngafúa, Nagó, Kanuri Mai...) La relevancia y valor documental en Changó están dados por el imperativo de la palabra: *“Ya que la palabra crea, ordena, conjura, esta poesía habla en imperativos. Su forma fundamental es la del mandato. Incluso el futuro y el presente y hasta el pasado se manifiestan como imperativos.”*¹⁴⁵

Estos imperativos hacen que Benkos y cada elegido cumpla su destino, lleven a cabo la rebelión del Muntu en el continente del exilio porque en Changó la preminencia de la palabra viene acompañada del deseo de escucha y ese deseo se convierte en acción, aquí las abstracciones teóricas no tienen lugar en tanto no hay intención de teorizar sobre ningún aspecto por eso se expresa la realidad, los designios y los alcances de sus luchas; pero ante todo se cree en la palabra porque en el África negra revierte de gran importancia, es decir, la procreación, la transformación, la acción vienen de ella, cuando las cosas se hablan estas se convierten en realidad y la palabra así se convierte en responsable de lo que nombra y el nombramiento es un acto creador porque siempre hay en el mundo un Muntu responsable de lo que sucede: *“La palabra del Muntu, que comprende a los hombres vivos, a los muertos y a las deidades,*

¹⁴⁴Ibíd., p. 167- 168.

¹⁴⁵Ibíd., p. 188.

es la fuerza operadora que causa y mantiene todo movimiento de las “cosas”, cualquier otra acción no es más que un añadido.”¹⁴⁶

3. La Rebelión de los Vodús

La rebelión de los vodús es una fusión entre política y religión. La primera en tanto constituye la resistencia frente a los opresores a los detractores de los cultos antiguos, de los ritos sagrados, a los asesinos de los ekobios. La segunda, en tanto representa un culto de un panteón de dioses, unas prácticas específicas, un líder, una comunidad de creyentes, templos, altares, ceremonias, ofrendas, etc. Además, el vodú no corresponde exclusivamente a una práctica religiosa sino también a una postura política que implica resistencia, memoria ancestral y por ende de oposición a la esclavitud: *“El vudú tiene también un lado político. Las danzas religiosas eran lo único con lo que los esclavos podían recordar su patria. Estas danzas eran para ellos Guinea y al entregarse, poseídos, a los viejos dioses podían sentirse nuevamente libres por breves momentos. Siempre que les era posible se reunían para estar cerca de África.”¹⁴⁷*

Se invoca una vez más la protección de los Orichas, vodu traduce *“Genio espíritu protector”* que emerge como una conciencia que permanece, tradición que se encuentra con el pasado, el presente y el futuro; por eso no desaparece a pesar de los oprobios de la esclavitud, el colonialismo, la república o la liberación de los esclavos... Sin perder de vista estos dos sentidos del Vodú (político y religioso) por ello es menester profundizar en ese universo literario que se está representando en *“La rebelión de los Vodús”* que a su vez está planteando una estructura específica del ritual vodú:

I Hablan los caballos y sus jinetes

Es el inicio de la ceremonia. Hablan los caballos y sus jinetes, expresión que significa dentro de las ceremonias vodús haitianas que *“un iniciado tras otro es*

¹⁴⁶Ibíd., p. 174.

¹⁴⁷Ibíd., p. 67.

*poseído por un loa; mejor dicho, es “montado”, según el término específico chevauché, que se deriva de cheval (Choual), es decir “caballo”.*¹⁴⁸

De esta manera, en la novela los iniciados han sido poseídos por los loas y traen mensajes que en este caso son de la isla y si se indaga un poco más se puede deducir que es sobre el levantamiento en Haití donde Ngafúa en forma de gorrión llega como mensajero de Ogun oricha de la guerra quien posee un carácter irascible y violento hacia sus enemigos. Los tambores se lamentan en el lugar del velorio y Don Petro Papaloa habla, Bouckman es el líder y se anuncian días de muerte, buenas cosechas para Barón Samedi, canto rú ru... Los tambores intensifican los movimientos...

II El tambor de Bouckman

Toussaint es nombrado el mensajero de Legbá, abridor de las puertas de la libertad. El tambor anunciará la hora del levantamiento, se habla de los destinos no escogidos, decapitan al Papaloa, se hace un pacto con el Barón Samedi que tiene hambre de carne blanca, los gritos del tambor de Bouckman llama a vivos y muertos a pelear del lado de los Orichas contra la esclavitud. Muntu es la alianza de vivos y muertos.

III Libertad o muerte

Vida, tierra y libertad alimento del Muntu. Tamborileo de Bouckman invocando los Orichas, Changó fue nombrado a sus generales, invitación de Changó a la guerra ¡Libertad o muerte! Gallo rojo sacrificado a Ogún, cometerán errores y serán traicionados por los muertosvivos, los bazimu no pueden alimentarse con las acciones de los muertos. El caballo se detiene.

Estas tres partes del tercer capítulo son en conjunto un ritual vodú que expande la conciencia libre de los esclavos, de los maltratados y excluidos porque quienes lo celebran se reconocen en sus prácticas y toman posición de su ser, defienden sus orígenes, se reconocen y por eso rechazan el lugar que se les obligó a aceptar: *“No soy un esclavo sino un prisionero africano”*¹⁴⁹

En la novela se resuelve la clara dicotomía que se presenta para los afroamericanos entre seguir creyendo en sus tradiciones o convertirse al cristianismo que a su vez implica no solo dejar de profesar su fe sino denigrar

¹⁴⁸ Ibid., p. 47.

¹⁴⁹ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 284.

de esta y colaborar con su fin; por eso en este capítulo es vital cuando se expresa: *“Aquel día supe que mi lugar está al lado de los vodús rebeldes y no en los templos cristianos.”*¹⁵⁰ pues en el caso que nos ocupa muchos haitianos habían abrazado el cristianismo de manera oficial y seguían practicando el vodú de manera secreta por miedo a las represalias; pero en la novela se incita a tomar partido no solo por el vodú sino a ser rebeldes, a dar la cara y pelear para que sus costumbres sean respetadas y no perseguidas para que puedan gobernar su propia nación sin avergonzarse de las ceremonias heredadas por los Orichas y los Ancestros, reivindicándolos en cada una de ellas para que puedan seguir existiendo: *“Los difuntos sólo mueren cuando no tienen ekobios vivos a quienes cabalgar”*¹⁵¹

Así pues, el vodú refleja la colectividad de la lucha que no pueden emprender por su propia cuenta los esclavos puesto que requieren del acompañamiento de los Orichas, de los ekobios y los muertos porque solo con *“el espíritu protector”* podrán conseguir un triunfo de esta magnitud: la rebelión de Haití que concluiría con su independencia planteada como obra de los afroamericanos, no como conejillos de indias sino como sujetos protagonistas de su devenir histórico, como sujetos conscientes de sus raíces y con la fuerza suficiente para pelear por su reconocimiento como seres humanos y por la defensa de sus tradiciones.

4. Las sangres encontradas

En este capítulo se destaca la herencia africana que corre no solamente por las venas de los africanos sino también de los indios, criollos, mulatos, zambos, todos han sido convocados en la lucha por la libertad, cada uno de ellos es abordado por un Ancestro que cumple órdenes de los Orichas por eso esas luchas no son deseos individuales sino luchas colectivas y no corresponden exclusivamente a los africanos sino a los ekobios en general. De este modo,

¹⁵⁰Ibíd., p. 283.

¹⁵¹Ibíd., p. 334.

Las sangres encontradas remite a dos componentes: el encuentro y la sangre. Por un lado, el encuentro no significa imposición, superioridad y/o desconocimiento del otro porque el encuentro es el lugar donde convergen sangres diferentes que pueden hermanarse gracias a la aceptación de unos y de otros puesto que comparten las mismas condiciones de marginalidad. Por otro lado, la sangre no solo es un elemento de la naturaleza es fuerza vital de la tierra: Nommo que se encuentra en forma líquida y es una fluidez de unidad en el espíritu que está presente también en la sangre: *“La fuerza vital de la tierra es el agua. También la sangre es agua. Incluso en la piedra existe esta fuerza, pues la humedad existe en todo.”*¹⁵²

Lo que hay aquí es un reconocimiento sobre dicha fuerza vital que establece un vínculo sagrado porque dicha fuerza es la presencia de Yemayá como madre de todos y que en la novela se encuentra presente a través de Sosa Illamba: *“río de los partos de la madre-abuela Sosa Illamba”*¹⁵³ El encuentro entonces trasciende las sangres, implica también un encuentro cultural, que en la historia oficial se generalmente se ha mostrado como un choque de culturas en contradicción. Sin embargo, en la novela se deja ver muy claro que entre ellas puede haber un intercambio sin desconocer o imponer al otro su razón, este elemento es importante resaltarlo porque obedece a la armonía del sistema de pensamiento y de creencias africanas que posee un sistema cósmico libre y que por lo mismo no impone a otros sus creencias.

En este capítulo, la novela hace una reinterpretación de la participación de los ekobios en las gestas de independencia. Los traídos al continente del exilio, los nacidos en el y los que han resultado a partir de *“Las sangres encontradas”* poco tienen que ver con las luchas de independencia que se plantearon en el siglo XIX en el continente americano (Con excepción de Haití) porque poco importan los desposeídos porque para ellos no está en juego el poder de una colonia que se independiza de su metrópoli puesto que al lograrse ese objetivo su situación seguirá siendo de opresión, de desconocimiento total de su humanidad; por eso el encuentro de las sangres los invita a unirse por su

¹⁵² JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 171.

¹⁵³ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 465.

libertad, por su dignidad, por la soberanía de sus tradiciones, el derecho a celebrar sus ritos públicamente, de organizarse, de reivindicarse como pueblos autónomos, poseedores y hacedores de cultura, es la conquista de la libertad del alma:

Esta libertad consiste en la Fuerza vital, en la añoranza que responde a la llamada de las fuerzas telúricas y crea unos ideales objetivados de los que se nutren de forma activa todos los seres humanos. En el caso de los mestizos culturales se trata del combate por la libertad del alma, por la libertad de la persona frente a los racismos, los nacionalismos y los academicismos. Este mestizaje entre culturas, por su propia naturaleza, se resume en la libertad. El hombre supera sus determinismos, pero apoyándose en ellos (no se da una creación ex nihilo) y, sobre todo, en aquellos de orden espiritual.¹⁵⁴

En este orden de ideas, la libertad, la fuerza vital y la espiritualidad encuentran asidero en las prácticas religiosas. En el continente americano tanto indígenas como africanos cuando se ven asediados por la religión católica, sus prácticas se convierten en un continuo proceso de negociación, de camuflaje generando un intercambio entre los sistemas religiosos de unos y de otros. En este proceso de sincretismo es que se origina el candomblé cuya esencia no se puede entender sin el contacto de estos tres tipos de religiones: los ritos indígenas, el catolicismo portugués y las religiones africanas. Es también, una religión practicada por grupos sociales marginados de la sociedad brasileña: negros, indios, blancos pobres, entre otros.

El candomblé es una práctica simbólica de creencias relativas al mundo invisible de los seres sobrenaturales además de ser una forma de expresión profundamente relacionada a la experiencia social de sus creyentes, es decir, grupos de esclavos negros, indios y blancos. De esta forma el desarrollo del candomblé estuvo marcado, entre otros factores, por la necesidad que tuvieron los grupos de esclavos negros de reelaborar su identidad social y religiosa bajo unas condiciones adversas como eran la esclavitud y posteriormente el desamparo social, y teniendo siempre como referencia las religiones de origen africano.¹⁵⁵

En el candomblé como en la santería no sólo se hace referencia a un pensamiento religioso sino, también a costumbres, a la creación de manifestaciones artísticas y a la gran influencia que se ejerce en la vida

¹⁵⁴ CUENDE GONZÁLEZ, M de Jesús. Op. Cit, p. 286.

¹⁵⁵ LOURDES, BALLESTEROS Martín. **Ritual y creencia : el candomblé de Bahía**. {En línea}. {10 de julio de 2013}. Disponible en: http://www.aseab.es/estudios/Trabajo_candomble.pdf

cotidiana de sus sociedades.¹⁵⁶ Ambas comparten la necesidad de buscar su energía vital o aché aquella que de acuerdo con la tradición Yoruba es entendida como *“energía vital, verdadera presencia de Dios, en las fuerzas y en las formas de la naturaleza, así como en el interior de los seres humanos.”*

157

De este modo, el candomblé es una expresión latente de resistencia cultural, de ninguna manera es una secta puesto que tiene su propia base filosófica, sus creencias, ritos y ceremonias que la convierten en un homenaje al mundo sobrenatural donde se preserva la independencia del espíritu, hay individualización y sintonía con las fuerzas sagradas de la naturaleza.¹⁵⁸ Vale resaltar el carácter espiritual e imperativo que posee el candomble, dado que tiene el poder de hacer que sucedan las cosas y así lo creen quienes lo practican: *“Aché es también, en la filosofía del candomblé, el poder de hacer que sucedan las cosas, una orden espiritual, el poder de invocar, la oración, el agradecimiento, la luz propia de Dios que se vuelve accesible a los hombres y mujeres.”*¹⁵⁹

En la concepción africana esta energía o aché también se encuentra presente en el arte dado que este es enriquecido por la inspiración de los Orichas. Dentro de la categoría Kuntu (modalidad) tiene lugar la forma, los objetos con los que se realiza un retrato o se esculpe una estatua pertenecen a la categoría del kintu (metal, piedra, barro...) solo la madera es algo más que una cosa, es tomada *“del camino de los invisibles.”*¹⁶⁰

Además de los colores y elementos naturales, como piedras y árboles, el Aché está catalizado en las obras de arte, sobre todo en las esculturas. Los pueblos yorubas nos dejaron obras raras donde podemos percibir la riqueza y la simbología de los elementos que componen el Aché. Tales objetos trascienden sus funciones ordinarias y se transforman en almacenadores de la energía del Aché.¹⁶¹

¹⁵⁶ MAESTROVIEJO. La Santería y el Candomblé: Dos Universos Semejantes, Que Es El Ache (Ase). {En línea}. {Junio 30 de 2013}. Disponible en: <http://maestroviejo.wordpress.com/2013/06/17/la-santeria-y-el-candomble-dos-universos-semejantes-que-es-el-ache-ase/>

¹⁵⁷ LIGIÉRO, Zeca. **Iniciación al candomblé**. Santafé de Bogotá: Panamericana, 1965. p 43.

¹⁵⁸ LOURDES, BALLESTEROS Martín. **Ritual y creencia : el candomblé de Bahía**. {En línea}. {10 de julio de 2013}. Disponible en: http://www.aseab.es/estudios/Trabajo_candomble.pdf

¹⁵⁹ LIGIÉRO, Zeca. Op. Cit, p. 43.

¹⁶⁰ JAHN, Janheinz. Op. Cit. p 216.

¹⁶¹ LIGIÉRO, Zeca. **Iniciación al candomblé**. Op. Cit, p. 45- 46.

Este elemento puede verse representado claramente en la tercera parte de las sangres encontradas: *“El Aleijadinho: donde quiera que tus manos sin dedos dejan la huella de tu espíritu...”* puesto que el Aleijadinho es un escultor que tiene el don de transformar la piedra, la madera a pesar de no poseer dedos, a pesar de la lepra que deforma su cara por ello es también conocido como “el lisiadito”; pero es su espíritu quien permanece incorruptible y puede realizar sus creaciones gracias al poder de los Orichas y en los rostros de los santos que esculpe se encuentra el camuflaje de su verdadera esencia porque en ellos están reflejados los rostros de sus Ancestros: “Soy Kanuri “Mai”, nunca apartado de ti. Me esculpirás en los rostros de tus profetas, en las carnes desgarradas del Buen Señor de Matozinhos, allí donde quiera que tu mano sin dedos dejó la huella de tu espíritu.”¹⁶²

De esta manera y precisando un poco más en este relato se encuentran varios elementos que se pueden ligar con el Candomblé:

- Un origen sincrético producto de la relación entre su padre blanco, madre negra, ancestros indios.
- El espacio donde se presenta la historia ciudad de Congonhas do Campo, en el estado de Minas Gerais, sureste de Brasil.¹⁶³
- La constante mención hacia la nación a la que pertenecen los personajes que participan del relato (Nación Nagó, Kibundó o Macuá).
- La mención a Gunga Zumbi y la reivindicación de los palenques no solo como lugares de libertad sino también donde el pacto con los vivos y los muertos los mantiene unidos y les da la fuerzas para resistir, lugares donde sus tradiciones no morirán.

¹⁶² ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 428 y 429.

¹⁶³“Los africanos encontraron en Brasil un clima tropical húmedo y extensos bosques, muy semejantes a los dejados en sus tierras. Este hecho hace bastante comprensible que las religiones africanas, por su fuerte unión con la naturaleza y sus elementos, hayan encontrado en suelo brasileño las mismas vibraciones presentes en su mismo ambiente natal.” LIGIÉRO, Zeca. Op. Cit, p. 30.

-Los ekobios, los pobres, los marginados y/o hermanos de dolor, que bien puede hacer referencia a la condición de “hermanos espirituales” que tienen todos aquellos iniciados en el candomble.¹⁶⁴

El candomblé posee características particulares: sus principios y practicas doctrinales se transmiten de manera oral lo que la hace ser una religión no institucionalizada, no existe una figura centralizada válida para todas las iglesias pues los “terreiros”¹⁶⁵ son autónomos y constituyen la máxima autoridad de cada comunidad, es una religión de trance, de sacrificio animal y de culto a los espíritus. En el “Aleijadinho” si se tiene en cuenta esta concepción se pueden comprender los trances y los constantes encuentros que éste tiene con sus Ancestros: *“No tengo recuerdos de cómo regrese a la iglesia, ni si fue cierto que algún día bajamos al Sabará. Al recobrar mi lucidez, me encuentro de rodillas ante el crucificado, las Santas Escrituras entre mis manos y espinada la planta de mis pies.”*¹⁶⁶

El “Aleijadinho” en su relato recibe muchas visitas de sus Ancestros, él que no conoció a su madre puede a través del espíritu re-encontrarse con el tío Antonio quien le develará muchos secretos del ayer y de la vida misma; aunque posee una clara profesión de fe católica, el poder de su Ancestro se impone ante toda creencia extraña, en cada encuentro pareciera que ha empezado su camino hacia la iniciación, hacia el reencuentro consigo mismo a través del conocimiento de sus raíces: *“Después de estos trenos del tío Antonio, me sentía preñado de extrañas fuerzas y hasta cojeo del mismo talón desjarretado. Las palabras me salían con su acento y aunque corro a persignarme ante el señor otros sentimientos me hostigarán cuando beso la cruz.”*¹⁶⁷

En este caso específico puede verse cómo ocurre una variante con el culto de los Orichas en América porque se establece a partir de una relación Orisha-individuo y no Oricha-familia como sucede en África donde un cuerpo

164“La palabra candomblé es de origen quicongo-angola, Ká-n-dón-id-é o Ká-n-domb-ed-e, o, más frecuentemente usado Ka-n-domb-el-e, que es la “acción de orar”, y un sustantivo derivado de la forma verbal ku-dom-ba o kulomba: orar saludar o invocar. Candomblé significa adoración, loa o invocación. Y por extensión, el lugar donde se realizan las ceremonias.” *Ibíd.*, p. 24.

165“Sitio de culto a los Orichas. En cuba se llama Casa de Ochá.” *Ibíd.*, p. 14.

166 ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **Changó el gran putas**. Op. Cit. p 449.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 443.

especializado de sacerdotes son los responsables del mismo: *“Por algún poro de mi piel debe escaparse la potencia que me presta el tío Antonio, porque mi cuerpo agigantado se redujo hasta convertirse de nuevo en este guiñapo de carnes adoloridas.”*¹⁶⁸

A lo largo de las *“Sangres encontradas”* está presente el llamado de los Orichas quienes en compañía de los Ancestros ponen de manifiesto la memoria ancestral del Muntu en América, evidencian que no existe contradicción entre indios, africanos o afroamericanos porque en todos está la presencia de los dioses y los Ancestros indicando el camino, protegiendo, acompañando en las luchas, motivando la resistencia, aquí las influencias ajenas no se rechazan sino que se transforman, se asimilan a su propio sistema de creencias, no se rechaza lo que cada uno pueda aportar al fortalecimiento de sus raíces. Esta manera de pensar hizo que se aceptara el cristianismo; pero nunca se abandonó su propia religión por el contrario se adaptaron a las nuevas circunstancias y hasta camuflaron sus prácticas dentro de dichas creencias religiosas pero no dejaron de profesar su fe; incluso podría decirse que hicieron que el cristianismo se adaptara más a las prácticas africanas: *“Lejos de abandonar su propia filosofía y religión y de entregarse a las creencias extranjeras, los africanos asimilaron una y otra vez a su filosofía la religión extraña y la ajustaron perfectamente a su propio sistema de pensamiento.”*¹⁶⁹

5. Los Ancestros Combatientes

La novela termina donde empieza, es decir, con los Ancestros, con los Orichas porque no se puede hacer nada por fuera de ellos porque su presencia, si invocación es la clave para no desaparecer y por eso se les debe rendir culto para que nunca dejen de acompañar y guiar al Muntu en la larga travesía por el continente del exilio.

En este capítulo el Hantu (Relación tiempo/espacio) se traslada a Estados Unidos en la época de la esclavitud, de exclusión de los negros y la

¹⁶⁸ Ibíd., p. 447.

¹⁶⁹ JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 162.

persecución de sus cultos. Nos muestra la triste realidad de quienes con su silencio toleran el abuso de los “blancos” y siendo negros no se sienten africanos porque precisamente es esa condición la causante de su marginalidad; por ello se han dejado imponer la cultura de los “blancos”: asisten a los cultos religiosos, hablan inglés, ya no tocan los tambores, y no creen en varios dioses, son obedientes y si existe alguna expresión cultural es para reivindicar las costumbres de los amos, su memoria ancestral se ha ido desvaneciendo y la sensación de orfandad salta a la vista: *“Todo lo que recuerdo no es más que la memoria prestada el doloroso proceso por el cual me fui convirtiendo en blanca sin que mi piel se haya aclarado”*¹⁷⁰

Pero es aquí en este proceso de alejamiento, de olvido o “blanqueamiento” donde toma más fuerza la presencia de los Ancestros puesto que abren las conciencias, infunden valor, transmiten los mensajes de los Orichas, mantienen el vínculo con la vida y la muerte quienes permiten que los vivos puedan mirar con sabiduría sus realidades y emprendan el camino de la acción para alcanzar la liberación: *“Aparta la luz oscura que ahora te enceguece y observa con la mirada clara de nosotros los difuntos.”*¹⁷¹

En la novela se cruzan tres aspectos importantes Campos/Iglesias/blues.¹⁷² En los campos, la esclavitud no tuvo límites porque fue en estos espacios donde la población afrodescendiente debía soportar largas jornadas de trabajo, duros castigos, los abusos de los hacendados y las prohibiciones de reunirse e interpretar los tambores, es en este espacio donde surgirán los gritos de campo como una manera de desahogarse y de hacer más dinámicas las duras jornadas de trabajo.¹⁷³ Convirtiéndose en una fisura, en un espacio de resistencia ante la imposición del esclavizador, allí sus cuerpos estaban atados; pero su espíritu seguirá siendo libre.

¹⁷⁰ ZAPATA OLIVELLA. Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 518.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 540.

¹⁷² Estos tres aspectos pueden verse abordados en el capítulo a través de personajes como: Nat Turner (El campo a partir de la esclavitud en los campos de algodón y tabaco); Agne Brown (Las iglesias, el culto, las predicas y los cantos de adoración en los templos cristianos); Joe (El blues, la vida nocturna que empieza a incorporar los ritmos africanos que emocionan a sus oyentes).

¹⁷³ “*Los Gritos de campo (hollers), eran una manifestación musical afroamericana desarrollada en época anterior a la Guerra Civil estadounidense, relacionada con las canciones de trabajo (work songs), y que fueron el más claro antecedente de los blues.*”. HOLLERS. Wikipedia: la enciclopedia libre. {En línea} {6 de mayo de 2013}. http://es.wikipedia.org/wiki/Grito_de_campo

En las iglesias no hay tambores sólo voces, palmas y el golpeteo rítmico de los pies, ya no hay una invocación a varios dioses que irán apareciendo en orden jerárquico para “montar” a los presentes; por lo tanto el canto invoca a una deidad que “montará” a todos los creyentes a la vez, produciéndose de este modo un “éxtasis en masa”. En este aspecto, es necesario resaltar que la “fe” se ha modificado porque ya no será una actitud de adoración activa de los hombres en relación con una o varias deidades; con el cristianismo el vínculo de adoración entre Dios y los hombres será a través de la obediencia de estos.¹⁷⁴

Sólo cuando se modifiquen los cantos y las danzas sin temor a ser tachadas de diabólicas y profanas, cuando se incorporen los elementos africanos a los cultos impuestos por los blancos, cuando se recupere el poder de la palabra y el oído se afine para el llamado, entonces se abrirá de nuevo el camino de comunicación con los Orichas porque a pesar de que muchos principios cristianos penetraran los cultos africanos, el kuntu al ser inmutable se mantiene como símbolo de la cultura africana y por ello hasta las imágenes cristianas serán tratadas a la manera africana de la oración, siendo invocadas, conjuradas y materializadas por los creyentes, en esta modalidad los cantos, las melodías y las formas musicales se conservaran africanos:

En relación más o menos directa con las prácticas religiosas, la música y la danza son expresiones fundamentales que permitieron que los esclavos mantuvieran su amor por la vida. Los tambores, los ritmos y las danzas que hoy asociamos con la música caribeña, comenzaron a usarse dentro de los rituales religiosos que muchos esclavos conservaron. Todavía hoy existen manifestaciones importantísimas del espíritu y la fuerza de las poblaciones de ancestro africano en toda la América Latina a través de la producción musical y coreográfica.¹⁷⁵

En este contexto de opresión, de persecución y de permanencia del kuntu se abre paso el blues, Convirtiéndose en un elemento transculturador como resultado del encuentro entre la música africana y la europea. Una característica básica es el patrón de llamada y de respuesta, la utilización de las notas de blues, el uso de melismas y una entonación nasal pueden sugerir

¹⁷⁴JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 310.

¹⁷⁵YEPES, Enrique. “**La presencia de Ancestro africano en América Latina**”. {En línea}. {30 de septiembre de 2013}. Disponible en: <http://www.bowdoin.edu/~eyepes/latam/africano.htm>

la conexión con sus raíces, se cree que los textos del blues se remontan a la balada africana, la cual remite a su vez a la tradición de la fábula africana.¹⁷⁶

A lo largo de la obra se encuentra presente la musicalidad, el ritmo que traen consigo la kora, los tambores, los cantos, los gritos, la poética propia de la palabra, de los estribillos. En los “*Ancestros combatientes*” el ritmo se impone como otro personaje que se encuentra presente en la interpretación del banjo, en los hollers, en los cantos religiosos, en el jazz, en el blues. Este último revierte de gran importancia puesto que (contrario a lo que se cree), en él no se expresan experiencias personales, sino que se exponen las experiencias de la comunidad, por ello a diferencia de los “*Spirituals*”¹⁷⁷ el blues es cantado por una persona y no expresa los sentimientos y/o pensamientos de esta, aunque haga referencia a la soledad, la nostalgia, la infidelidad, la mujer abandonada, realmente lo que el blues está comunicando son las vivencias de toda la comunidad que viven en los suburbios negros del norte y donde la percepción de la rebelión queda implícitamente establecida.¹⁷⁸

¿Te acuerdas que mi madre me enseñó aquellas llamadas, los hollers que lanzaban nuestros abuelos por las noches para dialogar a través de los cultivos de algodón? Los repetimos aquí para comunicarnos de una celda a la otra, de las plantas bajas a las altas y con ellos intercambiamos informes con nuestros líderes recluidos en calabozos para separarlos de los amotinados. Esta es la causa de mí que me hayan hundido en este hoyo: descubrieron que mis blues y gritos poco antes de que apaguen las luces, llevaban consignas a los huelguistas.

179

En este sentido el blues como todo ritmo, como toda obra de arte tiene un carácter imperativo y se hace kuntu en cada canto donde convierte en imágenes lo que nombra y donde a pesar de ser interpretado por un cantante, existe un fuerte canal de comunicación entre éste y su comunidad, convirtiéndose de este modo en difusor de ideas, compañía en momentos de

¹⁷⁶ JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 306.

¹⁷⁷ “Un espiritual (traducción de la expresión inglesa *spiritual song*) o espiritual negro (*negro spiritual*) es un tipo de canto cristiano, que surgió a finales del siglo XVIII y se desarrolló a comienzos del XIX, en los Estados Unidos. Estos *espirituales negros* eran adaptaciones populares de los himnos religiosos protestantes, hechas por trabajadores afroamericanos que generalmente estaban esclavizados o discriminados.” ESPIRITUAL. Wikipedia: la enciclopedia libre. {En línea} {10 de mayo de 2013}. <http://es.wikipedia.org/wiki/Espiritual> Op. Cit, p. 1.

¹⁷⁸ JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 312 y 313.

¹⁷⁹ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 721.

desesperación y sobre todo en la presencia activa de los Ancestros, de los Ancestros combatientes.

En Changó la soledad de los afrodescendientes en Estados Unidos ha quedado poblada, el silencio ha dejado de existir y los Orichas vuelven al escenario a través de la atmósfera del blues porque queda claro que sentirse acompañados da ánimo en la pelea, infunde voluntad, brinda consejos y se habla por mandato de los Orichas quienes incitan las luchas de los ekobios puesto que si ellos alcanzan la libertad los muertos también la alcanzarán; por eso los Ancestros siempre se presentan ante los elegidos y no los abandonan: *“Agne Brown, te hablo desde este amplio horizonte de la muerte donde las cenizas conservan el calor de los difuntos y la fría mirada de los vivos. Deja que yo, Nat Turner ilumine tus recuerdos en los cien ojos que te ha dado Legba.”*¹⁸⁰

En este caso, Nat Turner amplía la conciencia de Agne Brown sobre las luchas emprendidas por él y sobre las luchas que ella deberá llevar a cabo. Se convierte así en la voz de sus orígenes, de sus raíces y de los ekobios martirizados con la esclavitud; por eso insiste en que su alzamiento no fue una orgía de sangre contra los blancos, ni una simple rebelión sino una batalla en la larga guerra contra el régimen esclavista que se establece sin piedad contra el oprimido.

Este régimen esclavista mucho tiene que ver con la religión de los blancos que predica a un solo Dios verdadero, un Dios celoso que no admite otros cultos y por eso bendice la persecución de quienes llaman profanos o demonios. Es el culto que desconoce otras prácticas y se presume portador del poder de “la salvación” y de la “condenación” es el culto de la sociedad unidimensional, de la razón occidental que acepta a unos y a otros rechaza por no comprender y por considerarlos inferiores e indignos de su profesión de fe. Este caso es paradigmático porque desenmascara al opresor desde sus múltiples facetas (el esclavista, el amo, el reverendo...) y va más allá porque reivindica la unidad y reitera la importancia de los muertos al simbolizar la fuerza y la sabiduría que aportan a los vivos en la tradición africana: *“Esta fuerza que distingue al hombre de todo el resto de los seres vivos y que es inteligencia, sabiduría*

¹⁸⁰ Ibíd., p. 565.

*donadora de felicidad, solo se presenta en forma “pura” en los difuntos, es una fuerza que procede del ámbito de estos. En este sentido el sabio se encuentra más cerca de los muertos y participa de su naturaleza.”*¹⁸¹

Los Ancestros combatientes son aquellos que saben que no podrán obtener nada sino es por la fuerza, así que se alistan a pelear porque así debe ser si está en juego el mandato de Changó de ser liberados en el continente del exilio, es la promesa que ha sido nombrada por el poder de la palabra y existe como aliciente en las luchas, combates y guerras donde haya que pelear por la pervivencia de sus tradiciones, por su dignidad, por el derecho a existir como pueblos diversos con unos principios nobles propios de sus sistemas de creencias que preconiza la armonía con la naturaleza y que acoge a todo aquel que quiera pertenecer a ella y en especial a los hermanos desposeídos afirmado de esta manera la hermandad del Muntu: *“Nos afirmamos en la hermandad del Muntu preconizada por los Orichas africanos y en las luchas de nuestros Ancestros en la plantaciones, en los slums (tugurios), en las fábricas donde quiera que Changó encienda su rebeldía. Será una nueva religión para todos los oprimidos cualesquiera que sean sus sangres.”*¹⁸²

De esta manera el rito, conformado por numerosos rituales en la novela *Changó el gran putas* deja de ser una mera costumbre, se vuelve estrategia narrativa al focalizar las acciones también en los planos de la conciencia que estos llevan consigo y llegan a las comunidades como ejercicios de memoria, mandatos de los Orichas, presencia de los Ancestros, amenazas a sus costumbres relación vida-muerte y sobre todo valores y principios que se convierten en los baluartes para mantenerse unidos: *“Mediante estos dramas rituales los miembros de una colectividad toman conciencia de los valores que los unen y de los peligros que los acechan...”*¹⁸³

Cada capítulo de la novela es una bitácora de viaje: diferentes personajes, tiempos y espacios diversos donde permanecen los designios de los Orichas, el acompañamiento de los Ancestros el triunfo de la vida sobre la muerte y el mandato de libertad que deberá ser cumplido.

¹⁸¹JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 153.

¹⁸² ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 510.

¹⁸³MOTTA GONZÁLEZ, Nancy. Op. Cit. p 168.

3.3 Grandeza y veneración de Changó

Changó emerge como el protagonista principal de esta gran saga, cabe decir que es uno de los dioses más populares del panteón Yoruba hijo de Yemayá y Aganyú es el tempestuoso y apasionado dios del fuego, del trueno, del rayo, de la justicia, la danza y la virilidad. En un principio fue el poseedor de la tabla de Ifá; pero la cambió con Orúnmila por el don de la danza que tanto le agrada y que le hizo más popular entre las mujeres. Su esposa legítima es Obba y sus dos concubinas son: Oshún y Oyá ratificando su condición de mujeriego y su fama de ser extremadamente viril. Los colores que lo identifican son el rojo y el blanco, se le representa como un hombre apuesto y orgulloso de su virilidad; los santeros devotos suyos siempre llevan este color puesto. Es el Oricha más popular y pintoresco.¹⁸⁴

Un Oricha, no se adora por sus virtudes, sino por su vitalidad. Es la intensidad de la vida lo que atrae a los hombres a Changó. Si lo adoran, participan en su fuerza vital y él les ayuda a obtener una vida reforzada. Al mismo tiempo rejuvenecen las fuerzas del Oricha a través de la veneración, la comunidad incluso colabora con la construcción y ampliación de sus fuerzas: la palabra yoruba que significa adoración es che Oricha, “crear” al dios.”¹⁸⁵

En esta concepción religiosa los dioses son muy parecidos a los humanos excepto por sus poderes y la gran devoción que despiertan en hombres y mujeres; pero entre ellos surgen enfrentamientos, en el caso que nos ocupa Changó es un dios prepotente y busca pleitos; pero aun así respeta profundamente a Elegguá y Olodumare con quienes nunca se enfrenta. Tiene la particularidad de ser un dios bueno, protector; pero cuando se llena de rabia y la furia lo enceguece es temido e implacable con sus enemigos cuando hacen daño a sus hijos y por eso estos lo veneran y adoran: *“Mis cinco hijos sin la gracia de Changó no hubieran nacido, mis antepasados, ni mis hijos ni yo misma, la evidencia es que pertenezco a una gran familia de los hombres creados por Odumare es que estoy viva, este es el único requisito para*

¹⁸⁴ Información tomada de Santería. {10 de mayo de 2013} Disponible en Web: <http://oracionesyconjurossanteria.blogspot.com/2012/03/chango.html>

¹⁸⁵ HORST, ULRICH. Beier. I. Sacred Wood carvings from one small Yoruba town. Citado por: JAHN, Janheinz. Op. Cit. p 159.

pertenecer a nuestra religión: Todo el que haya nacido tiene posibilidad de eternizarse al lado de sus Ancestros."¹⁸⁶

De este modo, *Changó el gran putas* no sólo es una reivindicación de este Oricha, sino que pasa a ser un ejercicio de veneración y adoración que puede interpretarse metafóricamente como una ofrenda que agradece su gracia, sus mandatos, su acompañamiento y desde la acción de la palabra acrecienta el poder de Changó porque según la tradiciones africanas *"la adoración fortalece a la divinidad y solo a esta."*¹⁸⁷ En este sentido, la novela ya no es una novela, no es un objeto más pues ha dejado de pertenecer a la categoría Kintu (Cosa) para transformarse en estética del Kuntu (modalidad), es decir, armonía de significado y ritmo, sentido y forma. Manuel Zapata Olivella se sirve de la escritura para plasmar el pensamiento ancestral africano que sólo cobra vida por la fuerza del nommo, de la palabra: *"El Kuntu es completo en la acción, y es en ella donde el Kuntu es arte y muestra su eficacia, su valor nommico, la medida de una estética africana. Kuntu –y con ello el arte- es en África una fuerza, y en consecuencia, la fuerza no es lo esencial de la obra artística (Kintu), sino de la práctica del arte (Kuntu). En África el arte jamás es un objeto; es siempre una actitud."*¹⁸⁸

Así el Kuntu en toda su extensión se encuentra presente en la novela; por ello el autor utiliza todas las maneras que le sean posibles para que la novela ya no sea un simple objeto (Kintu), sino que trascienda por el sentido y la denominación que lo hacen convertirse en fuerza, modalidad. Pero ¿Por qué se afirma que la novela ha dejado de ser kintu para convertirse en Kuntu?

1. El proceso de creación (De acuerdo a la filosofía africana) es el nommo a través del cual *"El hombre impone su dominio sobre las cosas"* porque la palabra crea la imagen y en este proceso de creación realiza el nombramiento de su obra determinando así el sentido de lo expresado y si esta obra produce placer o alegría la fortalece a ella misma y aumenta su valor nommico, su fuerza expresiva, esto constituye el segundo elemento: Kuntu o modalidad de la imagen, dejando de ser Kintu en este instante preciso. Seguido de esto, se

¹⁸⁶ ZAPATA OLIVELLA. Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 525.

¹⁸⁷ JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 220.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 242.

esclarece el nombramiento, es decir, la determinación de la imagen porque expresa en qué categoría y subcategoría está incluida.

2. La presencia del tambor y de la poesía que emergen como una atmósfera constante en la novela, ambos tienen en común la musicalidad propia del ritmo y este a su vez deja de ser un mero sonido porque *“El ritmo desempeña en las artes plásticas el mismo papel que en la poesía, la música, la danza... el estilo de toda la cultura africana, o sea su modo de ser –Kuntu- se determina por el sentido y el ritmo que en todas las manifestaciones de estas culturas están entretejidos inseparablemente...”*¹⁸⁹

Los ritmos presentes en Changó copan la atmósfera de la novela, pues no sólo se encuentran en la kora, en los tambores, en el blues, en las ceremonias vodú, en los cultos cristianos, en la zarabanda o en la capoeira sino también en la poesía, en la musicalidad de la palabra que trae consigo sus propios ritmos. Así pues en la novela los numerosos fragmentos poéticos, y el repiqueteo del tambor son elementos propios del Kuntu y dado que la palabra crea las cosas, el ritmo es imprescindible para esta porque permite que sea activa, constituyéndose en elemento procreador de la misma.

Por eso en Changó, el ritmo se erige de principio a fin y el tambor aunque prohibido, es invasivo e indestructible porque siempre encuentra la manera de hablar, de comunicar, de recordar, de convocar, de fisurar el orden establecido y de incitar a quien lo escucha porque el ritmo del tambor no es cualquier ritmo, tiene su propia jerarquía; incluso por encima del ritmo de la palabra: *“pero el ritmo de los instrumentos percusivos es aun más esencial que el ritmo de la palabra “el lenguaje del tambor también es lenguaje, es nommo, inclusive un nommo privilegiado: es la palabra de los antepasados...”*¹⁹⁰

Los antepasados entonces, vuelven a establecer su propio lenguaje y aunque están ocultos a la vista, no lo está a los oídos del Muntú que reconoce en sus toques, en el acompañamiento de la palabra hecha poesía cada reivindicación, cada llamado, cada veneración y por supuesto cada orden.

3. El arte africano es imperativo, cada obra de arte que ha sido nombrada no es más una cosa adquiere sentido antes que tener una finalidad y se convierte

¹⁸⁹Ibíd., p. 226-227.

¹⁹⁰Ibíd., p. 227-228.

en belleza, no en la belleza de algo sino en la belleza misma porque es una fuerza (Kuntu); por eso es imprescindible que el artista nombre lo creado: en la poesía se encuentra la voz, escucharla implica una obediencia porque ella es un imperativo que al proyectar el poeta hace cumplir. La imagen esculpida también es imperativa porque el poeta no es libre de plasmar lo que le plazca, en ella está la memoria de su pueblo y lo que honra. El ritmo es el imperativo mayor pues en sus repeticiones se convierte en lenguaje que conlleva las voces de los Ancestros. En cualquiera de los casos, el arte y la cultura africana tiene un sentido y su destino no busca una finalidad sino alegrar, es decir, cuando se crea una obra (poética, artística, musical...) y se realiza su nombramiento estás inician su función como fuerzas de la belleza para que produzca satisfacción en el ser humano. (Ver cuadro No 5)

Cuadro No 5. El Kuntu en la acción

El africano considera el Kuntu en la acción	El poema en la recitación
	La escultura en su función de estimulante cuando se venera a un Oricha
	La máscara en el movimiento de la danza, es decir cuando es Kuntu.
	El ritmo, la intensificación mediante sus repeticiones.

Fuente: JAHN, Janheinz. Muntu: las culturas neoafricanas. México : Fondo de cultura económica, 1963. p. 242.

En la cultura occidental el arte se exhibe y se adquiere como objetos decorativos, en la cultura africana a través del nombramiento se transforman las cosas en imágenes, se conjuran e invocan las imágenes y estas se convierten en kuntu; pero si no se realiza el nombramiento, ni la determinación, ni el ritmo; estas se convierten en obras estériles porque carecen de valentía, es decir, del valor de transformarse en imágenes, dejando así de ser arte: *“El culto y el arte se producen en la actividad viva, en el nombramiento venerador y creador, y terminan en la compleción de la obra...”*¹⁹¹

¹⁹¹Ibíd., p. 253.

De este modo, Changó el gran putas es un kuntu, es el imperativo de la conquista de la libertad, en ella la actitud de la rebeldía está presente y la autoridad y sabiduría de los Ancestros no se discute porque son ellos los que aportan experiencia a los ekobios en el largo camino de la vida.

3.4 El espíritu de la libertad

Cuando se hace referencia a la libertad términos como autodeterminación, elección, voluntad, decisión se asocian de inmediato. En la cultura occidental, la libertad es un valor moral universal y a la vez un derecho inherente a la condición humana. En la ontología africana el ser humano vivo ocupa un lugar importante en la jerarquía de las fuerzas; por eso para Léopold Sédar Senghor la persona solo puede ser definida por la libertad en tanto representa *“al ser libre, el ser más libre que pueda existir”*¹⁹² esta a su vez es una libertad trascendental, es decir, aquella que genera un vínculo del hombre con lo divino, vínculo presente en la mística africana porque al afirmarse lo esencial se afirma el mundo donde esta esencia tiene validez y sentido; por eso la libertad no puede traducir individualismo.

En la concepción africana existe un panteón con múltiples dioses lo que podría tomarse como un ejercicio de libertad en tanto los seres humanos presentan sus oraciones y respetos a todos; pero su devoción puede ser mayor a uno de ellos con quien sienta especial empatía, es decir, que la profesión de un solo dios verdadero no aplica para los africanos cuyo modelo monoteísta no aceptan y rechazan porque representa empezar a morir como comunidad si se deja de invocar y adorar su extenso panteón que constituye el vínculo directo con sus muertos *“el culto a los Ancestros, la ligazón entre los vivos y los muertos, pondrá fin al mito de los dioses individuales y egoístas. ¡No hay Dios más poderoso que la familia del Muntu!”*¹⁹³

¹⁹² CUENDE GONZÁLEZ, M de Jesús. Op. Cit, p. 283.

¹⁹³ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit, p. 512.

De igual forma hay una diversidad de ceremonias propias de los cultos a los Ancestros que se representan de diversas formas, que tienen sus colores que los identifican, sus modos de danzar, sus máscaras particulares, en fin, representan un crisol de la diversidad religiosa; pero ante todo un soporte de sus penurias, bálsamo para sus heridas al tiempo que brasa para sus rebeldías porque saben que no son esclavos sino almas libres, de este modo el culto a los Ancestros fue un pilar sobre el cual se gestó el Muntú americano que habría de liberarse de la opresión: *“Los cultos a los espíritus y a las divinidades representaron para los esclavos un refugio a sus angustias y la esperanza de liberarse de tan indigna forma de vida. En esta toma y daca de transculturación y aculturación se imbrican las religiones voduistas.”*¹⁹⁴

La novela refleja el sentido extenso de la libertad para los africanos donde convergen la libertad de elección, la libertad, de expresión la libertad de acción, todos estos componentes se encuentran en la novela; incluso se precisa haciendo énfasis en la libertad política, espiritual, intelectual y cultural. No en balde los diálogos contra-hegemónicos que se evidencian en la novela van dirigidos hacia los poderes de dominación y colonización como la iglesia católica y protestante, contra los esclavistas, terratenientes, ricos y hacendados. En los universos de la novela vemos lo que podría denominarse un pensamiento crítico: *“Que es de alguna manera, filosofía de la liberación, contradiscurso en cuanto se articula a la praxis, a la formación cultural e ideológica de los pueblos, a los grupos, a los nuevos movimientos sociales y las clases, a los géneros, las razas discriminadas y las generaciones futuras.”*

¹⁹⁵

Cada capítulo de Changó es una reiteración por alcanzar la libertad: La reivindicación del Panteón/Santería (Los orígenes); Filosofía del ser (El Muntu Americano); La Rebelión de los Vodús (Las ceremonia político/religiosa); Las sangres encontradas (Vínculos de sangre); los Ancestros Combatientes (panteón/libertad) Todos ellos al estar inspirados en la herencia cultural y espiritual de África traen en su esencia el espíritu de la libertad. La invocación a

¹⁹⁴ JAHN, Janheinz. Op. Cit, p. 32.

¹⁹⁵ DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Op. Cit, p. 22.

los Ancestros es el principio de cualquier acto porque a partir de ella, la palabra se hace imagen, se vuelve realidad; por eso invocar el panteón es invocar a los orígenes, es llamar a la protección es darle cabida a la libertad de venerar, de celebrar a sus dioses porque el panteón no obliga a nadie, sólo se necesita creer, no es una religiosidad coercitiva y practicarla siempre ha sido sinónimo de liberación aún en la época de las cadenas y de los grilletes: *“Aunque los Yorubas fueron arrebatados de sus hogares en África y esclavizados en el Nuevo Mundo, sus Orichas, su religión y sus poderes nunca pudieron ser encadenados, y la religión ha sobrevivido al presente.”*¹⁹⁶

De igual forma, la filosofía del ser implica el libre albedrío de los seres humanos, es decir, la facultad de escoger su camino y en este actuar se van definiendo se van construyendo como Muntu. Es una filosofía que tiene que ver con la vida, con el ser por eso cualquier expresión de arte no es una cosa, es el kuntu que refleja el sentimiento, la fuerza de sus creencias y la memoria ancestral de sus pueblos. Que se reviven en sus rituales donde cada rito trae la compañía de los Orichas, los ancianos, los sabios, los Ancestros quienes a través de la contemplación, acción, convicción, incitan a participar en la rebeldía que les permitirá ser y hacer, es decir, alcanzar la anhelada libertad.

Me dirijo a vosotros, ekobios que me escucháis. No a los blancos sordos. No vengo a predicar paciencia ni resignación ni vanas esperanzas: les anuncio el culto de la vida y las sombras que inspiran la rebeldía que hay en nosotros los negros. Más allá solo perdura el eco de los sueños. Pero oídlo bien, vida y rebelión no existen sin la presencia de los muertos. Somos la fuerza de todo lo que fue y la fuente poderosa de todo lo que será. No habrá ejércitos de blancos ni todos sus odios juntos que sean más poderosos que esta firma voluntad de ser y hacer. Sólo rebelándonos los vivos y los muertos a través de todas las sangres cumpliremos la profecía de Changó.¹⁹⁷

En síntesis, *Changó el gran putas* es un ejercicio de pensamiento fronterizo porque su “locus de enunciación” está planteado desde la diferencia colonial y a partir de ahí las políticas de conocimiento se generan en doble sentido: lugar y perspectivas. El lugar de enunciación es desde el subalterno, el oprimido, el excluido o lo que en términos de la novela serían los Ekobios. La perspectiva

¹⁹⁶ ORISHANET. {En línea} Op. Cit, p. 1.

¹⁹⁷ ZAPATA OLIVELLA, Manuel. *Changó el gran putas*. Op. Cit. p 507.

que en ella se presenta es posible denominarla como propia del pensamiento crítico o filosofía de la liberación en contraposición al pensamiento racional occidental o lógica eurocéntrica. Sin embargo, la novela es mucho más compleja porque esta perspectiva tiene su anclaje cultural en la cosmología o filosofía africana que dotó a Manuel Zapata Olivella de un episteme por fuera del centro ordenador y absoluto europeo. Desde ahí, *Changó el gran putas* puede ser visto como un lugar otro de enunciación, es decir, pensar a partir de la diferencia colonial, pensar desde el dolor de esta experiencia.¹⁹⁸

En este sentido, la obra se erige como ritual que promueve la filosofía de la liberación, porque aunque exista la dominación física de sus personajes estos han dejado de serlo por lo menos en el imaginario pues para ellos la comunicación con los Ancestros, la posibilidad de seguir realizando sus ritos, la trascendencia de la muerte, comprender el lenguaje de los tambores y mantener la autoridad del poder nommico representa sus mayores logros, sus razones por las que vale luchar más que los falsos privilegios dados por los opresores y sobre los cuales no hay ninguna razón para morir. De este modo, también es posible afirmar que *Changó el gran putas* es un ejercicio de filosofía de la liberación que ha surgido de la periferia y como perspectiva de liberación: *“pareciera que la filosofía ha surgido en la periferia como necesidad de pensarse así mismo ante el centro y como exterioridad, o simplemente ante el futuro de liberación... La inteligencia filosófica nunca es tan verdadera, válida, clara, tan precisa como cuando parte de la opresión y no tiene ningún privilegio que defender, porque no tiene ninguno.”*¹⁹⁹

¹⁹⁸ “Este paradigma otro implica la construcción de “[...] un pensamiento crítico que parte de las historias y experiencias marcadas por la colonialidad y no por la modernidad [...]” (Walsh 2005: 21). Parafraseando a Mignolo, el paradigma otro constituye un pensamiento crítico que piensa los conceptos desde los que se piensa y dibuja las genealogías de los olvidos de las condiciones geopolíticas de tales conceptos.” Citado en RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel. Op. Cit, p. 165.

¹⁹⁹ DUSSEL, Enrique. **Filosofía de la liberación**. Op. Cit. p20 y 21.

CONCLUSIONES

La historia del continente americano esta marcada por el choque entre los mundos europeos, nativos y africanos, la consecuencia más sobresaliente ha sido el dominio de unos sobre otros. En el europeo no es posible la idea de una coetaneidad ontológica y el reconocimiento de experiencias culturales distintas; mientras que desde las cosmovisiones indígenas y africanas el lugar de la memoria no es exclusivo de una cultura y cuando eso sucede es porque se impone una manera de conocer relacionada estrechamente con una militancia política vinculada con un proyecto de dominación y expansión; en respuesta a esto surgen resistencias y oposiciones de una y mil formas para garantizar su preservación.

Indiscutiblemente en *Changó el Gran Putas* no hay un sólo lugar del saber, el autor se atreve a mostrar otra visión, otra escritura, donde postula la coetaneidad. Manuel Zapata Olivella es entonces, un sujeto con conciencia de la porosidad de la frontera al lograr en sus construcciones narrativas una herencia afro-americana, más allá de la mirada occidental, porque consignó signos para guardar en la memoria y preservarla. Asume desde la frontera su labor escrituraria y de reconocimiento del otro.

De este modo, la escritura tiene que ver con un ejercicio de representación. Ejercicio del que Zapata Olivella se sirve no para legitimar la *ciudad letrada*, asiento de poder de grupos que se encuentran al servicio de la orden de los signos que legitiman la distancia entre la ciudad real (física y social), de la ciudad ideal, simbólica (inteligencia razonante). Sino para negar la exclusividad de la letra en relación con el poder, en contraposición con la *ciudad escrituraria*, que se relaciona con el poder a través de los signos que se organizan estableciendo leyes, distribuciones, jerarquizaciones, sacralizando la letra.

Changó es toda ella un ejercicio de gramática ritual, un manifiesto de la libertad, una obra hecha Kuntu en la que se encuentran profundas reivindicaciones de lo afroamericano; incluso mucho antes que se generaran

los debates y las políticas de multiculturalidad en Colombia. Manuel Zapata Olivella visibilizaba a quien seguía oculto para los ojos de la sociedad.

Changó el gran putas se distancia abismalmente de las obras del canon; no es una novela que tenga como eje vertebral acontecimientos y personajes *estereotipados*, es decir, que prolongue en su narración fines ideológicos hegemónicos (La división entre el “nosotros” y los “otros”), por el contrario pone en evidencia esos lugares otros de enunciación los negros, indios, mestizos y todos aquellos en situación de marginalidad caben dentro del concepto de ekobios que configuran una hermandad espiritual y se identifican por su interés en liberarse de su situación de opresión y sometimiento.

Changó en un ejercicio de reconocimiento que no es únicamente “*la acción de distinguir una cosa de las demás*” sino también distinción que sucede cuando hay un análisis de la misma, que permite reconocer sus características y concretar así el proceso de individualización que lo identifica.

De este modo, changó es un texto predominantemente oral y es en esta oralidad donde está contenida la presencia de la memoria, las cosmovisiones, que preserva la experiencia, haciendo posible el vínculo con el pasado ancestral tradicional. Además, la oralidad pondrá en evidencia elementos absolutamente propios, elementos que a su vez aportarán la idea de una autonomía cultural, ratificando los lugares diferentes de enunciación desde el punto de vista lingüístico, tecnológico, comunicacional, estético y epistemológico. La oralidad no solamente se reduce a una estrategia narrativa de ficcionalización sino que presenta la interacción, bastante conflictiva, entre diferentes universos culturales; en Changó es posible observar la tensión entre la cultura africana y su choque con la europea.

Changó el gran putas se convierte en escenario de encuentros de lenguajes, cuyas orientaciones enunciativas están cargadas de diversidad, es un universo abierto desde donde se puede comprender la historia a partir de otras miradas. Novela que plantea un mundo heteróglata con la sola idea del Muntu americano que pone de manifiesto a los nacidos en América la posibilidad de ser también herederos de ese espíritu ancestral africano que fluye en la sangre de todos y alienta los procesos de liberación.

Existe una permanencia del ritual a lo largo de los 5 capítulos de la obra, quizá porque los rituales son practicas sociales que han acompañado a los seres humanos en toda su existencia y en el caso de los africanos no es la excepción, más aun refleja cómo se mantienen a pesar de ser separados de su gente y desarraigados de sus lugares de origen porque los rituales no son sólo ceremonias sino que implican recuerdos, memorias ancestrales y/o históricas, que hacen emerger la obra como un gran ritual para compartir los sentimientos movilizados en torno a la libertad.

Changó el gran putas es un ejercicio de pensamiento fronterizo porque su “locus de enunciación” está planteado desde la diferencia colonial y a partir de ahí las políticas de conocimiento se generan en doble sentido: lugar y perspectivas.

En este orden de ideas *Changó el gran putas* es mucho más que una novela, es una bitácora de la llegada de los africanos al continente del exilio, es la memoria presente a lo largo de esta travesía que llega hasta nuestros días. Changó es un recorrido doloroso por las múltiples situaciones de opresión y marginalidad de los negros y los indios a manos de la loba blanca; pero es también la esperanza de quienes aspiran a la libertad. Así pues, Changó es un ejercicio de memoria constante donde los ekobios a lo largo y ancho del continente no pueden olvidar que hasta en los momentos más críticos vendrán sus Ancestros acompañados de los Orichas para emprender sus luchas por la liberación, por la recuperación de su dignidad como pueblos originarios con culturas propias y autónomas en divergencias con los preceptos de la civilización occidental.

BIBLIOGRAFIA

AGUIAR, Mario. Changó el gran putas o la tormentosa espiral del Muntu en América. En : Estudios de literatura colombiana. Universidad de Antioquia. No 14, (enero- junio 2004). p.11-30.

BOLIVAR AROSTEGUI, Natalia y PORRAS PROTTS, Valentina. Orisha Ayé : la espiritualidad del Caribe al Brasil. La Habana : José Martí, 2011. 277p.

CAPTAIN – HIDALGO, Yvonne. El espacio del tiempo en Changó, el gran putas. En : Ensayos de literatura colombiana. Williams Raymond (Compilador). Bogotá : plaza y janes, 1985. p. 157 -163.

Castro Gómez, Santiago, La poscolonialidad explicada a los niños. Popayán : Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005. 114p.

COLMENARES Germán. *Cali Terratenientes Mineros y Comerciantes. Siglo XVIII*. 3ª. ed. Santafé de Bogotá : tercer mundo editores, 1983. 238p.

------. Historia económica y social de Colombia II. 2ª. ed. Santafé de Bogotá : tercer mundo editores. 1997. 285p.

CUENDE GONZÁLEZ, M de Jesús. La perspectiva filosófica de Leopold Sedar Senghor sobre el ser humano y su vinculación al existencialismo. {En línea}. {10 de junio de 2013}. Tesis doctoral. Universidad de Oviedo. Departamento de Filosofía, 2008. p 294. Disponible en: http://www.africafundacion.org/africa/D2008/archivos/Maria_Jesus_Cuende_SENGHOR-TESIS_DOCTORAL-3.pdf

DEAS, Malcolm. “Miguel Antonio Caro y amigos : gramática y poder en Colombia”. En : Del poder y la gramática y otros ensayos sobre historia, política y literatura colombianas. Santafé de Bogotá : Tercer mundo, 1993. p 25 – 60.

DEPESTRE. René. “Saludo y despedida a la negritud”. En : África en América Latina. México Df : Siglo XXI editores, 1977. p. 345.

DUHARTE JIMÉNEZ, Rafael. *El negro en la sociedad colonial*. Santiago de Cuba : editorial Oriente, 1988. 142p.

DUSSEL, Enrique. Filosofía de la liberación. México : fondo de cultura económica, 2011. 298p.

DUSSELL, Enrique. Sistema mundo y transmodernidad. En: DUBE, s y BANERJEE y MIGNOLO Walter (Coordinadores). Modernidades coloniales. Ciudad de México: Colegio de México, 2004. p.201 – 226.

El Concordato de 1887. Consultado {Marzo 13 de 2013}. Disponible en: <http://elconcordatode1887.blogspot.com/2011/05/el-concordato-de-1887.html>

FAGUNDEZ, Francisco. "La transmodernidad de Dussel". {En línea}. {Consultado febrero 5 de 2013}. Disponible en: www.radiomundial.com.ve/node/228194

FRANTZ, Fanón. Los condenados de la tierra. México : fondo de cultura económica., 1963. 293p

FREYRE, Gilberto. Casa-Grande y Senzala. Venezuela : Biblioteca Ayacucho, 1977. 567p.

GONZALEZ ORTEGA, Nelson. (Sub)versión del nacionalismo oficial en literatura : el caso de Colombia. En : Literatura: teoría, historia, crítica. Revista del departamento de literatura Universidad Nacional de Colombia. No. 1. (1997); p. 9 - 32.

GUSTAFSSON, Jan. "El cronotopo cultural, el estereotipo y la frontera del tiempo: la preterización como estrategia de representación del otro, cultura, lenguaje y representación". En : Revista de estudios culturales de la universidad de Jaume. Vol. 1, No 1(May, 2004); p. 137 - 147.

GUTIERREZ, B. Carlos. La tolerancia como desvirtuación del reconocimiento: En: Ensayos hermenéuticos. El autor. México : siglo veintiuno editores, 2008. 221.p

HERNANDEZ MARTINEZ, Sirley y PEREZ FUENTES, Paulo Cesar. Letra y poder : de la elite al estado nación. Valle del Cauca 1910-1930. Cali, 2004. 138p. Trabajo de grado (Historia y Licenciatura en Ciencias Sociales). Universidad del valle. Facultad de Humanidades.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE DERECHOS HUMANOS. Estudios sobre la participación política de la población afrodescendiente : la experiencia en Colombia. San José : Instituto Interamericano de Derechos humanos., 2007. 219p

ISAACS, Jorge. María. En : Obras completas. (Ed. Crítica de María Teresa Cristina). Bogotá : Universidad Externado de Colombia y Universidad del Valle. Bogotá, 2005. 352p.

JAHN, Janheinz. Muntu: las culturas neoafricanas. México : Fondo de cultura económica, 1963. 348p.

LIENHARD Martín. Contextos históricos y sociales: la voz y su huella. La Habana : casa de las Américas, 1989. 407p.

LÓPEZ, María Adelaida. "Manuel Zapata Olivella abridor de caminos" {Documental en línea}. {15 de enero de 2013}. Disponible en: <http://vimeo.com/2113511>

LOURDES, BALLESTEROS Martín. Ritual y creencia : el candomblé de Bahía. {En línea}. {10 de julio de 2013}. Disponible en: http://www.aseab.es/estudios/Trabajo_candomble.pdf

LIGIÉRO, Zeca. Iniciación al candomblé. Santafé de Bogotá: Panamericana, 1965. 183p.

MAESTROVIEJO. La Santería y el Candomblé: Dos Universos Semejantes, Que Es El Ache (Ase). {En línea}. {Junio 30 de 2013}. Disponible en: <http://maestroviejo.wordpress.com/2013/06/17/la-santeria-y-el-candomble-dos-universos-semejantes-que-es-el-ache-ase/>

MIGNOLO, Walter. *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. {En línea} {10 de noviembre de 2012}. Disponible en : <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>.

------. Historias locales/diseños globales, colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid : Akal. S.A, 2003. 452p.

------. “Los cánones y (Más allá de) las fronteras culturales (O ¿De quién es el canon de que hablamos?). En : Canon literario. SULLA, Eric. Madrid : Arco-Libros, 1998. p. 237 -270.

MORENO, BLANCO Juan. “Entre el canon de la literatura occidental y las tradiciones narrativas subalternas: Tensiones y soluciones en la recepción de la novela del Caribe colombiano”. En : Con-Textos. No 31, julio –diciembre de 2003.

------. *¿Una teoría crítica para América Latina?*. {En línea} {enero 22 de 2013} disponible en: <http://bibliotecadigital.univalle.edu.co/xmlui/bitstream/handle/10893/3047/Rev.%20Poligramas,No.31,p.237-246,2009.pdf?sequence=2>

MINISTERIO DE CULTURA. La Constitución de 1991, afirmación de los Derechos culturales y la diversidad. {Julio 5 de 2013} Disponible en web <http://www.mincultura.gov.co/?idcategoria=44091>

NAVARRETE, María Cristina. Cimarrones y palenques en el siglo XVII. Cali : Unidad de artes gráficas de la facultad de humanidades de la Universidad del Valle, 2003. 157p.

OLIVEIRA, Denni “Racismo Estructural, apuntes para la discusión conceptual”. Citado por: ANTÓN Jhon y POPOLO, Fabiana. Visibilidad estadística de la población afrodescendiente de América Latina : aspectos conceptuales y metodológicos. En : Afrodescendientes en América Latina y el Caribe : del

reconocimiento estadístico a la realización de derechos. Santiago de Chile : Naciones Unidas, 2009. Serie población y desarrollo. p 13 - 38.

MALDONADO – TORRES, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto.” En : el giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá : siglo del hombre editores, 2007. p. 127 - 167.

MOTTA GONZÁLEZ, Nancy. Gramática ritual. Cali : Universidad del Valle, 2005. 248p.

ORTÍZ, Fernando. Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar. Venezuela : Biblioteca Ayacucho, 1987. 451p.

PACHECO, Carlos. *La comarca oral*. Caracas : La casa Bello, 1992. 191p.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. En : El giro decolonial : reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá : siglo del hombre editores, 2007. p 93-126.

RAÍCES AFRICANAS. En : Historia del pueblo afrocolombiano, perspectiva pastoral. {En línea}. {Enero de 2012} Disponible en: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/hispafrocol/1.htm>

RAMA, Ángel. La ciudad letrada. Santiago : Tajamar, 2004. 195p.

------. Transculturación narrativa en América Latina. 3ª. ed. México : siglo veintiuno, 1987. 305p.

RESTREPO, Eduardo y ROJAS, Axel. Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Popayán : Colección política de alteridad, 2010. 234p.

SANTAFÉ, VALCÁRCEL, Elizabeth. La representatividad de los Ancestros en Changó el gran putas. {En línea}. {25 de julio de 2012} Disponible en: <http://www.slideshare.net/elizabethsantafe/los-ancestros-en-la-novela-chango-el-gran-putas>

SANTERÍA. {10 de mayo de 2013} Disponible en Web: <http://oracionesyconjurossanteria.blogspot.com/2012/03/chango.html>

VEGA, BENDEZÚ. Mauro. “Sociedad y cultura andina: Entre la historia social y la etnohistoria: algunas aproximaciones.” EN : GONZÁLEZ, William y HERNÁNDEZ, Luis Humberto. La filosofía en la ciudad. Cali : programa editorial de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, 2003. p. 334 – 335.

VELEZ Humberto. “La Regeneración: ¿Algo más que un proyecto político?” En : Estudios sobre la regeneración. Cali : imprenta departamental del Valle, 1987. p 20.

WALSH, Catherine. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras?, reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. En : Nómadas. No 26 (abril-2007); p. 102-113.

WIKIPEDIA: LA ENCICLOPEDIA LIBRE. {En línea}
<http://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:Portada>

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. Changó el gran putas. Bogotá. D.C : Educar, 2007. 752p.