

**CONFIGURANDO LA DIÁSPORA AFRICANA EN LAS AMÉRICAS DESDE EL
PENSAMIENTO POLÍTICO, RADICAL Y HEREJE DE MANUEL ZAPATA**

OLIVELLA (1920-2004)

by

George Palacios Palacios

B.A., Corporación Universitaria Lasallista, 2000

M.A., Purdue University, 2004

Submitted to the Graduate Faculty of
The Kenneth P. Dietrich School of Arts and Sciences in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2013

UNIVERSITY OF PITTSBURGH
THE KENNETH P. DIETRICH SCHOOL OF ARTS AND SCIENCES

This dissertation was presented

by

George Palacios Palacios

It was defended on

April 12, 2013

and approved by

John Beverley, Distinguished Professor, Hispanic Languages and Literatures

Gonzalo Lamana, Associate Professor, Hispanic Languages and Literatures

Laurence Prescott, Emeritus Professor, Spanish, Italian, and Portuguese, The Pennsylvania
State University

Committee Chair: Jerome Branche, Associate Professor, Hispanic Languages and Literatures

**CONFIGURANDO LA DIÁSPORA AFRICANA DESDE EL PENSAMIENTO
POLÍTICO, RADICAL Y HEREJE DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA (1920-2004)**

George Palacios Palacios, PhD

University of Pittsburgh, 2013

This work explores the processes by which Manuel Zapata Olivella's thinking on the African diaspora developed throughout the decades. More specifically, it is a study of his multigenre writing, and his social and cultural activism, as both profound reflections on and critiques of the processes of racialization within the Nation-State, in his native Colombia and in the Americas.

Following a diachronic perspective, this study examines the debates about race and the processes of racialization in Colombia, and its relation to the Latin American and North American contexts. Within this framework, it traces and discusses some of the initial readings, travels, and writings that Zapata Olivella undertook as a young intellectual, and how these experiences informed his long and complex aesthetic and political project: including, among other things, the foundation and direction of the journal *Letras Nacionales* (1965); the organization and leadership of the *Primer Congreso de la Cultura Negra en las Américas* (1977); the writing of *Chambacú, corral de negros* (1967) and *Changó, el gran putas* (1983), and his engagement with the multiculturalist Colombian Nation-State from the early 1990's, onwards.

It is argued here that Zapata Olivella becomes over time, an intellectual whose radical and heretical political thought contributes to our understanding, from an Afro-Colombian perspective, of the complexities of being, thinking, and writing the African diaspora in the Americas.

Copyright © by George Palacios Palacios

2013

TABLA DE CONTENIDO

PORTADA.....	I
ABSTRACT/RESUMEN.....	III
AGRADECIMIENTOS.....	VIII
1.0 INTRODUCCIÓN	1
2.0 LA CRÍTICA LITERARIA-CULTURAL EN TORNO A MANUEL ZAPATA OLIVELLA	7
2.1 REVISANDO LA IDEA DE DIÁSPORA AFRICANA.....	19
2.2 ARTICULACIONES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO RADICAL Y HEREJE EN EL HEMISFERIO AMERICANO.....	40
2.3 MANUEL ZAPATA OLIVELLA COMO PENSADOR POLÍTICO RADICAL, HEREJE Y PROFÉTICO.....	57
3.0 AFROLATINOAMÉRICA EN LA IMAGINACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN: “RAZA” Y MESTIZAJE EN COLOMBIA (1920-1960).....	72
3.1 FORJANDO EL MITO DE LA “RAZA” EN LA COLOMBIA REPUBLICANA.....	77
3.2 LOS DISCURSOS EUGENÉSICOS O DE LA DEGENERACIÓN DE LAS RAZAS EN COLOMBIA	83

3.3	REFORMAS LIBERALES, INTELECTUALES Y LA FORJA DE LA NACIÓN COLOMBIANA MODERNA	91
3.4	FUNDAMENTOS DE LA CRÍTICA POLÍTICA, HEREJE Y RADICAL EN MANUEL ZAPATA OLIVELLA	100
3.4.1	El folclor y lo nacional popular a mediados de siglo en Colombia.....	102
3.4.2	El Renacimiento de Harlem Revisitado.....	117
4.0	VIAJES, RELATOS Y MEMORIAS: SU LUGAR EN LA CONFIGURACIÓN DE LA IMAGINACIÓN DE LA DIÁSPORA AFRICANA DESDE UNA PERSPECTIVA AFROLATINOAMERICANA	131
4.1	LA CRÍTICA LITERARIA Y LA PROBLEMÁTICA FORMAL DE LA ESCRITURA TEMPRANA DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA: EL ARTE DE LA AUTOBIOGRAFÍA AFROAMERICANA.....	132
4.1.1	Práctica autobiográfica y concientización.....	137
4.1.2	Génesis del proyecto discursivo-literario afrodiaspórico americano y la crónica-literatura de viajes.....	139
4.1.3	Textos híbridos: autoetnografía, formas testimoniales y memoria del desplazamiento y del exilio afroamericano	144
4.2	LA CONFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO AFRODIASÓRICO RADICAL, HEREJE Y PROFÉTICO EN LA ETAPA TEMPRANA DE ESCRITURA DE ZAPATA OLIVELLA	147
4.2.1	Surgimiento de la “doble conciencia” y “el Atlántico negro” desde un contexto latinoamericano.....	158
4.2.2	Afronorteamérica desde una perspectiva afrolatinoamericana.....	170

4.2.3	De rebeldías y revoluciones: una perspectiva crítica desde abajo y desde Oriente.....	182
5.0	CRÍTICA LITERARIA Y NOVELAR AFRODIASPÓRICO: NACIONALISMO LITERARIO Y CIMARRONAJE	202
5.1	<i>LETRAS NACIONALES</i> Y EL “NACIONALISMO LITERARIO”	207
5.2	<i>CHAMBACÚ: CONFIGURANDO LA AFRODIÁSPORA DESDE EL ESCENARIO LOCAL-NACIONAL</i>	<i>219</i>
5.2.1	El Estado-nación y el entorno urbano cartagenero como “corral” para los afrodescendientes	222
5.2.2	Interrogando al Estado-nación desde <i>Chambacú</i>	227
5.2.3	Chambacú, memoria viva del cimarronaje.....	235
6.0	FRONTERAS NACIONALES Y AFRODIÁSPORA: ARTICULACIONES DE IDENTIDADES EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA, POLÍTICA Y SOCIOCULTURAL	249
6.1	EL ESTADO-NACIÓN NEOLIBERAL LATINOAMERICANO Y SU AMBIGUA RELACIÓN CON LA AFRODIÁSPORA	255
6.2	<i>CHANGÓ, EL GRAN PUTAS O EL MUNTU AMERICANO: (RE)CONFIGURANDO LA AFRODIÁSPORA EN LAS AMÉRICAS</i>	<i>263</i>
6.3	PENSANDO LA AFRODIÁSPORA BAJO EL RÉGIMEN CONSTITUCIONAL COLOMBIANO MULTICULTURALISTA	274
7.0	CONCLUSIÓN.....	280
	BIBLIOGRAFÍA.....	284

AGRADECIMIENTOS

Este periplo empezó en Apartadó-Antioquia, Colombia, el lugar donde nací y crecí; continuó en Medellín, donde hice mis estudios universitarios y trabajé en el Colegio Alcaravanes, lugar imposible de olvidar por las personas que allí conocí y por lo que de ellos aprendí. Luego siguió un intercambio académico-cultural en *Connecticut College*, gracias a una beca otorgada por el *Institute of International Education* de New York City, NY a través del Centro Colombo Americano de Medellín. Después siguieron las aulas de *Purdue University*, donde realicé una Maestría, las de la *University of Alberta*, en Edmonton, Canadá y, finalmente, las de Pittsburgh donde culminó estos estudios. Por esto, escribir estas líneas de agradecimientos es apenas una de las tantas maneras en que deseo expresar mi gratitud a quienes me han tendido la mano a lo largo de este viaje.

Quiero empezar reconociendo al director de mi disertación, el profesor Jerome Branche, quien con su generosidad, paciencia, conversación, acertados comentarios y críticas señaló el camino a seguir desde los seminarios que tomé con él, las conferencias en las que coincidimos y durante el desarrollo de este proyecto que tiene un alto hoy, pero que apenas comienza. Gracias Jerome por el apoyo, especialmente durante los momentos difíciles. También quiero agradecer las excelentes recomendaciones y críticas hechas antes de empezar el proyecto y ahora que éste llega a su punto medio por los otros miembros del comité evaluador: al profesor Laurence Prescott, por aceptar generosamente leer este proyecto y ofrecer tantas claves para mejorarlo; a

los profesores John Beverley y Gonzalo Lamana por sus agudas y críticas lecturas y, por supuesto, sus importantes recomendaciones. Ténganlo ustedes por seguro que sus indicaciones me ayudan a comprender hacia dónde dirigir este esfuerzo investigativo para hacerlo más claro, crítico, profundo y completo.

Agradezco muchísimo a las personas del Departamento de Lenguas y Literaturas Hispanoamericanas de la Universidad por el apoyo dado durante mi estadía en Pittsburgh, tanto con los asuntos administrativos como con los del día a día que me hicieron sentir como en casa. Gracias especiales para Debbie Truhan por su vocación de servicio. Asimismo, expreso mi gratitud a las compañeras y los compañeros que se convirtieron en amigos: Fabio López, Maricarmen León, Arlette de Jesús, Ximena Postigo, Gioconda Pérez (y familia), Francisco Flórez, Milena Rhenals y Martha Mantilla.

Quiero reconocer a Ana Patricia Vélez por su amistad desinteresada que viene desde antes de llegar acá a los EE.UU. Del mismo modo, agradezco a Argelia González por su generosidad y amistad cuando coincidimos en Canadá. A Gloria Ospina (y familia) por la amistad y el constante apoyo recibido desde los días de Alcaravanes hasta hoy. A María Cristina Gómez de Gaviria y María Elena Uribe (y familia), gracias mil por su amistad y apoyo que se remonta a casi dos décadas. A Paul Bardwell (Q.E.P.D.) y Jeremy L. McNeal por sus consejos, apoyo y confianza, no alcanzan mis agradecimientos. A Mercedes Correa, Alfonso Sierra y Daniel Sierra Correa por recibirme en su casa y sus corazones.

Finalmente, por su importancia en mi vida, dedico este proyecto a la memoria de mi padre, Manuel Palacios (QEPD), y a la presencia de mi madre, Gladys Palacios, quienes enseñaron a todos sus hijos que la perseverancia, la dedicación, el esfuerzo, el trabajo y la disciplina en el largo plazo dan excelentes frutos; a mi hermana Abby; a mis hermanos Harry,

Roy, Let e Ilyan; a mis abuelos Ana y Edgar Mena, a todos agradezco y dedico este trabajo porque sus vidas han sido el aliento para abrir caminos desde el momento que salí de casa hace tantos años. A Fabiola Ochoa Montiel (y familia), porque este trabajo también se pudo hacer gracias a su amistad, compañía y cariño sin reservas brindados por mucho tiempo.

1.0 INTRODUCCIÓN

Manuel Zapata Olivella fue un intelectual afrodiaspórico que se empeñó en la (re)construcción crítica de dislocación individual y colectiva de los sujetos racializados dentro de la experiencia colonial moderna y contemporánea. Esta tarea la abordó a través de un cúmulo de narraciones, crónicas de viaje y periodísticas, ensayos socio-antropológicos, y un incansable activismo social, cultural y político. También, dicha tarea la promovió a través de una estética, política y ética que aquí llamo —prestando los conceptos de Anthony Bogues esbozados en *Black Heretics, Black Prophets* (2003)— “radical” y “hereje” en tanto buscaba “construir” y “reconstruir” “contranarrativas” o “contrapunteos” liberadores de las formas y los contenidos de los conflictivos presupuestos de la modernidad colonial desde la cual surgió la diáspora africana en las Américas.

Zapata Olivella buscaba, como intelectual afrodiaspórico, darle significados otros a la existencia social, cultural y política del sujeto y las comunidades de racializados al concederles roles protagónicos y transformadores de los espacios de la representación y el poder en la literatura, la historia, la política y la cultura; aspectos estos que continúan incidiendo en la formación de las ideas y conceptos de sujeto, comunidad, “raza”, etnia y Estado-nación, no solo en su natal Colombia sino también en las Américas.

Por ello se avanza en esta investigación el argumento de que el proyecto intelectual de Zapata Olivella es el de un pensador afrodiaspórico, político, radical y hereje en el sentido

general planteado por Anthony Bogues. De acuerdo con este crítico, las experiencias de los sujetos y comunidades de la diáspora africana surgieron como producto mismo de la experiencia colonial moderna y desde los intersticios de ésta los sujetos y las comunidades afrodiaspóricos se han constituido. Esto lo han hecho a través de permanentes “contrapunteos” y “contranarrativas” a las asunciones universalistas de la modernidad que por siglos los ha excluido. De allí que la búsqueda de significados *otros* que tiendan a reparar la dislocación colonial moderna sea lo que impulse a salir de las fronteras y normativas de lo impuesto por los discursos y pensamientos hegemónicos de una prolongada experiencia dentro de dicho marco (*Opening Chant* 1-22).

Bogues define dos corrientes de pensamiento radical afro en su caracterización de algunos intelectuales afrodescendientes en Norte América, el Caribe y África: la hereje y la redentora-profética. La palabra “herejía” se usa para describir a cierta tradición de intelectuales radicales afro que retan la ortodoxia. La herejía, como elemento constitutivo de la producción intelectual afro, según Bogues, se articula con “a double operation—an engagement with Western radical theory and then a critique of this theory” [una operación doble — mantiene una conversación con la teoría radical occidental y luego *hace una crítica de ésta* —el énfasis es mío¹] (13). Un cambio discursivo como este solo es posible después de la resolución duboisiana de la doble conciencia. Ésta se da cuando hay conocimiento de la profunda dislocación entre “the lived experience of being a racial/colonial subject and the account of this lived experience by his or her discursive system” [la experiencia vivida de ser un sujeto racializado/colonial y la explicación de dicha experiencia vivida por el sistema discursivo del sujeto] (14).

Por otro lado, y concomitantemente, la corriente redentora-profética es una tradición en la que hombres y mujeres “religiosos” han construido una serie de prácticas y racionalidades que

¹ Todas las traducciones que aparecen a lo largo de este trabajo son de mi autoría.

han sostenido a los africanos en la diáspora y en el África continental. El etiofricanismo-rastafarismo es un ejemplo puntual de esta corriente. La impronta de esta última es bien significativa en los movimientos de resistencia producidos a través de los siglos XVIII, XIX y XX, y generalmente las figuras que identificamos en esta corriente han operado como la “antítesis” de los intelectuales educados en Occidente. Puesto que al estar estos redentores-profetas “enraizados” en la profundidad de la diáspora africana en Occidente, y al haber desplegado “modos paradigmáticos de razonar que [están] en agudo conflicto epistemológico con la corriente hereje”, se les ha tildado de “prelógicos” o “prepolíticos” por narrar historias distintas del colonialismo y de la redención (16-20).

Como las narrativas de estos intelectuales quiebran los marcos de tiempo dando paso a concepciones históricas que colapsan lo pasado y lo presente, Bogue asevera que:

There exists a deep political practice in African political thought that connects the lived social and political experiences of Africans and the African diaspora to the categories of political thought. Any observation of the political activity and writings of many members of the black radical intellectual tradition illustrates this.

[Existe una práctica política profunda en el pensamiento político afro que conecta las experiencias políticas y sociales vividas de los africanos y la diáspora africana a las categorías del pensamiento político. Cualquier observación de la actividad política y los escritos de muchos de los miembros de la tradición intelectual radical negra ilustra esto.]

(21)

Teniendo en cuenta lo citado, se puede afirmar que la herejía y la redención profética como gestos discursivos, al generar contranarrativas y contradiscursos que, como lo reseñara Couze Venn en su texto *Occidentalism* (2000), no son simples escenificaciones de esfuerzos

teórico-prácticos “oposicionales” o de “recuperación” y “legitimación” de “memorias y existencias marginadas”, sino que por el contrario éstas van más allá dado que su fortaleza radica en un esfuerzo por “cambiar el mundo material y discursivo en el que habitamos” (48). De este modo, se concuerda con la idea que afirma que “la deconstrucción de los discursos maestros y la reescritura de la historia de la modernidad poseen un impulso hereje” (48), así éste se dé, como lo planteara Spivak, dentro de un contexto en que tanto el “crítico” como el “local” o “nativo” habiten las “estructuras de la violencia y la violación” que critican (48).

Si atendemos a los presupuestos boguesianos, afirmando que los gestos contranarrativos y contradiscursivos son característicos, constitutivos e históricos en el proceder intelectual de los sujetos racializados de la diáspora africana a nivel global, y a ello sumamos lo apuntado por Venn en cuanto a que las contranarrativas y contradiscursos van más allá de lo oposicional, recuperativo y legitimador de lo marginado, al buscar *cambiar el mundo discursivo y material en el que habitamos*, el acervo crítico producido por Zapata Olivella, *habitando las estructuras de la violencia y la violación*, problematiza profundamente las literaturas y culturas afrocolombianas en particular y las afrocaribeñas y afrolatinoamericanas en general.

Zapata Olivella realiza una labor intelectual que, al estar situado dentro de una tradición de prácticas y experiencias diversas de críticos afros radicales, busca configurar la diáspora africana en el hemisferio americano vía la reconfiguración de la cartografía conceptual que se refiere a “raza”, etnia y diáspora tanto en la crítica cultural local colombiana como la crítica cultural latinoamericana y hemisférica.

Esta investigación intenta observar lo acabado de exponer, en cinco capítulos. En el segundo, titulado “Una revisión de la crítica literaria-cultural en torno a Manuel Zapata Olivella”, se hace un examen de algunos de los estudios críticos claves hechos alrededor de la

obra de Zapata Olivella. Al realizar un balance de dichos estudios, se demuestra la necesidad de reinterpretar la producción intelectual de nuestro autor como una que articula un pensamiento crítico que es característico del intelectual afrodiaspórico hereje, radical y profético, según la conceptualización avanzada por Anthony Bogues.

En el tercer capítulo, que lleva por título “Afrolatinoamérica en la imaginación del Estado-nación: “raza” y mestizaje en Colombia (1920-1960)”, se contextualizan los debates que surgen sobre la idea de “raza” en el contexto amplio del Estado-nación latinoamericano moderno (siglos XIX y comienzos del XX) y el contexto local de modernización colombiana (primera mitad del siglo XX). Se demuestra cómo los discursos y debates allí surgidos —como los eugenésicos y los del mestizaje— dominan la manera de comprender e imaginar a los sujetos racializados y sus manifestaciones culturales en Colombia. Se propone en este capítulo que Zapata Olivella cimienta las bases de su proyecto intelectual como uno que contrapuntea dichos parámetros y, proyectándolo desde su experiencia como sujeto racializado, tiene alcances no solo en lo local colombiano, sino también en lo afrodiaspórico americano.

En el cuarto capítulo, llamado “Viajes, relatos y memorias”, se discute el papel que cumple la intercalación de las lecturas y las experiencias de viaje —locales, regionales y globales— en la formación del discurso de múltiples géneros que construye nuestro autor y que le forja fundamentalmente como un pensador de la diáspora africana muy particular puesto que aunque se posiciona desde Colombia y Latinoamérica su interés y atención trasciende estas fronteras. Se enfatiza cómo su perspectiva encuentra su posicionamiento en el entramado de lo local y lo global dentro de la circulación de ideas, historias y personas en las Américas y más allá de ellas —África, Asia y Europa—.

En el quinto capítulo, denominado “Crítica literaria y novelar afrodiaspórico: nacionalismo literario y cimarronaje” y siguiendo lo propuesto en el capítulo anterior, se hace un examen de la labor crítica que Zapata Olivella avanza sobre la cultura y la literatura locales, y sus conexiones y repercusiones hemisféricas. Se destaca aquí cómo, tanto desde la perspectiva del crítico como la del creador literario, se debe relieves el pensar y accionar del sujeto racializado como aspecto fundamental del desarrollo de la historia –oral y escrita— de las comunidades afrodiaspóricas contemporáneas en sus intereses socio-económicos, filosóficos y políticos.

Finalmente, el sexto capítulo titulado “Fronteras nacionales y afrodiaspora” parte del concepto de *mntu* americano, reconstruido por Zapata Olivella en su *Changó, el gran putas* (1983), para examinar la articulación de identidades afrodiaspóricas hacia finales de siglo XX en los problemáticos tiempos de la globalización económica, política y sociocultural que vive el hemisferio. Con este contexto a cuestas, se interroga la idea de Estado-nación contemporáneo desde la perspectiva del *mntu* americano, como la “afrogénesis”, para reexaminar la larga historia colonial y la corta historia nacional.

En suma, la lectura que aquí se hace del pensamiento de Zapata Olivella muestra cómo nuestro autor es un intelectual afrodiaspórico radical, hereje y profeta clave en el horizonte del desarrollo de las ideas sobre “raza”, etnia y sociedad en las Américas, ya que fue insistente en su empeño por hacer inteligible la dislocación subjetiva-comunitaria de la afrodiaspora en Colombia y más allá de ella.

2.0 LA CRÍTICA LITERARIA-CULTURAL EN TORNO A MANUEL ZAPATA OLIVELLA

La producción crítica más sistemática y voluminosa en torno de la literatura relacionada con el tema afro en los espacios geo-culturales de habla castellana en las Américas durante el siglo XX se remonta a los años setenta. Esto se da especialmente en los círculos académicos norteamericanos, bien sea a través de la producción de artículos académicos y libros de investigación como también con el creciente número de disertaciones doctorales dedicadas al tema. En el caso específico de los estudios críticos sobre la obra de Zapata Olivella y lo afro en general, tanto en Colombia como en los Estados Unidos, cada vez más se recalcan los importantes aportes de este autor al campo literario y cultural en lo que concierne con la complejidad del tema racial en su originaria Colombia y en Latinoamérica.

En este contexto emergen textos críticos pioneros como los de Richard L. Jackson titulados *The Black Image in Latin American Literature* (1976) y *Black Writers in Latin America* (1979). Estos textos avanzaron en el foro académico de la época la necesidad de estudiar metódicamente la producción literaria de autores afrolatinos o todo aquello que tratara la problemática afro en las letras hispanoamericanas. El interés principal de Jackson en estos trabajos era realzar el estatus tanto de los autores como de las temáticas afro demostrando su valor estético y cultural para la comprensión de los distintos procesos de racialización en Latinoamérica y, por extensión, ampliar el canon literario hispanoamericano y el currículo de la

enseñanza estadounidense. Es a partir de la preocupación por el canon que los esfuerzos investigativos alrededor de la literatura afrohispanoamericana se inician en Norteamérica en esta década. Dentro de este contexto, las obras literarias de Manuel Zapata Olivella son reconocidas como de las más acabadas en el contexto latinoamericano y de las más importantes en la Colombia del siglo XX.

Otro importante investigador de la cuestión afro en la literatura hispanoamericana que comienza a finales de la década de los setenta a publicar específicamente sobre la obra de Manuel Zapata Olivella es Marvin A. Lewis. Sus artículos “En Chimá nace un santo: Myth and Violence” (1978) y “Myth, History and Narrative Structure in Manuel Zapata Olivella’s *Changó el gran putas*” (1983) empiezan a acentuar el papel central de la memoria ancestral y de la construcción de una identidad étnica que no desplaza lo afro en la producción literaria de este autor. Con *Treading the Ebony Path: Ideology and Violence in Contemporary Afro-Colombian Prose Fiction* (1987) se consolida el proyecto de estudio de lo afrocolombiano por parte de Marvin A. Lewis. En este texto se alza una cartografía de la ficción producida por autores afrocolombianos en términos de la importancia de la cuestión étnica como trasfondo de su producción estética y, también, cómo ésta se relaciona con la sociedad colombiana en términos generales. Apoyándose en las aproximaciones sociológicas y en las hipótesis formuladas por Terry Eagleton y Raymond Williams, Lewis se adentra en la relación de la categoría de la violencia en Colombia y su conexión con la producción estética afrocolombiana.

Con *Treading the Ebony Path* este crítico aborda la producción literaria de autores como Jorge Artel, Arnoldo Palacios, Carlos Arturo Truque, Juan Zapata Olivella (la novela de donde viene el título de su estudio *Pisando el camino de ébano* de 1984) y Manuel Zapata Olivella. Su hipótesis central defiende la idea de que los autores afrocolombianos debieran ser estudiados a la

luz de sus etnicidades en cuanto sus obras literarias están decisivamente filtradas por su comprensión y percepción de los procesos de racialización locales y globales. Y como lo sugiere el título, este es un acercamiento al camino trazado por la idea de África en el particular novelar y hacer poesía en Colombia. Este estudio sentó el precedente de generar una crítica y reflexión enfocada en las producciones literarias de autores afrocolombianos. De modo que dentro del marco hasta aquí descrito se perfilan dos ideas básicas en las décadas de los setenta y ochenta respecto del estudio de la producción literaria afrohispanoamericana: por un lado, la relación de dicha literatura con el canon hispanoamericano y, por el otro, en cómo esta literatura en sus ámbitos nacionales y sus conexiones hemisféricas, a través de sus usos y prácticas estéticas e ideológicas, nos acercan a las experiencias de las poblaciones afrodescendientes en Hispanoamérica a lo largo del siglo XX.

Es desde este marco que las tesis doctorales elaboradas en distintas universidades estadounidenses durante la década de los ochenta abordan, aunque generalmente de manera oblicua, la producción literaria de Manuel Zapata Olivella. Entre ellas hay que referir al menos las siguientes propuestas: La de Shirley Mae Jackson titulada *Temas principales de la novela negrista hispanoamericana en López Albuja, Díaz Sánchez, Carpentier, Ortiz, y Zapata Olivella* (1982); la de Michael Anthony Brookshaw titulada *Protest, Militancy, and Revolution: The Evolution of the Afro-Hispanic Novel of the Diaspora* (1984) y la de Yvonne Captain-Hidalgo titulada *The Realm of Possible Realities: A Comparative Analysis of Selected Works by Alejo Carpentier and Manuel Zapata Olivella* (1984).

Estas disertaciones son ejemplares del tratamiento dado a la obra de Zapata Olivella y otros autores que integran el sujeto/la historia afro a su producción literaria. Esto es, en ellas se estudian obras representativas en lo referente a la producción estética sobre/de lo afro en

Latinoamérica y su relación con la idea del canon, y también con la idea de la construcción del Estado-nación contemporáneo. Además, es de gran interés en estas disertaciones analizar el tipo de representación que se hace de las poblaciones “negras” y “mulatas”.

En la década de los años noventa y la primera del nuevo milenio, las disertaciones, artículos críticos y publicaciones sobre la obra literaria de Zapata Olivella o algún aspecto particular de la misma aumentan considerablemente. En estos estudios se da especial atención a la que es considerada su obra maestra: *Changó, el gran putas* (1983). Otras obras de Zapata Olivella que en este período centran la mayor atención crítica son: *Chambacú, corral de negros* (1967); *En Chimá nace un santo* (1963); *El fusilamiento del diablo* (1987) y *¡Levántate Mulato!* (1990). Los temas que resaltan en los distintos análisis son el mestizaje cultural-racial, los mecanismos de la construcción de identidad etno-racial, la representación del sujeto cultural afrodescendiente, la autobiografía, la raza y la nación, entre otros.

Dos tesis doctorales de la década de los noventa resultan muy útiles para este proyecto. En el trabajo *La novela afro-colombiana: Palacios, Rojas Herazo, Zapata Olivella: Mito, mestizaje cultural y afrocentrismo costeño* (1994), Evelina Felicité-Maurice se propone estudiar el desarrollo del mito africano en la novela colombiana y demostrar cómo ese mito funciona específicamente en la novela afrocolombiana y desde esta perspectiva resignificar lo africano en tal espacio socio-geográfico. Por su parte, Zoggyie Hakayoo Noubi en su estudio *The poetics of disalienation in the novelistic work of Manuel Zapata Olivella (Colombia) and Carlos Guillermo Wilson (Panama)* (1999), sostiene que los elementos literarios que estos autores usan en su ficción están inmersos en el proyecto de “desalienar” a sus audiencias al hacer que los personajes de sus obras “abracen su herencia africana” como ella es expresada vía sus lenguas, historias y prácticas religiosas (12-39). Resalto estas dos investigaciones porque ven en la cuestión africana,

como es novelada, un campo de significaciones importantes para interpretar lo afro como se manifiesta en lo mitológico, lo histórico, lo religioso y lo estético. Considero los aspectos de la “desalienación” y el “abrazo de la herencia africana” como elementos relevantes para el estudio de cómo las afrolatinidades en su contexto hemisférico y diaspórico son articuladas por el pensamiento de Manuel Zapata Olivella y acentúan su perfil de hereje radical y profético.

Antonio D. Tillis se destaca por ser un estudioso del pensamiento de Manuel Zapata Olivella. Su disertación doctoral titulada *Manuel Zapata Olivella: From Regionalism to Postcolonialism* (2005) funciona alrededor de las novelas *Tierra Mojada*, *En Chimá nace un santo*; *Chambacú, corral de negros*; *Changó, el gran putas*; y los escritos *¡Levántate mulato!* y *Las claves mágicas de América*. Este estudio se propone cuatro tareas en igual número de capítulos. En primer lugar, busca demostrar a través del análisis del relato *Tierra Mojada* cómo la literatura colombiana no encaja en los marcos temporales del regionalismo continental establecido por los historiadores literarios. Segundo, analizando el contexto literario cultural desde donde se consolida el Boom, Tillis considera que las obras *Chambacú, corral de negros* y *En Chimá nace un santo* evidencian en Zapata Olivella las mismas virtudes literarias asignadas a las grandes luminarias del afamado movimiento literario latinoamericano. Desde esta perspectiva, Tillis anota que las técnicas por las cuales los autores del boom fueron laureados, ya las utilizaban durante los años treinta y cuarenta otros autores, entre ellos notablemente Zapata Olivella.

Tercero, Tillis enfatiza , a través de lo que él llama aspectos postmodernos de *Changó, el gran putas*, que el desarrollo de la preocupación de Zapata Olivella por la diáspora africana fuera de América Latina, da a su perspectiva un alcance panafricanista. Cuarto, desde lo que Tillis llama una crítica poscolonial de *Changó, el gran putas*, *Levántate mulato* y *Las claves*

mágicas de América, concluye su disertación analizando la idea de la identidad triétnica postcolonial en las Américas. Tillis centra su análisis en los efectos de la opresión colonial, la esclavitud y la explotación cultural en la creación de una América afrodiaspórica. Es su punto de vista que la trayectoria literaria de Zapata Olivella, al enfatizar la diáspora africana, el uso de la voz narrativa personal, épica y colectiva, su enfoque en la resistencia social y política, y su celebración de lo multiétnico, su proyecto logra, como lo demuestra su posterior estudio *Manuel Zapata Olivella and the “Darkening” of Latin American Literature* (2005), un “oscurecimiento” de la literatura latinoamericana a través del desarrollo de una “estética negra”.

Esto quiere decir, según Tillis, que el discurso y el enfoque narrativo sobre las dificultades por las que pasan los pobres y desposeídos, quienes son generalmente afrodescendientes, hacen de Zapata Olivella un pensador que reta las ideas de ciudadanía y comunidad en el contexto latinoamericano al revelar las condiciones sociopolíticas e históricas de estos sujetos. Con la indagación de presupuestos básicos del postmodernismo y el poscolonialismo literario, Tillis revisa los principios de desplazamiento, marginación, lugar, disyuntiva cronológica y metaficción historiográfica para concluir que con el “oscurecimiento” de la literatura latinoamericana Zapata Olivella llama la atención sobre un sujeto pasado por alto en la historiografía literaria. Tillis concluye señalando lo que él considera como aspectos “únicos” en su labor literaria. En sus propias palabras:

[H]is innovative treatment of common themes found in Latin American Literature; his constant, unyielding, and unapologetic focus on black and indigenous experiences in Spanish America; and his preoccupation with the commonalities linking all those affected by the African diaspora experience. Zapata Olivella supports a global perspective on

blackness, and he challenges his readers to broaden the horizons of their understanding of the African Diaspora.

[Su] tratamiento innovador de temas comunes que se encuentran en la literatura Latinoamericana; su enfoque constante, irrenunciable y sin complejos en las experiencias negras e indígenas de Hispanoamérica; y su preocupación por lo que hay en común vinculando a todos aquellos afectados por la experiencia de la diáspora Africana. Zapata Olivella apoya una perspectiva global sobre lo negro y reta a sus lectores a ampliar los horizontes de su entendimiento de la diáspora africana.] (131)

Lo acabado de esbozar es apuntalado por los estudios en forma de artículos académicos que están recogidos en la publicación insignia sobre lo afro en Hispanoamérica como lo es la *Afro-Hispanic Review*. En los dos números dedicados a Manuel Zapata Olivella (los de primavera de 2001 y 2006), conjuntamente con otros artículos aparecidos a lo largo de la existencia de la revista, está un grupo de textos que no pueden ser pasados por alto en esta revisión. En el artículo “Afro-Norteamérica en los escritos de viaje de Manuel Zapata Olivella: Hacia los orígenes de *He visto la noche*” (2001), Laurence E. Prescott propone que *He visto la noche* (1953) “se distingue [...], particularmente, por la identidad ‘negra’ del autor y el enfoque de éste en la población afro-norteamericana” (56). Es más, con la escritura de este texto, nos dice Prescott, Zapata Olivella posibilita que el lector se haga una idea de la vida de los afroestadounidenses en sus aspectos socio-económicos y culturales. Esto se da debido a que por su condición de viajero, el joven estudiante siendo pobre y afrolatino, se identifique “con los hermanos de raza y con otros marginados de la tierra”, de allí que la perspectiva que Zapata Olivella ofrece sea “única y sumamente rica” respecto de lo que nos revela “de la condición

material y espiritual de Afro Norteamérica” (56). Agregaría que este texto también nos ofrece mucho acerca de Afrocolombia misma.

La investigación “Brother to Brother: The Friendship and Literary Correspondence of Manuel Zapata Olivella and Langston Hughes” (2006), también por Laurence E. Prescott, ofrece un análisis de las colaboraciones forjadas entre Zapata Olivella y Hughes a través de los años. Más importante aún, esta investigación muestra cómo los viajes de personas e ideas en los espacios de la diáspora africana en las Américas, van generando alianzas y mutuas influencias que han sido cruciales para la búsqueda y consolidación de espacios desde los cuales se han ido constituyendo y afirmando identidades diaspóricas y, a la vez, se van forjando pensamientos y acciones políticas encaminadas a la reconfiguración de los espacios que imaginan y habitan las comunidades de los sujetos racializados de la diáspora africana en el Norte y Sur de las Américas.

Todo esto hace pensar en que una investigación sobre el papel que juegan estos viajes en la formación de la identidad racializada en el escritor/intelectual en ciernes, a manera de reflexión complementaria de lo esbozado por Prescott, aportaría elementos claves para interpretar los procesos de formación del sujeto e imaginación de la diáspora africana en las Américas del Norte y del Sur como lo narra Zapata Olivella en sus novelas y como lo describe en sus relatos de viaje y a través de sus ensayos y escritos periodísticos de la época.

En este sentido, el texto-entrevista titulado “Conversación informal con Manuel Zapata Olivella” (2001) por Margarita Krakusin, aporta para adentrarse en el conocimiento del desarrollo de las ideas que Zapata Olivella fue construyendo en su larga reflexión e investigación sobre la diáspora africana. En el desarrollo de la entrevista se abordan temáticas varias como el lenguaje, la religión, la raza, la etnia, entre otros. Quiero resaltar en particular uno de los

comentarios que merecen ser tratados y ampliados a fondo en la presente investigación, puesto que tiene repercusiones importantes para analizar cómo se constituye el pensamiento afrodiaspórico hereje y radical en este intelectual. En esta entrevista, nos informa Zapata Olivella sobre la diáspora africana que:

Es un concepto que han ido elaborando los descendientes de africanos en este continente y, particularmente, en [...] los Estados Unidos, en la medida que han ido *tomando conciencia de su propia historia*, en la medida que comenzaron a darse cuenta de que eran negros [...] *comenzaron a descubrir valores de su africanidad, valores de su continente de origen* [...] Con el Manifiesto del Niágara [...] *plantearon que los africanos de América tenían su cultura, sus ancestros, sus canciones, sus cantos, sus tradiciones, y que iba a ser el motivo de enfrentamiento con las etnias que los oprimían.*

El siglo XX para él [Du Bois] iba a ser un siglo de confrontaciones. Eso se ha cumplido al pie de la letra. (El énfasis es mío 17)

Como se puede observar, Zapata Olivella concebía la diáspora como una toma de conciencia que permitiría conocer la historia propia. Historia que se encuentra fundamentada por una africanidad que emerge desde una axiología y praxis culturales propias. Contenidas estas manifestaciones socio-culturales y políticas en el discurrir de la vida diaria—las canciones y tradiciones que fueron legadas por los ancestros, entre otras— serían el motivo de las confrontaciones con los grupos étnicos que quisieran dominarles.

Es imperante destacar aquí cómo dentro del desarrollo de la producción estética e intelectual de Zapata Olivella, el Manifiesto del Niágara (del *Niagara Movement* de 1905) en su desencadenamiento de luchas por los derechos civiles sirve como puente para adentrarse en el conocimiento de los postulados del Renacimiento de Harlem, los argumentos avanzados por la

Négritude y los caminos abiertos por el *negrismo* antillano. Por esto se puede avanzar la idea de que en su constitución como intelectual, aunque se circunscriba a las problemáticas locales del espacio geo-cultural llamado Colombia, su preocupación es el encuentro de problemáticas y situaciones análogas dentro del amplio panorama geo-cultural de la diáspora africana. Esta perspectiva se confirma cuando se observa lo que plantea Alejandra Rengifo en su investigación “Marx, Garvey y Gaitán: Palimpsesto ideológico en *Chambacú, corral de negros*” (2001). Rengifo se propone demostrar aquí cómo los ideales del líder panafricanista Marcus Garvey se concatenan con los del líder colombiano Jorge Eliécer Gaitán en el protagonista afro ficcional llamado Máximo. Es decir, de acuerdo con esta autora, el texto de Zapata Olivella es un palimpsesto toda vez que la novela explora desde la perspectiva de la negritud corrientes de luchas sociales como el marxismo y el “Black Renaissance” (36).

Ligia Aldana, en su artículo “Entre mito e historia: hacia una estética fanoniana de la resistencia en *El Árbol brujo de la libertad* de Manuel Zapata Olivella” (2006), ahonda esta línea de argumentación, cuando avanza la idea de que en los múltiples textos de Zapata Olivella podemos observar cómo él explora la condición de la doble conciencia que, esbozada por Du Bois, ha llegado a influenciar el pensamiento de los sujetos racializados. Del mismo modo esta crítica muestra en su investigación cómo Zapata Olivella desde *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia* (2002), y concomitantemente desde su producción intelectual general, insta a dos tareas fundamentales. Por un lado, insertar los saberes otros y las contribuciones borradas de la historia oficial colombiana y, por otro lado, a que estos saberes y contribuciones incorporados sean enmarcados “dentro de un *continuum* de resistencia que afirme su lucha por la supervivencia y su contribución a la constitución de una nación que los ha relegado históricamente a la invisibilidad y a una condición pre-ciudadana” (39-40), como lo hace ver el

creciente activismo cultural, social y político de los afrodescendientes en las últimas décadas, sobre todo después de los cambios llevados a cabo constitucionalmente desde 1991.

Es importante anotar que la producción crítica en círculos académicos colombianos empieza a comprender que la producción literaria y el activismo socio-cultural de Manuel Zapata Olivella en torno de lo afro resulta un aspecto importante dentro del marco de las llamadas literaturas y culturas “nacionales”. A pesar de la larga trayectoria literaria, activista, cultural y política que Zapata Olivella lleva a costas a finales del siglo XX en el espacio nacional colombiano (su producción data desde finales de los años cuarenta), son los premios y reconocimientos recibidos en los ámbitos internacionales, así como la atención que da la academia norteamericana a su obra, lo que le valida como escritor e intelectual dentro del contexto de la academia colombiana que no se ha decidido a incluirlo en los planes de estudio, en el canon si se quiere, como lo solicitaban los investigadores antes mencionados en los años setenta y ochenta en Norteamérica.

Dos textos en el medio colombiano que se hayan dedicado al estudio de nuestro autor que deben ser destacados son: *Manuel Zapata Olivella, caminante de la literatura y la historia* (2002) de José Luís Garcés González y *Manuel Zapata Olivella: Pensador humanista* (2006) de William Mina Aragón. El primero es un libro que centra el obrar de Manuel Zapata Olivella en la literatura y la historia, no solamente local sino también global, y lleva al lector a presenciar esos primeros años de la forja del sujeto racializado, intelectual y literato. Desde múltiples perspectivas de entrada a la producción intelectual de Zapata Olivella, el segundo libro establece cómo desde lo político, lo social, la creatividad, lo religioso y lo identitario, entre otros aspectos, Zapata Olivella es un pensador humanista que “apunta a una ‘filosofía de la libertad’, donde el ciudadano, escritor, el trabajador, el profesor, el sindicalista, no puede ser libre si alguien

todavía, independientemente del ‘color de su piel’, vive bajo condiciones de sometimiento y explotación” (14).

El presente proyecto pretende integrar las distintas facetas de producción cultural de Zapata Olivella como intelectual racializado. Busca complementar las investigaciones aquí mencionadas en tanto se empieza a trazar y consolidar un análisis de las primeras décadas de formación y producción intelectual de Manuel Zapata Olivella. Los estudios sobre *Pasión vagabunda*, *He visto la noche* y *China 6 a.m.* como grupo de narrativas de viaje escasean o éstas obras son referidas de manera individual o circunstancial. Mucho menos aún se encuentran estudios que revisen las notas periodísticas publicadas alrededor de las experiencias que informaron este corpus intelectual y literario.

Asimismo, hay trabajos escasos que analicen sistemáticamente esa etapa posterior a los viajes de formación de Zapata Olivella en la que nuestro autor avanza el novedoso proyecto de *Letras Nacionales* como propuesta de reflexión crítica sobre los procesos culturales, sociales, políticos y literarios como se manifiestan en Colombia a partir de la segunda mitad del siglo XX. Este último gesto da pistas sobre la labor intelectual que se va consolidando a través de la producción de novelas, ensayos, conferencias y textos periodísticos, entre otros, que buscan ampliar las nociones de identidad afrocolombiana en un contexto cultural y socio-político cerrado a este tipo de análisis y perspectivas.

En suma, esta investigación se centra en avanzar la idea de que Zapata Olivella es un pensador político, radical y hereje en tanto recoge las categorías del pensamiento y accionar político de la diáspora africana en las Américas con sus contranarrativas y discursos desde el espacio geo-cultural afrocolombiano y en su proyección más amplia de la diáspora africana. La revisión de la literatura en torno de la producción intelectual de Zapata Olivella demuestra que se

hace necesario observar al pensador e intelectual como un todo y, más relevante aun, que su perspectiva sobre la diáspora se funda en una interpretación radical de las experiencias de vida diarias, puesto que sus prácticas no son simples opiniones o posiciones, sino más bien conocimiento político que le llevó a, para utilizar el término de Tillis, “oscurecer” el panorama cultural-literario latinoamericano.

2.1. REVISANDO LA IDEA DE DIÁSPORA AFRICANA

Trouillot en su provocativo texto *Silencing the Past* (1995) ya había afirmado que desde el archivo histórico la Revolución Haitiana había sido silenciada y que nuestro deber como preocupados y estudiosos del tema era descubrir esos momentos de silencio y reinstalarlos en el centro de nuestras preocupaciones, discusiones y estudios. Trouillot observa cómo la Revolución Haitiana se constituye en un ‘no-evento’ (*non-event*) desde el punto de vista de una historiografía occidental hegemónica. En esta historiografía el silencio es lo que atraviesa los archivos históricos y lo que rápidamente se mundializa en la práctica historiográfica. Señalar esos silencios históricos permite, de acuerdo con Trouillot, aprender de la búsqueda de libertad por los esclavizados revolucionarios. Por ello, es necesario hablar de y sacar del silencio el agenciamiento de los esclavizados para entender el sentido de la lucha anti-racista (anti-negra), anti-poder hegemónico de esa historia “impensable” respecto de la práctica de la *libertad* y la *igualdad* creada por los revolucionarios haitianos.

Esto se torna evidente cuando este autor afirma que la idea de que los esclavos africanos y sus descendientes no podían vislumbrar la libertad o formular estrategias para asegurarla, se fundamentaba básicamente en una “ontología”, y no “en evidencia empírica”, evidencia que

albergaba implícitamente una idea (con múltiples variaciones, por supuesto) de la “organización del mundo y sus habitantes”, la cual dentro de su constitución no concebía que un suceso como el de la Revolución ocurriera. Afirma Trouillot que:

The Haitian Revolution thus entered history with the peculiar characteristic of being unthinkable even as it happened [...] they [Saint-Domingue and France’s officials, planters, etc.] could read the news only with their ready-made categories, and these categories were incompatible with the idea of a slave revolution.

[La Revolución haitiana entró en la historia, efectivamente, con la peculiar característica de ser impensable incluso mientras ocurría [...] ellos [los oficiales, la plantocracia de Santo Domingo y Francia, etc.] podían leer las noticias únicamente con sus categorías ya hechas y éstas eran incompatibles con la idea de una revolución de esclavos.] (73)

De modo que, continúa Trouillot, la Revolución haitiana cuestionaba al mismo tiempo el marco ontológico y las “presuposiciones políticas” de interpretación y referencia de incluso los “pensadores más radicales de la ilustración”. Estos hechos eran “‘Unthinkable’ facts in the framework of Western thought” [eventos impensables dentro del marco referencial del pensamiento de Occidente]” puesto que “The unthinkable is that which one cannot conceive within the range of posible alternatives, that which perverts all answers because it defies the terms under which the questions were phrased” [Lo impensable es aquello que no podemos concebir dentro del rango de las alternativas posibles y que pervierte todas las respuestas porque desacata los términos bajo los cuales se formularon las preguntas] (82).

Paul Gilroy, por su parte, al poner su interés en la memoria, aunque no se refiere de manera directa a la Revolución Haitiana, abre caminos por los cuales adentrarse en el estudio de ésta y su relación con la historia y situación actual de la diáspora africana. Teniendo en cuenta lo

esbozado por Gilroy en su *The Black Atlantic* (1993), la memoria de eventos como el de la Revolución haitiana hace parte de un proyecto transnacional bastante amplio que tiene que ver con mantener la memoria de la esclavitud y la del “sublime esclavo” (no la historia en sí misma) como *locus* desde donde interpretar el pensamiento negro en los ámbitos del Nuevo Mundo. La memoria existe en campos como la música, que recogen la doble conciencia de la gente que la crea.

Para Sybille Fischer, tanto Trouillot como Gilroy, proveen conceptos importantes pero que por sí solos no explicarían satisfactoriamente lo que ocurrió en la Revolución Haitiana. La idea de la memoria en Gilroy ensombrecería el tema fundamental de cómo los esclavos formaron la modernidad aun cuando *renegaron* (*disavowed*) la historia de la esclavitud misma. Al Fischer desplegar el término de *la renegación de la modernidad* (o *modernidad renegada*), entiendo que quiere implicar una composición de perspectivas que incluyen el pensamiento caribeño, vía el psicoanálisis y el lenguaje cotidiano, para dar un sentido que rebase los límites percibidos por la memoria y el silencio del hecho revolucionario y de su modernidad.

El psicoanálisis freudiano relaciona *la renegación* específicamente a las experiencias internas traumáticas y, del mismo modo, observa que los *actos de renegación* existen conjuntamente con las experiencias/eventos traumáticos. Fischer nos propone que el concepto de una *modernidad renegada* “[...] signal[s] the conflictive and discontinuous nature of modernity in the Age of Revolutions” [señala la naturaleza discontinua y conflictiva de la modernidad en la Era de las Revoluciones]. La *renegación*, en vista de esta autora, tomada en su doble sentido, el cotidiano, que indica “negación a reconocer”, “repudio” y “negación”, y su significado más técnico en la teoría psicoanalítica como “refusal to recognize the reality of a traumatic perception, brings into focus the contestatory nature of human experience” [negación a

reconocer la realidad de una percepción traumática, hace ver más claramente la naturaleza contestataria de la experiencia humana] (37-38). Fischer observa que esa naturaleza contestataria de la experiencia humana se da en diversos niveles colectivos de la imaginación y en su texto explora cómo éstos se relacionan con los discursos históricos oficiales. Las poesías, las novelas, las pinturas y otros elementos que no son generalmente admitidos como evidencia histórica, e incluso siendo gran parte de ellos de origen culto, tienen complejas conexiones con los discursos populares y de allí emergen ciertas voces que podemos denominar subalternas, aunque estén presentes medio silenciadas o medio reprimidas. El punto es que sabemos que la respuesta oficial frente a la Revolución haitiana fue de negarla, de prohibir cualquier referencia a ella y de mermarla. A pesar del silenciamiento público al respecto, esto no significó que la gente no estuviera enterada de ello. En este contexto, Fischer pretende demostrar cómo los saberes y las memorias existentes debajo del manto de la oficialidad (silencio, censura, represión) continúan viviendo, se desarrollan, cambian y se reactivan en determinados momentos históricos, ejerciendo así influencias insospechadas en culturas y prácticas locales, así ello no sea articulado de manera explícita.

El propósito central de Fischer es demostrar que tanto el imaginarse popular como el de la élite se refieren a la “igualdad” y a la “libertad”, pero no como un deseo común, sino como una gran controversia acerca de estos términos que, por supuesto, continúan en debate. De allí que la modernidad no es que resulte un proyecto inacabado (al estilo de Habermas), sino que es un proyecto marcado por esta controversia (11-24). Para Fischer un aspecto crucial en este debate tiene que ver con reconocer el carácter desigual del mismo. De allí las nociones de *negación*, *silencio* y *renegación*. El hecho de que las insurrecciones esclavistas en el espacio hispanoamericano y en Brasil apelaran a una revolución al estilo francés, es decir, el fin

manifiesto era el de una república que pusiera fin a la subordinación racial y a la esclavitud, y que esto fuera en contra de la revolución criolla blanca, ayuda a explicar el silenciamiento y la negación de la Revolución haitiana.

Con los elementos hasta aquí esbozados, la autora se adentra en un estudio de Cuba en el siglo XIX. Primero nos refiere el caso de la acusación de conspiración del cubano de ascendencia yoruba José Antonio Aponte contra el gobierno colonial cubano, su juicio y final sentencia a muerte. En este capítulo, Fischer nos indica que el intento revolucionario o la posible conexión con la Revolución haitiana de Aponte fueron *renegados* por los oficiales cubanos al ellos establecer solo vínculos cercanos entre los eventos de la conspiración y el abolicionismo cubano moderado. En este sentido, Fischer señala que:

Somersuelos [the Cuban official] is rehearsing a strategy that we will find time and again in the elite's dealings with slave rebellions and events potentially linked to Haiti. He reaffirms the hemispheric bonds of colonialism that link Cuba to Spain and denies any connections that would violate the boundaries of empire. Aponte's insurgency is presented as a unique event, the result of megalomaniacal aspirations of the individual, with neither local nor foreign support for the uprising: the conspiracy was based on misinformation, delusions, and deception. Somersuelos's proclamation betrays its secret through what it denies: by calling Aponte a "fantastic king," he conjures up the image of the Haitian king Henri Christophe, whose portrait had supposedly been in Aponte's possession [...] The real specter behind Somersuelos's calming and reassuring remarks to the enlightened public can be discerned only through the sequence of denials and denunciations. Haiti remains unnamed.

[Somersuelos [el funcionario cubano] está ensayando una estrategia que encontraremos una y otra vez en las relaciones de la élite con las rebeliones de esclavos y eventos potencialmente vinculados a Haití. Él reafirma los lazos hemisféricos de colonialismo que enlazan a Cuba con España y niega cualquier conexión que pueda vulnerar las fronteras del imperio. La insurgencia de Aponte se presenta como un evento único, el resultado de las aspiraciones megalómanas del individuo, sin apoyo local ni extranjero para el levantamiento: la conspiración se basó en información errónea, ilusiones y engaño. La proclamación de Somersuelos traiciona su secreto a través de lo que niega: llamando a Aponte un "rey fantástico", que evoca la imagen del rey haitiano Henri Christophe, cuyo retrato había estado supuestamente en posesión de Aponte [...] El verdadero espectro detrás de las calmadas y tranquilizadoras declaraciones de Somersuelos a la opinión pública ilustrada puede discernirse sólo a través de la secuencia de negativas y denuncias. Haití permanece innostrado.] (42)

Años más tarde emerge el caso de Plácido, cubano de ascendencia africana que sería ejecutado por ser el "líder" de la llamada Conspiración de la Escalera de 1844. Este caso también juega un papel importante en el cuadro de cosas que se viene describiendo. Puesto que de acuerdo con las autoridades los sujetos de la conspiración tenían como meta la exterminación de todos los blancos y convertirse en amos de la isla junto con los haitianos y los ingleses (Fischer 79). Para nuestra crítica lo que sigue pasando en el caso de Plácido es que hay un cierto exceso en su historia que no puede ser contenido en la categorías de la historiografía y la historia literaria que se desarrolló a lo largo del siglo XIX. Es decir, las narrativas prevalentes acerca de la modernización y la integración nacional del siglo XIX simplemente no tienen lugar para una figura como Plácido (o por extensión, los afrodescendientes cubanos haciendo poesía).

Fischer observa que la producción poética de Plácido fue sometida por su crítica contemporánea a lo que ella ha llamado “the discourse of the abject” [el discurso de lo abyecto] (84-93). Dos cosas distinguen la cantidad de poemas que dejó Plácido: por un lado, su “dubious political orientation” [dudosa orientación política] y, por el otro, el “bad taste” [mal gusto] como una de sus características más importantes (84). Tomando la noción psicoanalítica de lo “abyecto”, Fischer propone observar a Plácido como sujeto de tal discurso en tanto él “mixes what [the dominant] culture has happily separated” [mezcla lo que la cultura [dominante] felizmente ha separado] en su quehacer poético (90). Es decir, Plácido como poeta transgresor (no se sometía ni traspasaba la ley de la composición de la poesía) representaba lo que los humanos eran antes de una exitosa subjetivación (91).

En este orden de ideas, Fischer propone que si el discurso decimonónico dominante tiene que ver con la noción de progreso, o modernización y desarrollo teniendo en cuenta el lenguaje del siglo XX, “lo abyecto” no puede ser superado por el progreso. El discurso de “lo abyecto” se erigió para contener a Plácido y todo lo que él pudiera representar o, leído a contracorriente, “lo abyecto” en Plácido es el reconocimiento de que la cultura que él personificaba era una posibilidad del futuro, aunque indeseable, puesto que servía como anticipación de lo que se había convertido Haití, en donde la anti-esclavitud radical se había convertido en ideología estatal y la igualdad racial como asunto central de la libertad de aquellos como Plácido que se habían convertido en ministros y autores de constituciones (94). En otras palabras, Plácido representa una amenaza para el establecimiento porque desde su situación periférica el poeta mezcla lo que se buscaba separar: lo alto y lo bajo, lo popular y lo académico, el artista entrenado y el aficionado. Su práctica toma lugar en el mismo lugar que la élite criolla reclamaba para sí (96). En síntesis, para Fischer,

[...] Plácido's political poetry is neither radically different, independent from modern political practice and theory, nor behind its time and subservient to outmoded models of despotic rules. Rather, it is an obliquely critical engagement with themes and commonplaces established by the hegemonic traditions with roots in the more radical notions of liberty and equality of the late eighteenth century. This did not endear him to liberal Creoles, who failed to perceive the possibility of a vision of liberation that went beyond local autonomy and independence.

[...] La poesía política de Plácido no es radicalmente diferente, ni independiente de la práctica y la teoría moderna europea, ni atrasada en el tiempo ni servil a modos pasados de moda de gobierno despótico. Por el contrario, es un compromiso crítico oblicuo con los temas y los lugares comunes establecidos en la tradición hegemónica con raíces en las nociones más radicales de libertad e igualdad del tardío siglo XVIII. Esto es lo que le hace no granjearse el cariño de los liberales criollos, quienes fallaron en percibir la posibilidad de una visión de liberación que fuera más allá de la autonomía e independencia local. (97)

Considero que las ideas avanzadas por Fischer, y apenas glosadas en este aparte, tienen una relevancia oportuna y un potencial importante para analizar la producción literaria y cultural que se abre a la temática de los afrodescendientes no solamente en el contexto geo-cultural colombiano, sino también en los espacios más amplios de la diáspora africana en Latinoamérica. Más específicamente los textos literarios, periodísticos, ensayísticos y relatos de viaje de Manuel Zapata Olivella nos remiten a una estética (la cual es considerada parcialmente culta por el

establecimiento) que está claramente relacionada con esas prácticas y discursos populares de liberación y, desde allí, emergen claramente voces subalternas, otros relatos y narrativas de la existencia racializada en los espacios geográficos, sociales, políticos y culturales afrodiaspóricos.

Zapata Olivella considera que hay una “literatura iletrada” y que su “creador” son “los pueblos analfabetos”, cuyos relatos han sido presa del “despotismo de la cultura ilustrada” cuando no reconocen “el mestizaje, la recreación de los valores impuestos, la tradición oral ni la memoria ancestral” (*La rebelión de los genes* 16-17). Cuando este intelectual practica lo que reclama en su producción literaria y cultural, como gesto contestatario a los modelos impuestos, busca articular esos saberes y memorias que subyacen a los *silencios*, las *censuras* y las *represiones* que la oficialidad estética, para retomar el término de Fischer, continúa *renegando* en el escenario de las narrativas constitutivas de las literaturas y prácticas culturales relevantes a la imaginación del Estado-nación contemporáneo.

La “renegación” formulada por Fischer se puede observar en el camino trasegado por los intelectuales y literatos afros que intervinieron en la tarea de examinar el mundo con su pensamiento, acciones, artes y letras. En esta dirección, Jerome Branche en su texto *Colonialism and Race in Luso-Hispanic Literature* (2006), en particular en su capítulo *Negrism, Modernism, Nationalism, and a Palesian Paradox*, delinea las conexiones transoceánicas que dan empuje a las letras afrohispanas en un momento nodal como lo es el de vanguardias, particularmente en el negrismo caribeño. En este estudio, Branche discute amplia y detalladamente cómo los esfuerzos editoriales y antologizadores que sitúan “lo negro” en la gran escena socio-cultural y política de la época como lo fueron los movimientos socio-culturales y políticos del Renacimiento de Harlem y el Negrismo caribeño, no son nada fortuitos. Es importante remarcar que estos esfuerzos responden a una “black countercultural episteme [that] had begun to be articulated

‘almost as soon as black could write’ as Henry Louis Jr. points out” [una episteme contracultural negra [que] había empezado a ser articulada ‘casi tan pronto como los negros pudieron escribir’ como lo anota Henry Louis Gates Jr.” (167-69).

Por ello es fundamental situar de manera concreta los problemas que implicaba la práctica escritural afro en un contexto exclusivista como el latinoamericano a través de sus distintos espacios y tiempos. En este sentido podemos ver panorámica y resumidamente que, por un lado, emergen “The assimilationist pressures” [Las presiones asimilacionistas] vividas por Juan Francisco Manzano en Cuba, “the cult of whiteness” [el culto de la blancura] obrado por el parnasianismo de João da Cruz e Sousa en Brasil y el modernismo de Gaspar Hernández en Panamá y, por el otro, irrumpen voces como las de Luiz Gama, el gran abolicionista “rebelde” en Brasil y la obra “multigénero” y “oposicional” de Candelario Obeso en Colombia. Las problemáticas allí encontradas le dan perspectiva al “moment of (re)discovery” [momento de (re)descubrimiento] de “the black muse” [la musa negra] en el negrismo y los problemas que encierran “the editorial packaging of the poetic materials at hand” [el empaquetamiento editorial de los materiales poéticos disponibles] en términos de “the symbolic ownership of the genre” [la propiedad simbólica del género] y “the implications for an interracial dialogue on black/white race relations in Latin America” [las implicaciones para el diálogo interracial sobre las relaciones raciales negro/blanco en Latinoamérica] (Branche 170).

Concuero con la perspectiva de Branche que explica cómo el contexto abonado por la práctica del *jimcrowismo* y las crecientes hostilidades raciales del mundo urbano de la posguerra estadounidense, en las voces emergidas del Renacimiento de Harlem hacen del continuo reclamo por un “space for the racial articulation” [espacio para la articulación racial] un requisito imprescindible que permite mínimamente “articulate, if not dictate, terms for interracial

dialogue” [articular, sino dictar, los términos del diálogo interracial] en los Estados Unidos. En Sur América o el Caribe hispanoamericano, por el contrario, debido a “the absence of analogous literary forums” [la ausencia de espacios literarios análogos para los afrolatinos], así como la no existencia de una “equally conspicuous history of legal racial segregation” [igualmente conspicua historia de segregación racial legal] comparables en el mundo posterior a la emancipación, produciría una “rhetoric of racial representation in *negrista* criticism” [retórica de representabilidad racial en la crítica negrista] en la medida en que los cambios de la ciudad letrada otra vez seguían a la saga europea adoptando su primitivismo (170).

Así las cosas y en su afán por ponerse a tono con la boga primitivista europea ciertos discursos estéticos dominantes del *negrismo* recurren a la incorporación del sujeto afrodescendiente pero por las razones equivocadas. Esto es, por un lado, la boga *negrista* aún seguiría perpetuando la estereotipia degradante de los sujetos afrodescendientes a través de sus representaciones y estudios, y difícilmente sus discursos antropológicos, poéticos y literarios articularían de manera amplia y concreta los intereses de los afrodescendientes y sus múltiples comunidades. Este movimiento quiso monopolizar, por otro lado, la representación e imaginación de un sujeto afro nacional obsecuente con las ideologías dominantes de la ciudad letrada caribeña, la cual veía en él un sujeto fuera de la historia y perpetuaba su supuesta diferencia racial en la recurrencia temática acerca de su cuerpo, lenguaje, religiones, costumbres y hábitos supuestamente defectuosos.

Para las corrientes *negristas* dominantes el sujeto afro es un otro, es objeto, es narrado, es estudiado, es diagnosticado y finalmente olvidado o subsumido en los moldes arropadores del Estado-nación revolucionario en Cuba o mestizo en Puerto Rico e indio en República Dominicana. En este respecto, una de las críticas más acertadas hechas al *negrismo* señala cómo,

para usar los términos e implicaciones ya avanzadas por Michel-Rolph Trouillot, “the silencing of the past” [el silenciamiento del pasado] opera en eventos claramente ligados con esa realidad racial caribeña como lo fue el exterminio del Partido Independiente de Color en Cuba en 1912 o el imaginario de una República Dominicana que se define en contraposición de un otro africano.

En esta línea de argumentación, Jerome Branche en su *Colonialism and Race* avanza la idea de dos paradojas inherentes a la constitución del *negrismo*. La primera, que se refiere a la presencia autorial predominantemente “blanca” en lo que se conoce con variados nombres como “poesía mulata”, “poesía negroide” o “poesía afroantillana”, lo cual como gesto transracional aporta mucho sobre la definición y/o redefinición de la identidad cultural “blanca” de Cuba y Puerto Rico, por ejemplo (162). La segunda, el caso del poeta puertorriqueño Luis Palés Matos, quien como poeta “blanco” y caracterizado fundamentalmente por su poesía negrista, ha sido aclamado por ésta y, a la vez, por causa de tal característica en su poesía, este aspecto es visto por cierta crítica como el mayor obstáculo para la completa apreciación de su poesía (162-63).

Sosteniendo estas paradojas hay en el movimiento del “negrismo”, según Branche, una suerte de “discernibly Orientalist mechanism at work” [mecanismo discerniblemente orientalista en juego] que se podría llamar “*Negrism*” [*negrista*]. Esto en tanto dentro del “negrismo”, obviando las grandes diferencias entre la dicotomía Oriente-Occidente avanzadas por Said, pues la realidad que toca a los poetas del Caribe es una dentro de los confines de la problemática nación latinoamericana, emerge “a similar perceptual and representational dynamic” [una dinámica similar de representación y percepción] en donde el entramado de “escritura”, “poder” y “diferencia” es problemático porque surgen las preguntas de para quién se escribe y cuál es el potencial de un acercamiento racial a través de éste (163).

Dentro del entramado de preocupaciones por la cuestión afro en Latinoamérica, materializadas en estéticas y prácticas socio-políticas y culturales de larga duración, encontramos que como antecedentes al movimiento del *negrismo*, si bien no hay una aglutinación y centramiento de la producción literaria y cultural en torno de lo afro como se da en la vanguardia de los años veinte, hay producciones que problematizan la hegemonía de punto de partida u originador que se le puede dar en retrospectiva al *negrismo* en el imaginarse las afrolatinidades. Es más, el contexto del surgimiento de estas obras apuntan a las difíciles condiciones materiales y socio-culturales a las que las afrolatinidades han estado sujetas. En este respecto, habría que mencionar, por un lado, que la autobiografía de Juan Francisco Manzano, y la siempre problemática relación de éste texto con el mecenazgo del llamado Círculo Delmontino, opera como un punto de inflexión importante en los procesos del imaginarse la diáspora africana en las Américas durante el siglo XIX. Por otro lado, y en Colombia más específicamente, la musa “negra” —característica de la *negritud*— ya le ha asistido a Candelario Obeso (1849-1884) en su conocido poemario *Cantos populares de mi tierra* (1877) y toda su obra (Branche 169-70).

En este sentido, Laurence E. Prescott advierte en su estudio “Perfil histórico del autor afrocolombiano: Problemas y perspectivas” sobre esta problemática. En el caso colombiano, la producción literaria del autor afrocolombiano encuentra múltiples obstáculos que pueden ser resumidos en tres aspectos. Primero, aun cuando una parte amplia de la población colombiana es afrodescendiente, debido a desarrollos históricos concernientes con la formación de la nación y sus arraigos en lo hispano y europeo, no siempre este hecho se ha considerado como “motivo de entusiasmo y orgullo” (108-09). A esto se suma la paradójica situación que hacía que en una región colombiana como la caribeña fuera un terreno en donde la discriminación racial no era abiertamente marcada pero simultánea y paradójicamente “no era aceptable o conveniente

mencionar los ancestros negros de uno ya que esa identificación implica cierto desprestigio social y tenía connotaciones negativas [...]” (113).

Segundo, el problema no se puede reducir totalmente a la cuestión racial puesto que también entran en juego las problemáticas de la editorial, la difusión y distribución de las obras. De allí que para el autor popular o de clases medias, y para el autor afrocolombiano específicamente, quien se ha encontrado históricamente en las llamadas *regiones apartadas* de los centros económicos, culturales y políticos del Estado-nación, participar aportando su obra literaria no ha sido nada fácil (115). Tercero, “los obstáculos para acceder a los grandes medios de imprenta cultural” (116) se constituyen en un factor mismo en cuanto los controles y la censura ejercida por periódicos y revistas en el ámbito nacional, entre otros, avanzaban sus propias agendas y las de los autores afrocolombianos no cabían o eran poco relevantes para éstas.

De modo que el negrismo, como movimiento de “redescubrimiento” de la musa “negra” en las letras hispanoamericanas (Branche 170), no puede ser el punto de partida para dar cuenta de la presencia discursiva de las afrolatinidades. Ciertamente el movimiento opera una “visibilización” de lo “negro” en el panorama literario y cultural en los contextos cosmopolitas por así decirlo de las naciones caribeñas, pero como ya se ha anotado antes, lo “negro” es boga y en muchos casos es una boga que perpetúa las fantasías colonizadoras de un África imaginada como primitiva y lejana, y quitándole así la tan promocionada discursividad transracional. Sin embargo, dentro de este panorama despunta la figura poética de Nicolás Guillén, en cuya obra, de acuerdo con el crítico Ángel Augier, podemos encontrar dos ejes centrales en su diversidad temática: la cuestión racial en toda su complejidad socio-histórica y psico-afectiva y la cuestión de La Revolución en Cuba.

De acuerdo con este crítico, las preocupaciones de Guillén no respondían a una actitud “pintoresca” o “esnobista”, “sino a una honda necesidad de expresar la recia presencia de la *pretérita población negra de la que el poeta formaba parte*. Y sus problemas y valores esenciales de la cultura, en el molde mestizo cuajado en el proceso de transculturación de los descendientes de España y África en la Isla” (Énfasis mío, Augier 44). Si bien no comparto el borramiento que se pretende con la idea de una población negra “pretérita”, a la que alude el crítico, encuentro que el comentario de Augier ayuda a situar la problemática enfrentada por Guillén como autor. Esto es, Guillén, encarnando en sí mismo lo que se llama el problema racial o, para utilizar la frase de Du Bois, de “la línea de color”, entra decididamente en la liza de las letras y se atreve a *renegar* la “problemática” con sus versos, con su presencia, con la autoridad de su voz.

Augier ve en el poemario *West Indies Ltd.* (1934) y especialmente en el poema “Balada de los dos abuelos” la síntesis de “lo cubano integral”. Esto es, ve que la lucha contra la discriminación racista va cediendo “su incisivo reproche” a una “visión más amplia del panorama antillano, una circunstancia no sólo ‘presa en el aro del trópico’, sino también en la trampa del dominio imperialista norteamericano” (47). Aun cuando la perspectiva de Augier le lleve a ver que la superestructura revolucionaria cubana contendría o encajaría “el incisivo reproche” de Guillén en moldes más amplios, prefiero acercarme a su pensamiento sobre la cuestión racial desde dos miradas críticas más abarcadoras del fenómeno.

Clément Animán Akassi sostiene en su artículo “El sujeto cultural negro y su “alter ego” identitario en “Balada de los dos abuelos” de Nicolás Guillén” que “[E]n Balada de los dos abuelos”, el negro ya no es un “objeto” representado y “colonizado” sino que aparece como una instancia discursiva/instancia narrativa, es decir un sujeto cultural que se (re)presenta a sí mismo

(Ego) y al Otro (Alter) como dos instancias culturales que participan de la misma formación identitaria caribeña/latinoamericana” (89). Es más, para volver a la cuestión de “West Indies Ltd.”, si bien es cierto que el paratexto de este poema remite a la lucha con la lengua colonial inglesa y a un contexto de alienación cultural y social de la nación cubana (antillana), nuestro poeta no deja de referirse al problema interno del racismo y la discriminación. En este último sentido anota Akassi que la instancia narrativa que hace la pregunta retórica al final del poema “¿Qué nos puede faltar?” permite pensar que el “nos” es portador de “la voz colectiva del sujeto cultural colonizado/negro” puesto que esta interpelación “irónica” referencia una “crítica del discurso dominante hacia el negro/descendiente de esclavos” (90).

El estudio “Los imaginarios sosegantes de la nacionalidad: Nicolás Guillén y la ideología del mestizaje” de Luis Duno Gottberg, observa cómo la crítica coincide con la idea de que Nicolás Guillén es el “vocero fundamental...de la mulatez cubana” y aduce que a tal crítica le haga falta problematizar la creación de esa identidad mulata “desde la ciudad letrada” (154). Para Duno Gottberg, el Guillén de los años treinta está preocupado por “representar” lo que llama “el color cubano”, como se puede ver en toda su producción del *poema-son* en donde abundan las imágenes que hacen alusión a ello como las del “cóctel” o “níspero”. Asimismo, se puede leer, en el espíritu del poema “Balada de los dos abuelos” el celebrar la supresión de antagonismos entre “negros” y “blancos” u observar en su famoso “prólogo” a ‘Sóngoro cosongo’ la necesidad percibida de “una futura fase integrativa de la nacionalidad que vendrá ‘del espíritu hacia la piel’ y ‘dará origen a un color definitivo’”, es decir, poder decir algún día, “color cubano” (156-157). De esta manera, con el advenimiento de la República, propone Duno Gottberg, es notable que la intelectualidad cubana haya avanzado “en el rescate de lo afrocubano y en la lucha contra la discriminación racial”, sin embargo, tales esfuerzos serían integrados de nuevo a través de “una

matriz donde lo africano se debía injertar, adherir y asimilar al tronco de *una* nacionalidad unificada” (160).

Con la revisión acerca del pensamiento sobre la raza que nos ha legado Guillén con su hacer poético queda claro desde los aportes de la crítica que, por ejemplo, siguiendo lo esbozado arriba por Akassi, dentro de la enunciación del yo poético guilleneano podemos observar un sujeto cultural negro/afrodescendiente y su alter ego al mismo tiempo, y, siguiendo a Duno Gottberg, que lo africano en Cuba es “injertado, asimilado y adherido” a la idea de “una nación unificada”. En Zapata Olivella, complementariamente, la operación sobre el pensamiento acerca de lo racial se da fundamentalmente por la vía de la (des) alienación, mestizaje, trietnicidad, “raza”, etnia, identidad, africanidad y muntu. Considero que aunque los dos contextos, el cubano y el colombiano, comparten esa órbita de influencias y movimientos del Caribe, los procesos de formación de identidad cultural, étnica y nacional, de aquel momento divergían en tanto pensar lo étnico y lo racial generaba salir del corsé de una “nación” para evocar “naciones”, “patrias” grandes y chicas, filiaciones afros, amerindias y mestizas.

Zapata Olivella se diferencia del pensamiento en torno de la “raza” en Guillén porque la idea de nación no se superpone a la identidad étnica. En la novelística de Zapata Olivella los protagonistas, sujetos afros en su particularidad socio-cultural, política, afectiva y religiosa, hacen parte integral de la región y/o la nación imaginada pero ésta no busca definir “el color colombiano”. Es más, el esfuerzo de Zapata Olivella se centra en no olvidar esa historia que subyace a la presencia afro en Colombia, buscando rescatarla, hacerla relevante. En el pensamiento de Zapata Olivella, mirando transversal y cronológicamente el desarrollo de sus ideas al respecto en publicaciones como *Pasión vagabunda* (1949), *He visto la noche* (1952), *China 6 a.m.* (1955) *Chambacú, corral de negros* (1963), *Changó el gran putas* (1983), *El*

fusilamiento del diablo, *Levántate mulato* (1987), *Las claves mágicas de América* (1989), *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura* (1999) y *El árbol brujo de la libertad*. *África en Colombia*, por mencionar sus textos más conocidos, observamos cómo las luchas del afroamericano son también sus luchas, puesto que la racialización y posterior discriminación establecida históricamente en toda la geografía americana es también una discriminación que afecta su vida y la de otros afrolatinos.

Ciertamente el *negrismo* así como los movimientos de la *Négritude* y el Renacimiento de Harlem, entre otros, están en el horizonte del pensamiento de Zapata Olivella como modos diversos de expresar una serie de experiencias comunes como la explotación, la opresión, el racismo y la invisibilización de los procesos sociales, culturales, históricos y políticos de lo afro dentro del contexto de los Estados-naciones modernos del siglo XX. En la entrevista “Conversación informal con Manuel Zapata Olivella” de Margarita Krakusin, este pensador proponía respecto de las articulaciones estéticas y políticas de lo afro en las Américas que “...estas ideas han ido haciendo camino, abriendo rutas, señalando destinos” específicamente en las Antillas donde, por ejemplo, se da el movimiento de la poesía negrista. Para nuestro autor, “irónicamente” esa poesía “le ponía más atención al color de los hombres que a la exaltación de sus sentimientos” (17). Es revelador que Zapata Olivella viera con suspicacias esa postura. Lo evidente de lo que él pensaba al respecto de esa época particular es que concebía al movimiento de la *négritude* como una “conjunción de los hijos de América, Afroamérica y África” en los valores de la tradiciones con orígenes africanos tenían una importancia y relevancia necesarias. De allí que el “renacimiento” para Zapata Olivella no solamente haya sido americano (Harlem y *negrismo*) sino también Europeo (*négritude*) (Krakusin 17-18).

De modo que sería más útil situar a Manuel Zapata Olivella en las encrucijadas de los movimientos que se aventuraron a tratar de asir las experiencias y manifestaciones sociales y culturales de los pueblos afrodescendientes en ámbitos locales, regionales e internacionales que se comunicaban entre sí. Tienen una impronta significativa en el quehacer literario e intelectual de Zapata Olivella tanto los postulados de afirmación de lo “negro” avanzados por el Renacimiento de Harlem, su relación epistolar con Langston Hughes, sus peculiares viajes dentro de los Estados Unidos y las publicaciones de allí emanadas de los años cuarenta son claves en este aspecto, como el movimiento de la *négritude* con sus empresas anticoloniales y panafricanistas.

De acuerdo con el crítico Raymond L. Williams, en un país en donde la tradición de la novela no es muy amplia, dado el prejuicio que tradicionalmente se había tenido contra ella y el sentido clasista que tiene el escribir, dentro del puñado de autores o novelistas del siglo XX, Manuel Zapata Olivella hace parte de lo que se ha llegado a conceptualizar como la novela contemporánea moderna o novela de la violencia y se expande hasta la llamada novela posmoderna en Colombia (245-68). Hay que resaltar que aunque en el pensamiento de Zapata Olivella se destaca su novelística, no es la sola vertiente de desarrollo y diseminación de sus ideas por la cual acercarse a su pensamiento, por esa sola avenida nos da una panorámica importante pero solo parcial del significado de lo afro en su horizonte intelectual.

Acogiendo el postulado de que la apropiación y la transformación de la lengua, la (re)narración de lo histórico, lo cultural y lo político, se “hacen” y “rehacen” a través de “movimientos, desplazamientos, migraciones y viajes”, tanto de las ideas como de las gentes, como lo han argumentado los críticos Lao-Montes (2007) y Patterson y Kelly (2000), respecto de las afrolatinidades y la diáspora africana en las Américas, argumento que el proyecto intelectual

de Zapata Olivella se debe integrar en las formaciones, los procesos y las transformaciones discursivas e históricas de dimensiones no solo locales sino también hemisféricas y globales que contribuyeron a la formación de las ideas que hoy tenemos de lo afrocolombiano en particular y lo afrolatino/afrodiaspórico en general. Es decir, es necesario entender el proyecto de Zapata Olivella dentro del marco de los flujos interculturales y transnacionales que Paul Gilroy (1993) ha llamado *El Atlántico negro*.

Los flujos interculturales y transnacionales del llamado “Atlántico negro”, aunque han sido teorizados y pensados en la academia desde una perspectiva mayoritariamente anglófona y un poco menos francófona metropolitana, no son nada ajenos a los contextos afrolatinos en tanto estos han sido y continúan siendo parte integral y organizadora de la vida política, social y cultural de la diáspora africana en contextos hemisféricos. De allí que sea necesario para esta investigación indagar por cómo se integraron los postulados y estrategias de acción de movimientos estéticos, políticos, sociales y culturales como el *panafricanismo*, el llamado *Renacimiento de Harlem*, y las luchas por los derechos civiles en Estados Unidos, con la concepción de estética, política y lucha social en contextos locales y hemisféricos de las *afrolatinidades*.

En esta misma dirección, cabe examinar y establecer cómo la llamada “boga negra parisina” de la *négritude*, las luchas por la descolonización de África y las revoluciones socialistas en los múltiples espacios del autoproclamado mundo de los “no alineados”, no son nada ajenas a las perspectivas, estéticas e intervenciones socio-culturales y políticas desarrolladas también por las *afrolatinidades*. Igualmente es oportuno establecer cómo estos cruzamientos redundaron en la formación y consolidación de las *afrolatinidades* mismas a través de procesos de reescritura y reimaginación de las historias de comunidades locales y del estado-

nación en sus relaciones con la región y el mundo, como lo son el movimiento literario de vanguardia conocido como *negrismo* caribeño de habla hispana y más recientemente los casos de reformas constitucionales de finales de siglo XX y la mayor visibilidad y movilización política vía identidades étnicas y “raciales” en las últimas décadas del mismo siglo.

En suma, avanzo la idea de que el proyecto intelectual de Zapata Olivella, desde su especificidad e historicidad local y regional, es parte integral de los flujos interculturales y transnacionales de la configuración de la diáspora africana. Obviar esta dimensión de los procesos y las configuraciones de lo afrodiaspórico en las investigaciones actuales, y en sus profundas conexiones con el sistema-mundo moderno, es perpetuar la impronta particularmente metropolitana de un “Atlántico negro” limitado como el gilroyano. Pasar por alto las teorizaciones y elaboraciones críticas emanadas desde las llamadas “periferias” de tales espacios, es seguir pensando en que las formaciones discursivas y las acciones socio-políticas derivan del norte hacia el sur y no ver en ello una intrincada red de cooperaciones, comunicaciones, alianzas, e influencias descentradas que avanzan en múltiples sentidos y direcciones.

2.2. ARTICULACIONES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO RADICAL Y HEREJE EN EL HEMISFERIO AMERICANO

“Herein lie buried many things which if read with patience may show the strange meaning of being black here at the dawning of the Twentieth Century. This meaning is not without interest to you, Gentle Reader; for the problem of the Twentieth Century is the problem of the color-line.”

W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folks*.

Anthony Bogues en su texto *Black Heretics, Black Prophets* sitúa las prácticas del sujeto intelectual “político radical” de la diáspora africana como “producto” de siglos de la experiencia colonial de la modernidad. Esto lo afirma haciendo la salvedad de que lo que se ha llamado “la experiencia negra” emergió de los “intersticios” mismos de la modernidad y ha funcionado habitualmente como “contrapunteo” de las aserciones universalistas de ésta última. El ejercicio intelectual, activista y contrapunteador de la modernidad del sujeto afrodiaspórico se ha dado, según Bogues, a través de dos vertientes de construcción de significados: la “hereje” y la “redentora-profética”. Este autor posiciona en el contexto de la tradición/vertiente de pensamiento *hereje* a intelectuales y activistas de la diáspora africana a nivel global como Quobna Cugoano, Ida B. Wells-Barnett, C.L.R. James, W.E.B. Du Bois, Julius Nyerere y Walter Rodney, y al “movimiento” del rastafarismo y la “poética” del artista Bob Marley dentro de la tradición/vertiente de pensamiento *redentor-profético* (1-22).

La vertiente de pensamiento “redentora-profética” se ha venido manifestando desde “... paradigmatic models of reasoning that were in sharp epistemological contrast” [modelos paradigmáticos de razonamiento que estaban en agudo conflicto epistemológico] no sólo con la modernidad sino también con la vertiente “hereje” misma. Esta práctica social se manifiesta a través de procesos tenidos como distintos a los de la intelectualidad y por fuera de lo “racional” al funcionar a través de experiencias tales como la “adivinación”, las “curaciones” y las “profecías” (Bogues 16). Éstas últimas ejercen una función de “crítica social” y/o “discurso redentor” que a través de sus historias y narrativas buscan “colapsar”, entre otros aspectos, el tiempo y la historia (como han sido concebidos habitualmente) para conducir al fin de la “opresión colonial y racial”. A esta vertiente se le ha denominado como la “sin razón” de la “razón” moderna (Bogues 16-19).

Se entiende que la tradición crítica denominada “herejía” se constituye como “desvío” y/o “reto” (dialógico inclusive) a la “ortodoxia” de la modernidad. En este sentido la existencia de una tradición tal resulta *impensable* y para usar los términos de Walter D. Mignolo (2000), se constituye como “border thinking” [pensamiento fronterizo] (91-126), en tanto rompe con las demarcaciones epistemológicas de la tradición intelectual dominante en Occidente a través de gestos como los que siguen: “[F]or the black radical intellectual ‘heresy’ means becoming human, not white nor imitative of the colonial, but overturning white/European normativity” [Para el intelectual radical negro ‘la herejía’ significa hacerse humano, no blanco ni imitador de lo colonial, sino dar un vuelco a la normatividad blanca/europea] (Bogues 13). Dicho esto en otras palabras, la herejía deviene proceso de (re)construcción de la experiencia individual y colectiva del sujeto intelectual racializado. En donde dándose lo que Du Bois (1907) llamó

“doble conciencia”² es posible hacer crítica —contradiscursos y contranarrativas— y (re)construir esa experiencia/existencia subjetiva e histórica mediada por la pregunta duboisiana (o fanoniana, si se quiere): “How does it feel to be a problem?” [¿Qué se siente ser un problema?] y/o con la afirmación premonitoria contenida en el epígrafe: “[F]or the problem of the Twentieth Century is the problem of the color-line” [El problema del siglo XX es el problema de la línea de color] (Du Bois 1-12).

Dado que la ortodoxia de la modernidad ha negado sistemáticamente el reconocimiento de este tipo de sujeto intelectual, uno de sus rasgos característicos para articularse en tal contexto ha sido tener una “conciencia reflexiva dislocada”. Esto se manifiesta en el hecho de que se “está” y se “es” parte íntegra de Occidente. Por ello, Bogue nos sugiere que:

For the highly educated black radical intellectual there is a profound disjuncture between the lived experiences of being a racial/colonial subject and the account of this lived experience by his or her learned discursive system. This disjuncture (it is deeper than a contradiction) is the source of acute tension in the political [and cultural and aesthetic] discourses of the many radical black thinkers [...] To remain consistently radical, to rupture the boundaries that confine, the African radical thinker transforms “double consciousness” into heresy [...] heresy becomes the resolution to the tensions and disjuncture created by “double consciousness” and the enchantment of the Western intellectual tradition.

² No deseo detenerme en la explicación del concepto pues son múltiples los acercamientos y críticas que se han hecho a éste a través de las décadas. Con este concepto quiero subrayar la revelación ontológica de la diferencia en el yo por el rechazo percibido y/o recibido a través de la mirada del otro, y la consecuente emergencia de un velo en donde el mundo y las experiencias vividos toman una problemática existencia doble en un solo cuerpo, lo cual catapulta una contradictoria “segunda mirada” que impulsa en la búsqueda en el ser racializado de un ser no escindido, ni dislocado, sino más completo.

[Para el intelectual radical negro altamente educado hay una profunda dislocación entre las experiencias vividas siendo un sujeto racializado/colonial y la explicación de su experiencia vivida por su sistema discursivo aprendido. Esta dislocación (es más profunda que una contradicción) es la fuente de una tensión aguda en los discursos políticos [y culturales y estéticos] de muchos de los pensadores negros radicales [...] Para permanecer consistentemente radical, romper las fronteras que confinan, el pensador radical de [la diáspora africana] transforma “la doble conciencia” en herejía [...] la herejía se convierte en la resolución de las tensiones y la dislocación creada por “la doble conciencia” y el encantamiento de la tradición intelectual de Occidente.] (14-15)

Tenemos, por tanto, que la herejía como ejercicio intelectual busca darle otros significados a la existencia dislocada del sujeto racializado que emergió de la experiencia colonial de la modernidad. Tales significados, enunciados a través de lo político, social y cultural, entre otros aspectos, complejizan las prácticas intelectuales del sujeto que se viene argumentando. C.L.R. James, George Lamming, Roberto Fernández Retamar y Aimé Césaire, por ejemplo, a través de sus variados análisis del tropo Calibán a lo largo del siglo XX, han hecho aportes significativos para la discusión de este problema. Con la figura retórica de Calibán se representa la dislocación del sujeto racializado en tanto es simultáneamente constituido dentro de los límites y a través de una “lengua” prestada. Lengua que aunque pueda ser usada por Calibán para maldecir a su dueño, no deja de hacerlo sino a través del mismo instrumento que ha servido para nombrarle y concomitantemente condicionarle su existencia.

Bogues apuntala especialmente el acercamiento que a este dilema avanzó Césaire con su producción estética al concebir que el personaje Calibán invocara la palabra “Uhuru” como respuesta al llamado de su amo Próspero. Césaire representa con este gesto poético, político e

histórico el intento del sujeto colonial a no responder más por el nombre de Calibán, a transformar y (re)crear la lengua y por ende su existencia. La idea aquí, según Bagues, es apartarse de las “trampas de la dominación colonial”, quitarse el “nombre” y el “manto” de Calibán para “cesar de existir” como tal y adentrarse en “regiones desconocidas” más allá de Calibán (15-16). Estos gestos y tentativas impelen al sujeto y las comunidades subalternizadas a salir de los linderos epistemológicos puestos por el pensamiento normativo de Occidente. Tentativas como estas se constituyen entonces en herejía, puesto que pretenden darle salida al conflicto del existir y habitar espacios que los contienen escindidos y dislocados; implican generar *contranarrativas* y *contradiscursos* críticos de las epistemologías, historias y poderes que los aprisionan. Este es el aspecto de la vida socio-cultural y política que se ha convertido en una tarea constitutiva e histórica del proceder intelectual de los sujetos racializados de la diáspora africana en los ámbitos locales y globales.

Seguramente las dos vertientes de crítica y reconstrucción de sentido socio-político y cultural por parte de intelectuales y activistas de la diáspora africana que se han comentado de manera general, no son las únicas existentes y no explican el fenómeno de la racialización de manera completa. Lo importante de traer esta discusión a colación es que permite a través de sus postulados generales (en especial la naturaleza y funciones de las contranarrativas y contradiscursos), trazar líneas de análisis para el estudio de la configuración de circuitos de ideas y acciones en los ámbitos socio-políticos y culturales concernientes a la diáspora africana en el hemisferio americano durante el siglo XX.

Esta línea de reflexión y argumentación que se viene proponiendo es conveniente enlazarla con lo planteado por Frantz Fanon cuando discute la problemática en torno de la “dislocación” ontológica y fenomenológica de la experiencia del sujeto colonial afrodiaspórico

en su ensayo clave *Peaux noires, masques blancs* (1952) [*Black Skins, White Masks* (1967)]. Problemática que aquí denominaremos, siguiendo a Kelly Oliver (2001), como “la patología del reconocimiento” (Domination, Multiculturalism, and the Pathology of Recognition 23-49). La reflexión crítica que Fanon hace acerca de “[L’]expérience vécue du noir” [La experiencia vivida del negro] consiste en mostrarnos la intensa transformación que sufre *el yo* dentro del marco de la dialéctica del reconocimiento. Esto es evidente cuando asistimos al evento narrado por la voz del texto fanoniano que entona: “‘Dirty nigger!’ Or simply, ‘Look, a negro!’” [“¡Negro sucio!” O simplemente, “¡Mira, un negro!”] Y cuando nos explica que: “[...] I existed triply: I occupied space. I moved toward the other... and the evanescent other, hostile but not opaque, transparent, not there, disappeared. Nausea...” [[...] yo existía trípemente: ocupaba espacio. Me movía hacia el otro... y el evanescente otro, hostil pero no opaco, transparente, no estaba ahí, desaparecía. Nausea...] (103-09). Lo que nos propone Fanon en el texto resaltado, siguiendo lo señalado por Kelly Oliver (2001), es que esta dialéctica del reconocimiento es el “síntoma patológico de la opresión” emanada del mundo colonial moderno y como tal esquema se antoja enajenante hay que abandonarlo. Fanon nos invita a pensar que como aparentemente “[...] it is not I who make a meaning for myself, but it is the meaning that was already there, pre-existing, waiting for me” [No soy yo quien construye un significado para mí, sino que es el significado que ya estaba allí, pre-existente, esperándome] (Fanon 134), se hace necesario agrietar la dinámica del reconocimiento avanzando acciones, postulados filosóficos, éticos y políticos en los que se dé una construcción activa de significados, una (auto)creación y corporeidad afirmativas y afectivas por/en el sujeto racializado.

En este sentido, Fanon se lamenta de la experiencia social que le ha forzado a enfrentar una “identidad negra” de manera ansiosa y paroxística. Al tener en cuenta esto en su reflexión

sobre las dinámicas sociales, culturales y políticas de las sociedades coloniales-poscoloniales, afirma: “I said [...] that man is a *yes*. I will never stop reiterating that. *Yes* to life. *Yes* to love. *Yes* to generosity. But man is also a *no*. *No* to scorn of man. *No* to degradation of man. *No* to exploitation of man. *No* to the butchery of what is most human in man: freedom” [Dije [...] que el hombre es un *sí*. Nunca dejaré de reiterar esto. *Sí* a la vida. *Sí* al amor. *Sí* a la generosidad. Pero el hombre también es un *no*. *No* al menosprecio del hombre. *No* a la degradación del hombre. *No* a la explotación del hombre. *No* a la carnicería de lo más humano en el hombre: la libertad] (222).

Con lo acabado de resaltar, Fanon propone retomar espacios tanto individuales como colectivos (filosóficos, éticos y políticos) en donde se creen zonas afectivas y positivas para la *identidad*. De allí la relevancia de su “oración final” esbozada hacia la parte última de *Black Skins, Black Masks*: “O my body, make of me always a man who questions!” [¡Oh cuerpo mío, hazme un hombre que siempre cuestione!] (232). Esta oración final conecta el cuerpo con la humanidad negada por el mundo colonial debido a la construcción que de la “epidermis”, y su concomitante contenido, se ha hecho por tanto tiempo. Precisamente indica que la habilidad para cuestionar, interpretar y reflexionar se pone en entre dicho cuando se está entrampado por la dialéctica del reconocimiento colonial, ya que el cuerpo allí enmarcado no puede existir libremente, sentir, interrogar, interpretar, ni reflexionar. Sin embargo, con esta oración Fanon retoma ese cuerpo y lo hace activo, positivo y pensante, lo torna atributo contestario para recobrar la humanidad perdida por el juego de la dialéctica del reconocimiento de la dominación colonial (Oliver 39-40).

Siguiendo a Couze Venn en *Occidentalism* (2000) se plantea que el proyecto contra-discursivo/narrativo de la diáspora africana no es una simple escenificación de empresas teórico-

prácticas “oposicionales” o de “recuperación” y “legitimación” de “memorias y existencias marginadas” (48), sino que, por el contrario, éste va más allá porque la fortaleza como proyecto enmarcado dentro de lo poscolonial radica en su esfuerzo por “cambiar el mundo material y discursivo en el que habitamos”, así tanto el crítico como el “local” o “nativo” poscolonial habitan las “estructuras de la violencia y la violación” que critican. Venn señala que: “To that extent the deconstruction of ‘master discourses’ and the writing of the history of modernity has a heretical thrust” [En esa medida la deconstrucción de los discursos maestros y la reescritura de la historia de la modernidad poseen impulso hereje] (48). Citando de manera extensa un pasaje clave de su texto, encuentro complementaria esta idea a lo planteado por Bogue y Fanon antes, puesto que el hereje:

[I]t’s not someone outside the city of believers but one who challenges the authority of the priesthood; the heretic is the believer who elaborates a principled dissidence. Postcolonial theory as heresy intends to operate a difference and make a new departure through the rupture of what has become institutionalized or normalized as tradition or convention [...] Heretical discourse must be motivated by a responsibility, a problematic responsibility to be sure, for it must claim to be on the side of truth and the ethical [...] This is one of the main reasons why postcolonial ‘thinking at the limit’ cannot confine itself to theory [...] must include the non-theoretical work, produced outside the ‘teaching machine’, without which it would run on empty, theory lacking the vigour and fury of the ‘lived experience’, expressed in the art of resistance.

[No es alguien externo a la ciudad de los creyentes sino uno que reta la autoridad del sacerdocio; el hereje es un creyente que elabora una disidencia de principios. La teoría poscolonial como herejía intenta operar una diferencia y tomar una nueva partida a través

de la ruptura de lo que ha llegado a ser institucionalizado o normalizado por la tradición o la convención [...] El discurso hereje debe ser motivado por una responsabilidad, una problemática responsabilidad seguramente, puesto que debe reivindicar que está del lado de la verdad y de lo ético [...] esta es una de las principales razones por las cuales el ‘pensar en el límite’ de lo poscolonial no puede limitarse a la teoría [...] debe incluir el trabajo no teórico, producido fuera de la ‘máquina de la enseñanza’, sin el cual se quedaría vacío, como teoría que le faltaría el vigor y la furia de lo ‘vivido’, expresado en las artes de la resistencia.] (48-49)

Lo elaborado por Venn tiene sentido cuando se observa que la tarea de los intelectuales y activistas afrodiáspóricos herejes y radicales —como Du Bois, Fanon, C.L.R James, Césaire, entre otros— aunque en los contextos socio-culturales y políticos más diversos, ha sido intentar comprender y reconfigurar lo normalizado e institucionalizado acerca de sus psiquis y sus experiencias socio-culturales y políticas a través de un decidido compromiso ético-político tendiente a resignificar material y discursivamente sus vivencias individuales y comunitarias. Considero que es este también el marco que permite a las voces afrolatinas antes mencionadas (Zapata Olivella, Guillén, Obeso, Gama, entre otros) *pensar en el límite* de lo poscolonial y, con la *problemática responsabilidad* que ello conlleva; hacer de sus acciones, prácticas culturales y socio-políticas, y sus experiencias vividas, como lo ha anotado Venn, *las artes de la resistencia* materializadas en sus proyectos literario-culturales que (re)narran y (re)construyen la constitución de sí y sus comunidades imaginadas.

Para hacer más abarcador el cuadro acabado de esbozar, las conceptualizaciones respecto de la diáspora africana que avanza Agustín Laó-Montes en su artículo “Decolonial Moves” son de una relevancia importante para los objetivos de este trabajo. Tres direcciones conceptuales

resultan notables en esta tarea. La primera, según lo sugiere este autor, es el hecho de que hay que recalcar que los estudios sobre la diáspora africana todavía necesitan “integrar” y “centrar” los relatos históricos, culturales y políticos de las “afrolatinidades” (309). Laó-Montes despliega éste último término como un esfuerzo tendiente a “pluralizar los espacios de la diáspora africana” en las Américas (318). Ello para hacer tales espacios más complejos no solo en sus distintos vínculos geo-históricos y socio-culturales, sino también en sus tendencias “decoloniales” del “poder” y el “saber” como viene sucediendo en los últimos años con la creciente visibilización y acciones de movimientos sociales y políticos afros en Latinoamérica (318-28).

La segunda dirección comentada por Lao-Montes insinúa que la diáspora sea conceptualizada como lo han sugerido Patterson y Kelly (2000) en su estudio “Unfinished Migrations”, esto es, como “proceso” y “condición” simultáneamente. De allí tenemos que la diáspora es *proceso* en cuanto ésta se “hace” y se “rehace” por medio de *desplazamientos, movimientos, migraciones, viajes* y, además, es “imaginada” a través de “pensamientos”, “producciones culturales” y “luchas políticas” (Laó-Montes 310; Patterson y Kelly 14-19). Asimismo es *condición* en tanto está estrechamente relacionada con los procesos anteriores en el sentido de que “existe en el contexto de las jerarquías globales de raza y género” (Laó-Montes 310). Finalmente, la tercera dirección se refiere a la necesaria concepción de la diáspora africana como “proyecto” relevante de “decolonización” y “liberación” de las prácticas políticas, culturales, intelectuales y sociales inherentes a ella y a los contextos globales contemporáneos (Laó-Montes 310; Patterson y Kelly 24-32).

Por ello es necesario acentuar que aquí se entiende la idea de diáspora africana como una *identidad cultural* en los términos que Stuart Hall (1990) ha contextualizado en su “Cultural

Identity and Diaspora”. En este estudio este crítico propone que la “identidad cultural” hay que entenderla “as a ‘production’, which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside representation.” [como una producción inacabada, siempre en proceso, y siempre constituida dentro y no fuera de [los procesos de] representación] (222). Hall propone que la identidad cultural se puede pensar de dos maneras; por un lado, ésta se puede pensar a través del modelo tradicional que la propone “in terms of one, shared culture, a sort of collective ‘one true self’, hiding inside the many other, more superficial or artificially imposed ‘selves’, which people with a shared history and ancestry hold in common.” [En términos de una cultura compartida, una especie de “un verdadero ser” colectivo, escondiéndose dentro de muchos otros seres, más superficiales o artificialmente impuestos, los cuales la gente con una historia y ancestro compartidos tiene en común.] (223). Por otro lado, la conceptualización que Hall prefiere acerca de la identidad cultural, “recognises that, as well as the many points of similarity, there are also critical points of deep and significant *difference* which constitute ‘what we really are’; or rather - since history has intervened – ‘what we have become.’” [reconoce los “puntos críticos de la profunda y significativa *diferencia* que constituye lo que ‘realmente somos’; o mejor, — puesto que la historia ha intervenido — ‘en lo que nos hemos convertido’” (225). Desde esta óptica,

Cultural identity, in this second sense, is a matter of ‘becoming’ as well as of ‘being’. It belongs to the future as much as to the past. It is not something which already exists, transcending place, time, history and culture. Cultural identities come from somewhere, have histories. But, like everything which is historical, they undergo constant transformation. Far from being eternally fixed in some essentialised past, they are subject to the continuous ‘play’ of history, culture and power. Far from being grounded in a mere

‘recovery’ of the past, which is waiting to be found, and which, when found, will secure our sense of ourselves into eternity, identities are the names we give to the different ways we are positioned by, and position ourselves within, the narratives of the past.

[La “identidad cultural”, en este segundo sentido, es un asunto tanto del ‘devenir’ como del ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya existe, trascendiendo lugar, tiempo, historia y cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historias. Pero como todo lo que es histórico, sufren transformación constante. Lejos de estar fijadas eternamente en un pasado esencializado, están sujetas al ‘juego’ de la historia, la cultura y el poder. Lejos de estar fundadas en la mera ‘recuperación’ del pasado, que está esperando para ser encontrado, y el cual cuando sea encontrado, asegurará el sentido de nosotros mismos en la eternidad, las identidades son nombres que damos a las distintas maneras en que estamos posicionados por, y nos posicionamos dentro de, las narrativas del pasado.] (225)

Dentro del contexto acabado de resaltar, y retomando el trabajo de Michel Foucault y de Edward Said, Hall argumenta que se deben conocer “The ways in which black people, black experiences, were positioned and subject-ed in the dominant regimes of representation [...]” [Las formas en que la gente negra, las experiencias negras, fueron posicionadas y subyugadas en los regímenes dominantes de representación [...]](225), puesto que éstas últimas “were the effects of a critical exercise of cultural power and normalisation. Not only, in Said's 'Orientalist' sense, were we constructed as different and other within the categories of knowledge of the West by those regimes. They had the power to make us see and experience *ourselves* as ‘Other.’” [fueron los efectos de un ejercicio crítico de poder cultural y normalización. No solo fuimos construidos, en el sentido “orientalista” de Said, como distintos y otros dentro de las categorías de

conocimiento en Occidente por esos regímenes. Tenían el poder de hacernos ver y experimentarnos *a nosotros mismos* como ‘Otro’] (225). En esta dirección, Hall acentúa que “It is one thing to position a subject or set of peoples as the Other of a dominant discourse. It is quite another thing to subject them to that ‘knowledge’, not only as a matter of imposed will and domination, by the power of inner compulsion and subjective con-formation to the norm.” [Una cosa es “posicionar al sujeto o grupos de personas como los Otros de un discurso dominante. Es muy distinto someterlos a ese ‘conocimiento’, no solamente como un asunto de voluntad impuesta y de dominación, por el poder de una compulsión interna y una con-formación subjetiva a la norma”] (226). Nos dice que justamente es esa es la enseñanza que la aguda percepción de Fanon deja acerca de la experiencia colonizada en su *Black Skins, White Masks*. De allí que desde esta perspectiva se reconozca que la identidad cultural “is not a fixed essence at all, lying unchanged outside history and culture” [no es para nada una esencia fija, que está sin cambiar por fuera de la historia y la cultura] (226).

Lo anterior necesariamente invita a la pregunta que se formula Hall: “If identity does not proceed, in a straight, unbroken line, from some fixed origin, how are we to understand its formation? We might think of black Caribbean identities as ‘framed’ by two axes or vectors, simultaneously operative: the vector of similarity and continuity; and the vector of difference and rupture” [¿Si la identidad cultural no procede en una línea recta sin quebrarse, de algún origen fijo, cómo podemos entender su formación? Podríamos pensar las identidades negras caribeñas como enmarcadas por dos ejes o vectores simultáneamente operativos: el vector de la similitud o continuidad; y el vector de la diferencia y la ruptura] (226-227). Estos dos vectores existen en una “relación dialógica” en tanto paradójicamente, “The one gives us some grounding in, some continuity with, the past. The second reminds us that what we share is precisely the experience of

a profound discontinuity [...]” [El primero nos da polo a tierra, algo de continuidad con el pasado. El Segundo nos recuerda que lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad [...]” (227). Para ser más precisos, “The paradox is that it was the uprooting of slavery and transportation and the insertion into the plantation economy (as well as the symbolic economy) of the Western world that ‘unified’ these peoples across their differences, in the same moment as it cut them off from direct access to their past” [La paradoja es que el desarraigo de la esclavitud y el transporte y la inserción en la economía de la plantación (asimismo como la economía simbólica) del mundo Occidental ‘unificó’ a estas personas a través de sus diferencias, en el mismo momento en el que las aislaba del acceso directo a su pasado] (Hall 227).

Pensar las *afrolatinidades* como esa identidad cultural que se unifica desde las diferencias operadas por la experiencia colonial moderna, en su contextualización transnacional y transcultural, y en su elasticidad dialógica con tales contextos, como nos lo sugieren las ideas hasta aquí traídas a colación, es asumir que la crítica cultural latinoamericana debe articular e integrar de manera más amplia tales experiencias en sus reflexiones e investigaciones. Pensar las *afrolatinidades* en su relación con la *diáspora africana* en general (como proyecto de *decolonización y liberación* y como *proceso y condición* de las prácticas políticas, sociales, culturales e intelectuales en momentos claves del siglo XX) se constituye en una tarea relevante para el análisis y la crítica cultural en los estudios latinoamericanos.

En este contexto merece la atención situar el movimiento de El Renacimiento de Harlem (aprox. 1917-1936) como espacio cosmopolita de prácticas socio-culturales, estéticas y políticas de amplia resonancia no solo en la escena afronorteamericana, sino también en la diáspora africana en general y latinoamericana en particular. Winston James en su texto *Holding Aloft the*

Banner of Ethiopia (1999) explica que como resultado de una investigación suya sobre el poeta Claude Mackay, se sorprende por el hallazgo de una profusa presencia y preponderancia de emigrantes caribeños como participantes de movimientos políticos y corrientes intelectuales radicales en los Estados Unidos a través del siglo XX. Participación que pasaba por organizaciones transnacionales como la UNIA de Marcus Garvey, el partido socialista, el partido laborista, en suma, todo aquello que fuera contracultural, social y político, y que representaba lo que devino en el movimiento de El Renacimiento de Harlem. La sorpresa de James no se queda allí, ya que continúa expresando que este fenómeno ha sido ignorado, distorsionado en su tratamiento, analizado inadecuadamente o simplemente pasado por alto. De allí las inevitables preguntas que el autor intenta responder en su investigación, en especial, aquellas que tienen que ver con el alcance de tal participación, el cómo medir esa participación, sobre qué puede informarnos esa intervención acerca del Caribe mismo y, por sobre todo, *cómo puede ese hecho ayudar a entender la diáspora africana en su amplia pluralidad* (1-8).

Retomando las preocupaciones de James y ampliándolas, encuentro imperativo para los estudios latinoamericanos de la diáspora africana enfrentar la tarea de ver en procesos políticos, sociales y culturales como los del Renacimiento de Harlem y la actividad e intelectualidad contestataria y radical emanada de allí, más allá de la zona de vínculos contiguos entre Norteamérica y el Caribe anglófono de la metrópolis y sus ex/colonias. Como ya se ha anotado anteriormente, el *proceso* y la *condición* de la diáspora misma como movimientos continuos de migraciones, desplazamientos y viajes dentro de contextos racializados requiere articular también en sus estudios la *presencia* material y simbólica de las *afrolatinidades* a través de sus relatos históricos, culturales y políticos en contacto, ampliando e interviniendo críticamente en lo que Paul Gilroy (1993) ha llamado *El Atlántico negro*. Es decir, se hace necesario expandir el

estudio de las experiencias y acciones de lo político y cultural en las que se han visto enmarcados los intelectuales, artistas, poetas y comunidades enteras de seres racializados a través de sus experiencias de “exilio”, que “forzadas” o no “forzadas”, “temporales” o “permanentes”, han transformado profundamente sus percepciones, discursos y compromisos con lo político, lo nacional, lo “racial” y lo étnico (Gilroy 19). Ello se define, como lo ha propuesto Gilroy, en cuanto la especificidad de “El Atlántico negro” o la diáspora africana es mejor comprendida como ese esfuerzo dado:

Through [the] desire to transcend both the structures of the nation and the constraints of ethnicity and national particularity. These desires are relevant to understanding political organizing and cultural criticism. They have always sat uneasily alongside the strategic choices forced on black movements and individuals embedded in national political cultures and nation states in America, the Caribbean, [Latin America] and Europe.

[A través [del] deseo de trascender ambas estructuras, la de la nación y la del constreñimiento de la etnicidad y la particularidad nacional. Estos deseos son relevantes para entender la organización política y la crítica cultural. Éstos siempre se han sentado incómodamente al lado de las posibilidades estratégicas forzadas sobre los movimientos negros e individuos integrados en culturas políticas nacionales y naciones estados en Estados Unidos, el Caribe, [Latinoamérica] y Europa.] (19)

Por esto en este estudio se pretende subrayar los esfuerzos que, asentados en las estructuras de la nación y sus particularidades, avanzan los proyectos de decolonización y liberación de los individuos y comunidades en las esferas sociales, políticas y culturales construidas por la diáspora africana en ámbitos locales y hemisféricos. Dado que existe una tendencia crítica y teórica a reconocer preponderantemente los movimientos norte-sur (de

Norteamérica-Europa a Latinoamérica) de personas, de su producción intelectual y artística en general y por extensión de la diáspora africana, una tarea importante a realizar es mostrar otros movimientos constitutivos y complementarios de ésta última, como lo son los viajes de ida y vuelta de estas personas e ideas entre sur-norte-sur (de Latinoamérica/el Caribe a Norteamérica y Europa y de vuelta a Latinoamérica/el Caribe) e incluso los de sur-sur (de Latinoamérica/el Caribe a África, Asia y de éstas a Latinoamérica/el Caribe).

2.3. MANUEL ZAPATA OLIVELLA COMO PENSADOR POLÍTICO RADICAL, HEREJE Y PROFÉTICO

Acercarnos a la elaboración de argumentos políticos y estéticos en clave hereje y radical, en lo que concierne con la problematización de la diáspora africana en las Américas a través de la discusión de conceptos como Estado-nación —lo nacional-popular—, (des)alienación, mestizaje, triétnicidad, “raza”, etnia, comunidad e identidad cultural en el Caribe y Latinoamérica, constituye una tarea significativa para la disciplina de los estudios culturales y literarios latinoamericanos. El pensamiento de Manuel Zapata Olivella justamente proporciona la articulación crítica de toda esta problemática. Como ya se anotó antes, la producción intelectual de este pensador, en especial sus novelas, se ha venido estudiando cada vez más por parte de expertos académicos congregados en los centros educativos e investigativos de los Estados Unidos y apenas despuntan en su natal Colombia. Esto de por sí es notable tratándose de un autor no canónico y de la temática que trata. No obstante estos estudios, falta incursionar en el análisis de los significativos aportes críticos, teóricos y materiales que este intelectual-activista ha legado no solo en contextos locales, sino también en ámbitos regionales y hemisféricos en términos afrodiaspóricos.

Considero que la génesis del desarrollo del pensamiento de Zapata Olivella en clave afrodiaspórica se ancla en tres dimensiones que funcionan como unidad fundante de su pensamiento. En primer lugar, los relatos de viaje consignados en tres textos distintos durante el período 1943-1955 muestran en la etapa más temprana de nuestro autor ese “despertar” al que

alude Mariela A. Gutiérrez en su estudio “Arnoldo Palacios y el despertar psicosocial del negro en Colombia”, particularmente cuando después de hacer un recorrido histórico por la producción novelística de tema afro en Colombia reflexiona:

De los once autores mencionados [que iniciaron la tradición novelista afro en Colombia], cinco son de ascendencia africana: Arnoldo Palacios, Carlos Arturo Truque, Jorge Artel, Juan Zapata Olivella y su hermano Manuel Zapata Olivella. Quizá lo que diferencia a estos últimos de otros escritores que se sirven de la temática negrista es que su contribución se percibe obviamente como más intrínseca, apoyados por el hecho de que ellos mismos son afrocolombianos, lo cual no quita que en muchas de sus obras la temática se expanda más allá de las fronteras del afrocolombianismo. (11)

En segundo lugar, y para ampliar la perspectiva de Gutiérrez acabada de citar, arguyo aquí que los relatos de viaje mencionados, con su trasfondo de crónica periodística, fundamentalmente los que van de 1947 a 1966, informan el quehacer novelístico afrocolombiano por parte de Zapata Olivella y, como lo sospecha la autora, éstos trascienden las fronteras de lo afrocolombiano para poder articular lo que Zapata Olivella llamara la “desalienación” de lo afro dentro de las estructuras de la cultura nacional, proveyendo así con los insumos para la crítica y el análisis de los alcances afrodiaspóricos de su pensamiento. En tercer lugar, el activismo sociocultural y político de Zapata Olivella le hizo un intelectual comprometido con la construcción de un proyecto socio-cultural que en su horizonte ético y político concatenaba la experiencia de vida con la reconstrucción de contranarrativas tendientes a reinterpretar los saberes y haceres de las comunidades afrodiaspóricas en sus distintos contextos y lograr así, para hacer uso de la triada de Aníbal Quijano, descolonizar el ser, el hacer y el poder.

Desde los relatos *Pasión vagabunda* (1949), *He visto la noche* (1952) y *China, 6 a.m.* (1955), Zapata Olivella muestra sus experiencias de viaje o “vagabundeos” (en sus propias palabras) hechos por las distintas regiones de Colombia, varios países de Centro América, México y los Estados Unidos desde 1943 hasta 1947, así como su paso por Europa, Asia (*China, 6 a.m.*) y más tarde en su vida África (*Changó, el gran putas*) (Mina Aragón 51-53). La triada de textos señalados es significativa por varias razones. Estos textos son de los pocos relatos de viaje (acaso los únicos) de un sujeto colombiano racializado que durante la primera mitad del siglo XX viaja, no como diplomático sino en condición de “aventurero” o “vagabundo” y levanta toda una cartografía de gentes, sus condiciones y luchas socio-económicas y políticas, entre otros aspectos; además de dar pistas sobre la construcción de su psique como sujeto racializado en contextos adversos a tal “condición” social (Prescott 2006).

De estos viajes Zapata Olivella destaca los vínculos entre las experiencias de los afrodescendientes en Colombia, en áreas como las del litoral del Océano Pacífico y las del Sur Profundo (*Deep South*) o las barriadas afroamericanas de centros urbanos como Los Ángeles, Chicago y Nueva York, particularmente Harlem. Esto tiene un valor cardinal para adentrarnos en lo que ya se ha subrayado como faltante en el estudio de la configuración de la diáspora africana en las Américas: integrar las afrolatinidades a contextos regionales, hemisféricos y globales. En este sentido, lo comentando por Laurence Prescott en su artículo “Brother to Brother: The Friendship and Literary Correspondence of Manuel Zapata Olivella and Langston Hughes”, apuntala lo acabado de señalar:

[Zapata Olivella] never erased or attempted to conceal his identity as a person of African descent. Neither, unlike other, more privileged visitors from below the Río Bravo, did he use his Latin American identity to evade or gain immunity from the discriminatory

treatment accorded to people of color. Rather, as a person fully aware of his mixed racial parentage, he chose to embrace his blackness by identifying with those who were the victims of segregation and whom he called “mis hermanos de raza.”

[Zapata Olivella] nunca borró o intentó esconder su identidad como persona de ascendencia africana. Tampoco, distinto de otros visitantes más privilegiados de abajo del Río Bravo, usó su identidad latinoamericana para evadir o ganar inmunidad del trato discriminatorio dado a la gente de color. Por el contrario, como persona enteramente consciente de su origen racial mezclado, escogió abrazar su negritud al identificarse con aquellos que eran víctimas de la segregación y a quienes llamaba “mis hermanos de raza”.] (23)

Es bastante significativo observar el hecho de que Manuel Zapata Olivella decida “abrazar” una identidad cultural afrodiaspórica, como lo deja ver el texto citado, en tanto permite adentrarnos en el estudio de la diáspora africana desde una perspectiva afrolatina integrada al contexto hemisférico de la diáspora africana; contexto que pensadores claves del renacimiento de Harlem como W.E.B. Du Bois, Langston Hughes, Claude McKay, Marcus Garvey, entre otros y desde sus particularidades, ya habían impugnado vehementemente afirmado su identidad cultural afro en contextos adversos a su condición sociocultural y política.

Dentro del problemático contexto racializado de los Estados Unidos de la década de 1940, la decisión tomada por Zapata Olivella tiene importantes repercusiones para la constitución y el desarrollo de su identidad cultural, y sus perspectivas socio-políticas y estéticas porque, parafraseando a Venn (2000), Zapata Olivella asume un proyecto no solamente oposicional y de legitimación de lo afro, sino también el propósito de intentar cambiar el mundo discursivo y material que habitaba. Esto se corrobora a través de las décadas siguientes con la

construcción y consolidación de un proyecto intelectual y activista como ninguno dentro del contexto colombiano.

Es pertinente anotar que estos relatos de viaje funcionan como una ventana a procesos de formación de identidad cultural, étnica, “racial” y política, tanto del autor como sujeto e intelectual racializado, que se asume como miembro de la comunidad cosmopolita y transnacional de la diáspora africana en las Américas, como también sobre los mecanismos de “imaginación” y “formación” del Estado-nación moderno colombiano, latinoamericano e, inclusive, estadounidense. Obsérvese parte de este proceso en el texto citado a continuación. En *Pasión vagabunda*, en un aparte titulado “Rostros Hermanos”, Zapata Olivella indica que se encontraba en la población de Puerto Tejada, departamento de Cauca, Colombia, y allí:

La arquitectura...era similar a la de cualquier otro pueblo, pero el sello de su pigmentada gente no tenía igual. En la tarde encontré a un conocido que participara en Bogotá en una demostración de jubileo negrista que todos los mulatos en el altiplano dimos a propósito de la llegada del vicepresidente de los Estados Unidos, Henry Wallace. Ese día desaparecieron mis complejos raciales y tuve conciencia de mis deberes para redimir a los negros aún vejados con una profunda discriminación económica, no solo en mi país, sino en el mundo. Mi amigo reafirmó su decisión de lucha y paseándonos por lo que sería un gran parque me decía:

—Aquí pondremos la estatua de Robles. Allí la de Candelario Obeso. Allá la de Washington Carver y también la de Joe Louis. Los negros del mundo formamos una sola familia y debemos estar unidos. (51-52)

El texto citado refleja que existe una honda preocupación en nuestros dos jóvenes protagonistas por vincular las experiencias sociales y políticas de las distintas comunidades

afrodiaspóricas como estrategia de resistencia a las vejaciones económicas (políticas y sociales) sufridas en su sociedad y fuera de ella. Es evidente que en nuestros protagonistas hay un interés por abrazar la identidad cultural afro; el personaje que encarna el narrador observa cómo la solidaridad con los afroestadounidenses resulta en su propia liberación personal. Al darle una caracterización transnacional y transhistórica a la identidad cultural de la diáspora africana, el autor apunta a que el diseño de un proyecto de liberación socio-cultural, ‘racial’ y político, se constituye desde la crítica y reconstrucción de la memoria y la historia. Así se vislumbra en los dos protagonistas del relato a través de su idea de que la conmemoración de la diáspora africana en un parque se pueda convertir en un *lugar de la memoria*; lugar que conecta lo local con lo global y viceversa, y concomitantemente libera.

En el relato *He visto la noche Zapata* Olivella continúa la tendencia arriba señalada puesto que recoge sus reflexiones acerca de las experiencias de su periplo por territorio estadounidense en un tiempo (años cuarenta) en donde la discriminación racial en su forma más vil, como lo era el *jimcrowismo*, abarcaba la vida social del llamado Sur Profundo de este país. Tampoco escapaban a las reglas implícitas de discriminación y segregación muchos de los espacios comunes de socialización, vivienda y trabajo en centros urbanos del norte industrial como Chicago y Nueva York. Este contexto es descrito de manera detallada e intensa por nuestro autor y de allí se desprenden argumentos claves para su formación como sujeto intelectual frente a la opresión racial. En el aparte titulado “El Chicago Negro” Zapata Olivella comenta:

Chicago es el espíritu de la resistencia negra. De allí salen los magazines, libros, folletos y programas que sustentan la gran lucha contra la negrofobia en el mismo Chicago, en Nueva York, en Washington y en los bastiones discriminatorios del sur. Por eso, al llegar a su mundo editorial, fincaba esperanzas de abrirme paso en mi carrera periodística. Para

entonces tenía escrito una serie de artículos sobre la situación de los negros en los países hispanoamericanos y la necesidad de coordinar un frente contra la “supremacía blanca” a todo lo largo del continente. Esta idea había madurado en mí mucho tiempo atrás, y ya en México, en asocio de otros, había fundado el centro “Francisco Antonio Lisboa”, en memoria del célebre escultor negro brasileño, para agrupar las fuerzas dispersas de América en este propósito común. (308)

En el texto citado se puede observar de manera general cómo Zapata Olivella buscaba participar en la vida pública de la sociedad afroestadounidense a través de la vinculación a proyectos, movimientos y corrientes de pensamiento contestarios y radicales como el del mundo editorial del Chicago de la época, al igual que tantos viajeros caribeños, como lo señalara Winston James (1998) respecto del contexto de Harlem, en Nueva York. Zapata Olivella ya observaba tempranamente la necesidad de integrar las afrolatinidades a los contextos de la diáspora africana al ámbito hemisférico y así hacerle frente desde una identidad afrodiaspórica a la opresión “racial”, social, cultural, política y económica.

Como se puede deducir de este ligero recorrido, a partir de estas experiencias de viajes, el perfil intelectual y político de Zapata Olivella va revelando sus dimensiones transnacionales y transculturales. Un amplio examen crítico de relatos de este tipo dará luz sobre los procesos de formación de ideas y acciones que ayudaron en la constitución del pensamiento afrodiaspórico en nuestro autor. En este mismo contexto es necesario ubicar su desarrollo intelectual como periodista, cronista, escritor de novelas y ensayos, y como intelectual activista.

La crónica periodística de Zapata Olivella durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta es en este sentido relevante. Sus despachos informativos sobre las experiencias de viaje por Centro América, México y los Estados Unidos se encuentran publicados en el

semanario cultural y liberal de Bogotá llamado *Sábado*³, un órgano importante para la difusión de la génesis de su pensamiento en torno de la cuestión afro en Colombia y el continente americano. Del mismo modo, sus análisis sobre la realidad nacional colombiana desde una perspectiva de intelectual y activista racializado, aparecerían en las páginas de este semanario. Esto se podrá constatar en un análisis crítico y detallado de tales reportajes, los cuales eran únicos en su temática y perspectiva (re)evaluatora en el ámbito cultural y literario colombiano. Algunos de los textos que destacan en esta línea de acción se titulan: “Miserias de Nueva York” (Septiembre 6, 1947); “Langston Hughes, el hombre” (Agosto 23, 1947); “La raza negra y el arte” (Noviembre 27, 1948); “Harlem olvidado” (Diciembre 25, 1948); “Miserias de Nueva York: el drama de los latinos” (Enero 8, 1949); “Interpretación comunista: el nueve de abril” (Abril 9, 1949) y “Vasconcelos, el filósofo de la reconquista” (Diciembre 16, 1951).

En este orden de ideas es importante señalar el surgimiento de un proyecto de crítica literaria y cultural complementario a la temprana labor periodística de Zapata Olivella. Después de los años de crisis generados por el ambiente político colombiano de finales de la década de los cuarenta (fundamentalmente la muerte de Jorge Eliécer Gaitán y el consecuente período de agitación social y política conocido como la Violencia), tiempo en el cual se da el cierre del semanario *Sábado*, la fundación de la revista de crítica literaria y cultural *Letras Nacionales* (1965-1986) bajo la dirección de Zapata Olivella y la colaboración de literatos e intelectuales colombianos (León de Greiff, Enrique Buenaventura, Gabriel García Márquez, Meira del Mar, Carlos Arturo Truque, Arnoldo Palacios, entre otros), latinoamericanos (Alejo Carpentier, Carlos

³ Este semanario liberal, publicado desde 1943 hasta 1957, tenía por lema: “Un semanario para todos al servicio de la cultura y la democracia en América Latina”. De acuerdo con Carlos Torres Duque, en su artículo “*Sábado*: crónica de un semanario democrático”, este periódico hacía parte un “liberalismo cultural” de carácter “abierto” y “no sectario”, tanto en lo político, literario y cultural. También resalta que en este semanario les “dan cita” a diferentes generaciones literarias y sociales. Esto constituyó a este semanario como una “publicación cultural abierta” y “fundamentada en el diálogo nacional”. Véase Torres Duque.

Fuentes, Ernesto Sábato, Jorge Icaza, entre otros) y de otros países (Langston Hughes, Caballero Bonald, Joaquín Marco), se constituye en un espacio alternativo para pensar tanto la colombianidad como la latinoamericanidad desde la literatura y la crítica cultural más allá de los marcos referenciales locales más dominantes de la época⁴. Si bien este periodo de desarrollo intelectual en nuestro autor lo podemos llamar “nacionalista”, no se restringe a éste ni contradice el ímpetu afrodiaspórico de su perspectiva, por el contrario, sirve de apoyatura para consolidar su desarrollo de pensador transnacional y transcultural.

La editorial del primer número de *Letras Nacionales* (número 0 de enero-febrero de 1965) avanza sus objetivos bajo los subtítulos “esto somos” y “esto defendemos”. En este contexto, *Letras Nacionales* abre su editorial afirmando que existe una literatura colombiana y que ésta no tiene que estar condicionada, como muchos lo plantean en el medio, a la elaboración de una obra “universal”. Allí se explica que “la literatura es un fenómeno histórico y social”, que es una necesidad y, como tal, parte de las experiencias que se guardan en “la memoria” y/o de manera escrita (3). *Letras Nacionales* asume que la literatura emerge como expresión de los procesos sociales de base. Por esto, la línea editorial asevera que “la literatura nace cotidianamente en la conversación del boga, la letra deforme del niño, en la copla del tiplero, en la prédica del cura [...] habrá [...] tantas literaturas como contingentes sociales se encuentren identificados en una misma habla, en una misma unidad psicológica y cultural” (4), y agrega que también “los límites de [la] nacionalidad variarán de acuerdo con ciertos intereses políticos pero más allá de ellos estará uno más sólido y lógico: la identificación cultural” (4).

⁴ La publicación que determinó toda una generación literaria y que dominó el panorama de la crítica literaria y cultural en el contexto colombiano, a partir de mediados de la década de los cincuenta, fue la revista *Mito* (1955-1962). Contó con un comité patrocinador muy importante a nivel local y latinoamericano, entre sus miembros resaltaban Borges, Paz, De Greiff, Aleixandre. Se le considera la publicación más importante del siglo XX en Colombia puesto que aglutinó intelectuales y literatos de las más variadas e informadas posiciones acerca del fenómeno cultural y literario colombiano y latinoamericano, y en parte muestra el camino que habría de seguir la crítica cultural y literaria en Colombia en las siguientes décadas. Véase Moreno-Durán.

Con la aparición de *Letras Nacionales* en el panorama socio-cultural local, la aproximación a la literatura y cultura colombianas da un giro significativo en cuanto a la perspectiva “nacional” que sobre ellas se tenía. Asumir *la literatura como fenómeno histórico social, que incluye los procesos de la base social, que es una necesidad, que es lo guardado en la memoria y lo escrito*, dentro de un contexto local como el colombiano de la época, es un cambio radical. *Letras Nacionales* ensancha el espectro literario y cultural haciéndolo más abierto a las temáticas, estilos, problemas y puntos de vista que sobre la cultura y la literatura se tenían. Intuyo que el período de Manuel Zapata Olivella al frente del proyecto *Letras Nacionales* tiene que revelar un papel importante en el desarrollo de su perspectiva intelectual sobre la relación entre Estado-nación y la literatura y cultura afrodiaspóricas. Analizar el desarrollo y perspectiva de la editorial de *Letras Nacionales* ayudará en la tarea de comprender este aspecto de su pensamiento.

En esta misma dirección, la ensayística que Manuel Zapata Olivella elabora más adelante en su recorrido intelectual, consiste en investigar, reflexionar y divulgar todo aquello que concierne con las historias, las estéticas y políticas de las afrocolombianidades y afrolatinidades en los contextos del individuo-comunidad y el Estado-nación, y en relación con la *comunidad imaginada* afrodiaspórica global. Desde que Zapata Olivella emprende sus viajes, lecturas, estudios y debates en foros internacionales como el *Encuentro Hispanoamérica y la Negritud*, convocado en 1974 en Dakar, Senegal, por su entonces presidente L.S. Senghor; organiza el *Primer Encuentro de las Culturas “Negras” de las Américas*, en 1978, en Cali, Colombia; lee el discurso inaugural en el *Segundo Congreso Negro de las Culturas de las Américas*, en 1980, en Ciudad de Panamá, Panamá; coorganiza el *Tercer Congreso de las Culturas Negras de las Américas* en São Paulo, Brasil; participa como organizador del *Primer Congreso Internacional*

Hispano-Africano de la Cultura Bantú, realizado en 1984 en Guinea Ecuatorial, entre otros eventos, el ojo crítico y el pensamiento reflexivo sobre sus experiencias como sujeto racializado en contextos nacionales y transnacionales, encuentran en el papel, la tinta, la palestra pública y, por sobre todo, en el activismo social, su destino.

En este contexto surge su obra ensayística más acabada. Sus ensayos críticos sobre la cultura, las sociedades e identidades culturales americanas en relación con la diáspora africana, son claves para entender en su amplitud el perfil de *pensador político, radical y hereje*; característica que es inherente al sujeto intelectual que ha emergido de la experiencia colonial moderna de la racialización. Ensayos como *Las claves mágicas de América. Raza, clase y cultura*. (1989), *La rebelión de los genes. El mestizaje americano en la sociedad futura*. (1999) y *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia* (2002), pueden centrarse dentro de la perspectiva que se ha planteado a comienzos de este escrito: Zapata Olivella proyecta *reconstruir y renarrar* la experiencia de las comunidades y los sujetos racializados de la diáspora africana en las Américas, resquebrajando la patología del reconocimiento del sujeto afrodiaspórico a través de principios éticos, políticos y culturales que le impelen a resignificar tales experiencias.

Zapata Olivella busca integrar las historias locales de las afrolatinidades a los contextos globales de la diáspora africana, para desde allí afrontar los procesos sociales, políticos y culturales que le dan forma y contenido, a través del siglo XX y comienzos del XXI, a las experiencias de los afrodescendientes. El esbozo que Zapata Olivella hace de la política, la sociedad y la cultura afrodiaspórica en estos ensayos posee un impulso político, hereje y radical, ya que le motiva a examinar, reflexionar y proponer derroteros para constituir espacios de la representación y el ejercicio de lo político, social, cultural y económico, como es evidente en el surgimiento de los movimientos socio-políticos afros dentro de los marcos del Estado-nación en

Latinoamérica a partir de las dos últimas décadas del siglo XX y a comienzos del siglo XXI. Todo este impulso es evidente a través de su producción novelada que va desde su primera novela *Tierra Mojada* (1947); pasando por *La calle 10* (1960), *Detrás del rostro* (1963), *Chambacú, corral de negros* (1963), *En Chimá nace un santo* (1963), hasta *Changó, el gran putas* (1983), *El fusilamiento del diablo* (1986), *Levántate mulato* (1987)⁵ y *Hemingway el cazador de la muerte* (1993).

Recapitulando, es importante recalcar, siguiendo a Hall (1990), que las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historias y, a la vez, al ser una cuestión histórica sufren transformaciones que están sujetas al juego del poder, la representación y la cultura, entre otros aspectos. Por ello, las identidades responden a las distintas maneras como somos posicionados por y nos posicionamos dentro de las narrativas del pasado (222-25). Si bien la idea de “gentes negras” responde a un largo proceso de sometimiento y posicionamiento por parte de regímenes dominantes de representación y de poder sobre el sujeto esclavizado africano y sus descendientes, también es cierto que esa no es la totalidad de la historia, aunque así pretenda contarse por los regímenes hegemónicos de la representación. La idea de “afros”, y por ende de diáspora africana, en su largo proceso de formación es retomada por descendientes de esclavizados como posibilidad de significar y recomponer la experiencia de escisión y discriminación que les sitúa fuera de la historia, o mejor, como solamente objetos de una historia. Restituir a África el lugar que remite a los orígenes de “lo que se ha devenido” es situarse en la contienda entre narrativas históricas que buscan definir la existencia social, cultural y política en el pasado, el presente y el futuro. Entiendo que la identidad diaspórica afro como diferencia históricamente constituida, justamente busca responder a las tensiones creadas y legadas por la

⁵ El asunto de categorización de los géneros es problemático con este y otros relatos y novelas. Más adelante se harán las clarificaciones al respecto.

existencia de esas múltiples narrativas del tiempo, de la historia, de la representación y del poder que, por un lado, le cosifican pero que también, por el otro lado, le unen a relatos endógenos que los sitúan como agentes/sujetos históricamente activos. Éste último es el aporte de la Revolución Haitiana y del cimarronaje a través de la historia en las Américas.

Siguiendo los presupuestos de Fischer (2004), considero que la identidad diaspórica emerge dentro del campo de lo que esta autora ha llamado “controversias” narrativas acerca de la historia, la política, la cultura, el Estado, la sociedad, etcétera. Esto es, la Revolución Haitiana, así como los otros tantos proyectos de rebelión e insurrección de esclavizados/cimarrones y de las otras distintas maneras en que las gentes y comunidades marginadas buscaban su autodeterminación en las Américas, cuando se refieren a la “igualdad” y a la “libertad”, por ejemplo, no lo hacen dentro de ese deseo harmónico del “Estado-nación” que las distintas élites locales imaginaban, sino que entran en la gran discusión acerca del significado de estos términos que definían su existencia en los márgenes del tiempo y la historia dominantes y oficiales. La modernidad es justamente eso, un proyecto de significación marcado por la gran controversia acerca de esos términos de existencia y lo que tales términos implican en toda su extensión cuando las élites, los esclavizados, los cimarrones, los sujetos libres entran en *competencia narrativa*, por así decirlo, para definir los conceptos y los modos organizativos de su existencia social, cultural, económica y política (11-24).

Por supuesto, el debate se ha dado en términos desiguales —por las complicadas dinámicas de poder y dominación— y de allí el silenciamiento como una característica importante de la construcción del archivo histórico del que habla Trouillot. Lo que hace sugestiva esta cuestión es que el silenciamiento no ha implicado silencio total y mucho menos la no existencia de modos de intervención e interpretación otros en esa historia. En este contexto, los correlatos marginados de

la existencia racializada encuentran que a través de la formación de memorias y de prácticas y tradiciones literarias, religiosas, de modos de gobierno, de asociación y funcionamiento social, entre otras, articulan maneras de existir políticamente activas y afirmativas para los racializados. Esta es la función de la experiencia-idea articulada como diáspora.

El texto literario considerado la obra magna de Manuel Zapata Olivella titulado *Changó, el gran putas* (1983) (el cual es múltiples géneros a la vez: novela, saga, poema, crónica y manifiesto), —habría que agregar en este último contexto a *El árbol brujo de la libertad. África en Colombia* (2004) —, muestra cómo el Zapata Olivella más maduro reflexiona sobre el pensar y accionar de los sujetos africanos y afrodescendientes cuando buscan reconstruir su subjetividad y comunidad suturando la escisión operada por la modernidad-colonialidad contra la que Fanon argüía y luchaba. En *Changó*, por ejemplo, Zapata Olivella evoca con el título al dios guerrero, viril, justo, bailarín y fueguino relacionado con el rayo en la santería cubana, del candomblé brasileño y del vudú haitiano. La expresión “gran putas” en el contexto colombiano evoca a la vez el diablo —el insurrecto— y algo/alguien que se sale de lo común. En la primera y segunda parte de esta obra, “los orígenes” y “*el muntu americano*”, Zapata Olivella recoge dos tradiciones africanas para narrar la historia de los afrodescendientes en las Américas. Por un lado, evoca la tradición yoruba a través de la incorporación del panteón de los ancestros y todas sus deidades y, por el otro, trata de definir ese sujeto a través del principio filosófico del *muntu americano* (*muntu* significa hombre en plural bantú) como proceso circular (pues es: uno y todos los hombres a la vez; es antepasado, vivo, y no nato también) del ser diaspórico. Con esto Zapata Olivella quiere *contranarrar* la historia de la modernidad-colonialidad puesto que esta última noción abarca tanto a la gente viva como a los muertos, a los vegetales y los animales, y a los objetos útiles para el ser humano. Con la incorporación de estas tradiciones africanas y

afroamericanas, Zapata Olivella quiere aludir a un “saber” que remite a los africanos traídos a las Américas y a los afrodescendientes a una unión en un solo “nudo” en donde el hombre con su ascendencia y descendencia está inmerso en el pasado, el presente y el futuro.

Traigo esto a colación porque la idea de identidad cultural afrodiaspórica a la que me refiero hace que *Changó* opere, para parafrasear a Hall, como un “significante flotante” en el que los distintos pueblos afrodescendientes en Brasil, Cuba, Haití, Venezuela, Colombia, etcétera, en sus diferencias y similitudes históricas se identifican entre sí a través de ese “saber” o “noción” que les provee de una narrativa con la cual los sujetos y sus comunidades se insertan en la competencia por la definición de los términos de la historia y la política aludidos antes. Esta búsqueda haría de Zapata Olivella un pensador radical y hereje en tanto nos plantea los términos de la constitución de la diáspora en los principios filosóficos africanos y sus subsecuentes transformaciones y reinterpretaciones en las Américas logrando así plantear una competencia contradiscursiva a la modernidad en sus propios términos (los de la diáspora).

3.0 AFROLATINOAMÉRICA EN LA IMAGINACIÓN DEL ESTADO-NACIÓN: “RAZA” Y MESTIZAJE EN COLOMBIA (1920-1960)

George Reid Andrews en su *Afro-Latin America, 1800-2000* (2004) ha mostrado cómo el fracaso de las políticas impulsadas por las naciones latinoamericanas para atraer emigrantes europeos hacia finales del siglo XIX y comienzos del XX desemboca, con el fin del boom exportador de cambio de siglo y la concomitante entrada en rigor de los efectos de la Gran Depresión de 1930, en el “fin de las repúblicas oligarcas y su compromiso con el blanqueamiento”. A partir de ese momento de cambio socio-político estas naciones se embarcaron en la reestructuración de sus economías, sus sistemas de gobierno y, notablemente, sus concepciones de identidad y misión nacional fueron redefinidas. Para estos Estados nacionales el modelo ya no podía ser el de las “civilizaciones” europeas, por el contrario, los múltiples movimientos multirraciales, políticos y culturales que se habían forjado en los años del boom exportador serían su sustento. Lo que caracterizaba a éstos movimientos era su profundo carácter moderno y, a la vez, su “enraizamiento” en el pasado afrodescendiente. Serían éstos actores, como lo habían hecho una centuria atrás durante las guerras de independencia, quienes impulsarían una “segunda ola de reformas sociales y políticas” (151).

Es desde este contexto que los Estados nacionales latinoamericanos inauguran, a partir de 1930, un periodo de “emparejamiento” socio-político y cultural puesto que el fracaso de las políticas migratorias abre otros espacios desde los cuales se busca experimentar distintos

caminos para la construcción de un Estado-nación más actualizado. Destacan en tales esfuerzos la modernización de la economía y la industrialización, así como también la implementación de formas renovadas de participación política y ciudadanía basada en masas. Igualmente, para la construcción de las nuevas identidades nacionales se asumió como *esencia* de la nación la larga historia de mezcla racial que hasta escasas décadas atrás se repudiaba y se buscaba borrar vía la inmigración blanca-europea.

Críticos como Andrews (2004) y Wade (2010) anotan que este es el contexto desde donde emergen ideologías acerca de la identidad racial/cultural nacional como la *democracia racial*. Esto es, el surgimiento de esta perspectiva se asocia al ascenso de un populismo obrero en la institucionalidad política latinoamericana que avanza los proyectos de cultura e identidad nacional. En esta línea destacan los argumentos de *La raza cósmica* (1925) de José Vasconcelos —aparece en México una década después de la revolución que sacó del poder al dictador Porfirio Díaz—; en Brasil, *Casa Grande e Senzala* (1933) y *Sobrados e Mucambos* (1936) de Gilberto Freyre siguiendo la revolución de 1930; en Cuba, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) de Fernando Ortiz sigue la revolución de 1933; en Venezuela, *La formación del pueblo venezolano* (1941) de Carlos Siso siguió cuando acabó la dictadura de Gómez en 1935 (Andrews 166).

Parafraseando el argumento de Andrews, en un primer plano de lectura se podría observar que estas obras “representativas” encarnaban el rechazo latinoamericano a la europeización y blanqueamiento previamente aludidos, puesto que buscaban aceptar y acoger en su seno el particular pasado racial que les era propio. Se argumentaba que las sociedades latinoamericanas eran algo totalmente nuevo en el horizonte de la historia mundial puesto que europeos, amerindios y africanos (asiáticos más tarde) llegaron a producir sociedades

verdaderamente multirraciales y multiculturales, dada la experiencia única de su historia en términos “igualitaristas”, de “cordialidad” y “convivencia armónica entre los grupos raciales” (166). De acuerdo con Andrews, mientras que algunos autores atribuían esto al supuesto carácter benigno de la esclavitud en Latinoamérica, otros sostenían que ello se debía a los efectos de la lucha que codo a codo habían sostenido estos grupos durante las guerras de independencia. En todo caso, cualquiera fuera la razón, el resultado de esto era una sociedad nueva “mestiza” fundamentada en la mezcla racial. La cual, para el caso mexicano, de acuerdo con Vasconcelos, se constituía en una raza cósmica y, en el caso de Brasil, en una “meta-raza”. Aquí el ideal nacional de la democracia racial exaltaría lo “pardo”, el cual sería el vector que atravesaría conjuntamente los conceptos de identidad racial nacional e identidad cultural nacional (166).

Las manifestaciones musicales, dancísticas y religiosas de base africana que las élites latinoamericanas habían querido esconder y reprimir durante los años del boom exportador por su supuesta posición de marginalidad y vergüenza para la nación, se empezaron a reevaluar a partir de los años veinte y treinta haciendo de estas manifestaciones culturales el centro de la expresión de identidad nacional. Es así como a través de procesos de apropiación, atenuación y mezclas, y apoyados tanto por el Estado como por la presión comercial, la samba, la rumba, el son y el merengue, por mencionar las expresiones musicales populares más notorias, ya no eran géneros musicales callejeros sino “íconos de la cultura nacional popular”. Ciertamente, esta popularización tendría que pagar precios altos por parte de las masas o el pueblo. Tales son los casos, en los tiempos de carnavales, de las escuelas de samba en Brasil y las comparsas en Cuba. La intervención del Estado, supervisando y controlando el contenido y la forma de los desfiles, la música y las canciones, para llevarles a formas más “purificadas, elevadas y perfeccionadas”, terminarían convirtiendo estas prácticas en el gran negocio turístico que atraería a los

estadounidenses en la primera mitad de siglo en Cuba y, como es bien conocido, en la masiva atracción turística y negocio en que se ha convertido el carnaval brasileño hoy día. Así que la apropiación de la cultura afrolatina por los gobiernos nacionales, desde el carnaval, la capoeira, el candomblé, hasta la santería, entre otros, aunque trajo sus “beneficios” para las sociedades que allí estaban inmersas, también es cierto que esta “nacionalización” como condición para que pudieran salir de la oscuridad e incluso ilegalidad en que estaban sumidas en el siglo anterior, significaba para las masas populares que ya no podían tener el control de esos bienes socioculturales. Esta dificultad llevaría a artistas, activistas e intelectuales y las nuevas generaciones del momento, desde finales del siglo XX hasta nuestros días, a un proceso de reapropiación, reimaginación y recreación de las formas culturales basadas en lo afro, socavando así los preceptos iniciales de la democracia racial “nacionalizante” y “desracializadora” (Andrews 167-71).

Hay que subrayar que en el ínterin de 1930 hasta finales del siglo XX las prominentes luchas por la liberación racial y los derechos civiles surgidos en los Estados Unidos, así como también la resistencia del pueblo sudafricano al régimen del apartheid y las distintas luchas de liberación y descolonización de África, fueron seguidas con detenimiento en toda Latinoamérica. Las condiciones socio-políticas internas de los distintos Estados (gobiernos populistas, dictaduras, luchas guerrilleras, etc.) así como las diversas luchas de movimientos de oposición contra éstas, entre ellos los de las luchas por los derechos civiles afros, definirían el surgimiento de movilizaciones racialmente definidas dentro del Estado-nación latinoamericano. Es prominente el rol en movilización socio-política y racialmente definida que tiene aquí Brasil por ser el país con la mayor población afrodescendiente fuera de África. Cuba, que tradicionalmente había contado con este tipo de movimientos, estando gobernado por el partido comunista, objeta

cualquier movilización política por fuera de las estructuras de éste partido. Colombia, después de Brasil, tendría el rol más importante en este tipo de luchas en toda Latinoamérica con un buen número de agrupaciones, urbanas y rurales, que protestarían principalmente contra el estado de cosas en lo que respecta con la discriminación, la inequidad y la propiedad, entre otras. Panamá también forjaría una presencia importante, Costa Rica, Perú, Ecuador, Uruguay, entre otros, también participarían en esta dirección. En este panorama se destaca que *los activistas afrolatinoamericanos siempre situaron sus luchas no solamente como locales sino también como regionales y globales* frente a los obstáculos encontrados, y sus estrategias y tácticas de lucha se hicieron comunes en el deseo de superar todo tipo de constreñimientos socio-políticos, económicos, culturales y religiosos. Los congresos y encuentros internacionales sostenidos en 1977 en Colombia⁶, 1980 en Panamá, 1982 y 1995 en Brasil, 1984 en Ecuador y 1994 en Uruguay, así lo atestiguan (Andrews 182-86).

Dada la notoriedad y presión de estos encuentros es que las instituciones políticas y financieras estadounidenses y europeas, que se han comprometido con la lucha por la justicia racial, avanzan dentro de sus misiones el objetivo de promover la inclusión social, económica, política y cultural de estas comunidades. Las instituciones socio-políticas locales y regionales responden de la misma manera, destacando en sus acciones reformas constitucionales que empiezan a dar cabida a una concepción multi y pluriétnica de la idea del Estado-nación. Abandonando así el ideal “mestizo”, —por lo menos nominalmente—, que desde la colonia hasta bien entrado el siglo XX lo había sostenido como *esencia* de la identidad racial y cultural nacional (Van Cott 2000; 2001). Este “cambio de paradigma” en la concepción de asuntos raciales señala cómo la Latinoamérica igualitaria y libre de prejuicios, apuntalada por los críticos

⁶ El afrodescendiente colombiano Manuel Zapata Olivella sería el organizador de este primer encuentro y coorganizador del segundo, y animador permanente de los demás encuentros.

y analistas de las décadas de los años treinta y cuarenta, y ahora impugnada por sus sujetos racializados, se fundaba en un “mito” en franco declive y necesidad de examen y reestructuración (Andrews 187).

3.1 FORJANDO EL MITO DE LA “RAZA” EN LA COLOMBIA REPUBLICANA

Para mejor comprender la dinámica arriba descrita, en lo que respecta al contexto colombiano y su vínculo con el contexto latinoamericano y global, hay que señalar los antecedentes del pensamiento racial que toma forma en las primeras décadas del siglo XX y su influjo en el resto del siglo. En primer lugar, en la sociedad de castas de la Colombia colonial lo que definía la cuestión racial, siguiendo a Peter Wade (1997), era una “preocupación obsesiva por el color y la condición social” en donde “sólo una cosa era segura: ser negro o indígena era malo, ser blanco era bueno. Ser rico solamente, era útil pero inadecuado: entrar a las universidades, la Iglesia o la administración requería pruebas de limpieza de sangre y cualquier herencia dudosa era un obstáculo” (40)⁷.

En el período posterior a las independencias se notarían cambios, pero persistirían continuidades, la asociación de lo “negro” e “indígena” con lo inferior seguía acentuándose. Así que una preocupación que entra en juego en las sociedades ya independientes es la caracterización de las identidades nacionales, especialmente en el seno de las élites criollas que buscaban “crear” y “definir” una nación que pudiera competir en los escenarios mundiales y que

⁷ Santiago Castro-Gómez hace un estudio sistemático y pormenorizado de cómo la herencia colonial respecto de la gradación de los sujetos y su limpieza de sangre fue practicada consistentemente en las instituciones socio-políticas que sostuvieron a ciertas élites como dominadoras del discurso sobre lo nacional, institucional, subjetivo y colectivo en Colombia. Véase el capítulo II de su libro *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, pp. 66-139.

podría convertirse en progresiva y moderna de acuerdo con los ideales liberales euro-norteamericanos dominantes en la época. La sociedad colombiana, como las latinoamericanas, habría de *advertir* que muchas de las naciones europeas y norteamericanas que estaban “progresando” y “modernizándose” no tenían el gran número de pobladores “indígenas” o “negros” con que contaba. El debate estaba servido respecto de si se podría lograr el progreso anglosajón. Si éste era el modelo a imitar, si había posibilidad de escapar a la determinante herencia de la conquista española y su sociedad de castas y mezclas raciales, puesto que el ideal liberal de libertad reñía con aquellos. El asunto se trató de dirimir intentando arreglar “los aspectos conflictivos del dilema: la naturaleza claramente mezclada de la población contra las connotaciones claramente blancas del progreso y modernidad” (Wade 41).

El siglo XIX con sus batallas de independencia y conformación de nuevas naciones en Latinoamérica no implicó nuevos modos de relación social en tales espacios. Por el contrario, las formas coloniales siguieron su curso en el dominio, exclusión social y cultural de ciertos grupos humanos. Es en este contexto que surge el concepto de comunidad imaginada —nación— aludido por Benedict Anderson (1997). De manera que la creación y usufructo de los espacios de lo público, como el Estado-nación, quedaron contenidos en los ámbitos de la sociedad letrada y burguesa que, a su vez, seguía sosteniendo un estrecho vínculo cultural e intelectual con Europa, dejando así por fuera otras formas de sociabilidad intrínsecas a las sociedades no letradas. Así, la idea de nación y el orden derivado de ésta, el Estado nacional, con sus instituciones jurídicas y educativas, entre otras, se imaginaron desde modelos y premisas propias de las sociedades europeas. Los procesos de formación de identidad nacional enfrentaron un agudo dualismo en los aspectos intelectuales y políticos ya que las élites, afectas de los preceptos de la modernidad, deseaban hacer de sus sociedades el terreno fértil de la ilustración y el progreso. Sin embargo, se

chocaban con una realidad en donde las divisiones socioeconómicas, étnicas y regionales resaltaban y los discursos ejercidos y aprendidos no daban “fiel” cuenta de ellos. Es por esto que sus discursos de nación y ciudadanía se encuentran en la encrucijada de “prescindir” de los grupos racializados subalternos (indígenas, “negros”, iletrados, el “pueblo” en general) incorporándolos, vía su sustracción, a los principios de la “civilización moderna” (Charry 55).

Por ello el modelo de identidad nacional en la región latinoamericana se fue construyendo, de acuerdo con Charry (2005), en tres etapas o momentos específicos: i) apelando a “la patria común” como identificación colectiva que planteaba una diferencia radical entre europeos y americanos –discurso de la élite político-intelectual para liberar los pueblos americanos del yugo español; ii) con el triunfo de las gestas independentistas, los discursos sobre las identidades se localizan y nacionalizan —neogranadino, peruano, rioplatense— mediante la gestión de las élites que ajustaba el nuevo ciudadano con los preceptos de la modernidad y, a su vez, formado por la mediación de las “instituciones legalmente constituidas” y la “educación”; iii) al perder vigencia con el paso del tiempo la apelación a la patria y la nación como defensa de la soberanía popular, así como también la debilidad de ciertas asociaciones socio-raciales y políticas originadas en las luchas de independencia, las élites latinoamericanas se esforzaron por demostrar que en gran parte estos grupos sociales representaban un pasado que se necesitaba dejar atrás de una vez por todas ya que “el pueblo” era una “amalgama de componentes *bárbaros* e *incivilizados* que debían ser modificados, todo con el propósito superior de asegurar el progreso de la nación”. Paralelamente discurría una perspectiva “positivista”, “tradicionalista” o “conservadora” respecto de la idea de orden social que defendía recuperar los fundamentos

“civilizatorios” heredados del domino español en las Américas, a saber, el idioma y la religión⁸ (56-57).

Los argumentos esbozados por Alfonso Múnera (2005) hacen más evidente la cuestión que aquí se ha venido avanzando. Esto es, la operación retórica decimonónica sobre la nación consistió en “imaginar las fronteras” entre grupos sociales y a partir de allí construir un discurso sobre las “razas” y las “geografías” nacionales. Ante el amplio dominio de la producción y circulación de imágenes, ideas y análisis, desde lo socio-político, económico, natural y cultural, ejercidos por los escritos de los intelectuales colombianos —desde Francisco José de Caldas (1768-1816) a finales del siglo XVIII, pasando por José María Samper (1828-1888) en el siglo XIX, hasta Luis López de Mesa (1884-1967) en el siglo XX—, la nación se había venido pensando fundamentalmente como el resultado de las acciones ejemplarizantes de sus élites que asociaban lo “civilizado” con el espacio geo-cultural andino y lo “incivilizado” con los territorios y gentes de fuera de éste: sus tierras bajas, sus litorales o fronteras. Aquí la frontera era representada como el lugar de lo bárbaro, lo salvaje, lo “otro”, reforzando la idea de que el “centro andino [estaba] rodeado de tierras [y por extensión gentes] marginales y fronterizas” (102).

El argumento de Múnera descansa en las siguientes premisas: (i) a partir del siglo XVIII se valoriza, jerarquiza y racializa la geografía (ii) inferiorizando territorios a través de la idea de frontera; (iii) a partir del siglo XIX los textos (discursos en el sentido amplio) intelectuales

⁸ Son bien conocidos los esfuerzos hechos en esta dirección por los intelectuales colombianos representativos de la época: José María Samper (1828-1888), para quien la idea de nación se constituía en un proyecto que se completaría a través de una intensa campaña civilizatoria cimentada en la ley positiva y la ciencia, y Miguel Antonio Caro (1843-1909) y su concepción de la autoridad como razón que se cristalizaría en el proyecto regeneracionista de la presidencia de Rafael Núñez, con la institución de lo que definiría la identidad nacional por mando constitucional: una sola lengua, una sola raza, un solo Dios. Dictado que negaría la multifacética y diversa sociedad colombiana ubicada en la geografía racializada, que aunque abarcando la mayor parte del territorio nacional, no se circunscribía solamente al castellano y a la religión católica y, mucho menos, a la de pobladores descendientes de europeos.

operan como constructores de imágenes en las cuales los colombianos aprendieron a mirarse a sí mismos y a la nación, (iv) creando un mito de la nación mestiza e (v) ignorando decididamente la participación de los “negros” y “mulatos” en la búsqueda de una “ciudadanía participativa y deliberativa” (Múnera 129-52).

De allí que más que un hecho concreto, las geografías y las razas sirvieron a la estructuración de un proyecto del ideal de la nación que la élite ansiaba construir a través del vínculo de la civilización y la democracia a las condiciones raciales. La élite criolla, en su aspiración al blanqueamiento, se interesó en concebir y proyectar la imagen de un territorio libre de afrodescendientes e indígenas que en realidad no lo era.

Desde el ámbito de los grupos y sujetos marginados por este orden simbólico-político han surgido voces diversas que objetan tales representaciones y ejercicios de poder a través de la memoria cultural y prácticas concomitantes como lo son la escritura o la narración y/u oralidad, aunque fueran acalladas o minimizadas por la hegemonía oficial. Entre esas voces decimonónicas destaca —en el contexto intelectual, literario y cultural— la del momposino Candelario Obeso (1849- 1884). Su voz complejizó y controvirtió las imágenes y concepciones raciales, culturales y geográficas, utilizando los signos y símbolos del letrado de la época. Mas ello no le impidió, como sujeto racializado, ejercer una aguda crítica socio-cultural, mediada por la poesía y el teatro —resaltando la presencia de los sujetos racializados como los bogas del Magdalena en *Cantos populares de mi tierra* (1877) y el zapatero que aspira a la movilidad social prometida por la república en la pieza teatral *Secundino el zapatero* (1880), entre otros géneros de escritura—. Obeso usó “tácticas” y “estrategias” que le permitieron posicionarse firmemente en un contexto intelectual decimonónico que “refleja[ba] la magnitud del racismo y

la consuetudinaria práctica [de] la inclusión abstracta y la exclusión concreta” practicada por el Estado-nación respecto del “llamado pueblo” (Ortiz Cassiani y Valdelamar Sarabia 41).

Es con el equipamiento prestado por esta corriente cultural y contradiscursiva afrocolombiana, iniciada por Obeso, que pensadores racializados buscarían con su producción literaria resquebrajar desde comienzos del siglo XX esa *inclusión abstracta* del sujeto afro que desde las letras, lo cultural, lo económico y lo político, el Estado-nación desde sus inicios *excluye concreta y consistentemente*. Los pensadores racializados entrarían en el debate de la formación, definición e imaginación de lo nacional, vía la producción periodística, cultural y literaria en sus sentidos más amplios y, simultáneamente, con su activismo político y social.

Antes de avanzar con el análisis de la articulación de esas voces es esencial revisar las discusiones surgidas sobre la idea de lo nacional en el contexto socio-político de las décadas de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo XX, que en el ámbito colombiano, se constituiría en el registro de las pugnas y polaridades, ya decimonónicas, por el monopolio de la representación y el poder cimentado en un modelo bipartidista de gobierno, liberales vs conservadores, que data desde las luchas de la independencia. El siglo XX no sería nada ajeno a esta dinámica, por el contrario, se profundizaría esta tendencia teniendo hondos efectos para la manera como se articularían las concepciones de la complejidad racial en el Estado-nación modernizante.

3.2 LOS DISCURSOS EUGENÉSICOS O DE LA DEGENERACIÓN DE LAS RAZAS EN COLOMBIA

El debate sobre la formación/integración de la nación (o más exactamente el Estado-nación) en Hispanoamérica durante la primera parte del siglo XX es atravesado por la cuestión de la “raza” y lo fundamental que ésta resulta para dominar y operar los modos de producción, representación e imaginación de lo político-económico y socio-cultural de este espacio geográfico. Esto es evidente en la copiosa bibliografía que emerge al respecto. En este sentido el asunto resulta bien familiar cuando se trata de México, Perú, Brasil, el Cono Sur y Cuba, por mencionar los más sobresalientes, simbolizados por las grandes discusiones derivadas de *Ariel* (1900) de Rodó, *La raza cósmica* (1925) de Vasconcelos, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de Mariátegui, *Casa Grande e Senzala* (1933) de Gilberto Freyre, y *Los negros brujos* (1906) y *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940) de Fernando Ortiz. Las problemáticas abordadas por estos pensadores abrieron múltiples perspectivas sobre la cuestión de la “población” latinoamericana con amplias repercusiones para el pensar, analizar y, especialmente, *gobernar* este espacio geo-cultural. En Colombia este debate tomaría un cariz particular dentro del ámbito del ejercicio político del poder que, siguiendo a Castro-Gómez (2009), implicaba una pugna entre dos “tecnologías de gobierno” que buscaban, por un lado,

“‘hacer vivir’ un sector de la población pero ‘dejando morir’ a la otra parte, en una estrategia que recuperaba el imaginario colonial de la limpieza de sangre para vincularlo con la ‘guerra de razas’ y el racismo de Estado. En este caso, las poblaciones indígenas y afrodescendientes eran declaradas razas sin ley, pues debido a su herencia biológica se encuentran irremediabilmente atrapadas en la inercia de sus esferas tradicionales que les condena a la inmovilidad. [Por otro lado,] [1]a otra tecnología, ya no centrada en las razas

sino en la conducción de la conducta, buscaba en cambio gestionar la vida de la población colombiana en su conjunto, generando las condiciones medioambientales (relativas a la salud, el trabajo, la educación, los riesgos de la vejez, etc.) que permitieran hacerles capaces de moverse y, por tanto, desear la ley. (Castro-Gómez 152-53)

Esta perspectiva paternalista y conservadora del Estado-nación se realizaría de manera práctica a través del debate sobre “la degeneración de las razas”⁹. Debate que se destacó ampliamente entre las ideas que circulaban con gran autoridad e impacto en la primera mitad del siglo XX sobre la cuestión de la construcción de la identidad nacional. Los críticos que han estudiado este debate con detenimiento lo consideran como lo más sobresaliente sobre el pensamiento racial en Colombia durante este periodo. Luis López de Mesa encarnó una de las figuras intelectuales nacionales más representativas y autorizadas de tal debate¹⁰. En el desarrollo del pensamiento de López de Mesa, de acuerdo con Villegas Vélez (2005), podemos observar una preocupación por el destino histórico de Colombia que se ve amenazado por *el peligro externo* de los Estados Unidos (la pérdida de Panamá es su mayor corolario) y *el peligro interno dada la formación racial nacional*. Esto es evidente en su marcado interés porque en América Latina y, por extensión Colombia, se mantenga “la raza en condiciones que garanticen su

⁹ El psiquiatra Miguel Jiménez López presentó ante el Tercer Congreso de Medicina, en enero de 1918, su Memoria “Nuestras razas decaen. Algunos signos de degeneración colectiva en Colombia y en los países similares. El deber actual de la ciencia”. Una serie de conferencias dictadas en el Teatro Municipal en Bogotá por otros intelectuales destacados del momento, junto con la Memoria de Jiménez, fueron compiladas por Luis López de Mesa en un texto titulado *Los problemas de la raza en Colombia*. Este debate se genera ante la tesis, sostenida inicialmente por Jiménez en 1918, de que había sin duda signos físicos y psíquicos en la población colombiana que daban razón de la “degeneración de la raza”. Véase Restrepo 47.

¹⁰ Me refiero a la élite intelectual reunida para discutir las ideas que sobre la raza se desprendieron del Tercer Congreso de Medicina de 1918. Aunque me concentro en el notable psiquiatra, psicólogo, filósofo, sociólogo y político Luis López de Mesa (1884-1967), también se destacaron no con menos importancia los siguientes pensadores: el sociólogo Luis Caballero; el médico higienista Jorge Bejarano, quien veía en la “raza negra el principal factor de regeneración de los pueblos mestizos e indígenas montañeses”; Emilio Robledo y Alfonso Castro; el pedagogo Simón Araújo; el médico fisiólogo Calixto Torres Umaña; el médico Miguel Jiménez López. Véase Álvarez Torres 272-76; Runge Peña y Muñoz Gaviria 129-145.

independencia de la acción absorbentes de otras razas” y, para ello, se busque desarrollar “la cultura, conforme las condiciones de su ser, manifiestas en la historia de un pasado glorioso [hispano] y en la aspiración de un porvenir de paz, sin buscar su engrandecimiento en el remedio ilusorio de otras razas” (218). Es claro que, como se observa en el texto citado, el carácter del pensamiento de López de Mesa se cimenta en la concepción cíclica de las civilizaciones desde una óptica spengleriana, el psiquismo leboniano, el impulso potencialista de la raza cósmica vasconceliana y la preocupación que generan los inconvenientes geo-políticos en el cumplimiento de lo que consideraba la misión histórica latinoamericana. Es por ello que en *De cómo se ha formado la nación colombiana* (1934) López de Mesa declaraba que:

En tanto que un grupo étnico no haya armonizado su sensibilidad con el medio ambiente físico o no haya armonizado las tendencias disímiles de la herencia que diferentes sangres aportan a su personalidad de mestizo, no podrá encauzar su afectividad hacia una creación perdurable: su proceso afecto-ideativo se disgregará en conflictos incesantes. [...] Será un caos que paralizará la gestación propicia por el perenne choque de tendencias en pugna [...] De ahí se colige que si los estados de conflicto externo, de raza, de cultura, v. g., fomentan la creación genial, los conflictos internos la desvían o cohíben. A un periodo caótico de fusión racial y de esfuerzos casi desesperados de adaptación como en los que se encuentran estas jóvenes nacionalidades corresponde un predominio de la emotividad, una mera inquietud, un tanteo, una desorientación ideológica. Cuando el medio natural esté adecuado y el temperamento de la población definido la raza sabrá entonces lo que desea, tenderá a ello con ímpetu de expresión, con voluntad de dominio. (28-29)

Se observa en el aparte citado, que la perspectiva de López de Mesa sobre la “raza” colombiana está ligada firmemente al análisis de las relaciones e influencias negativas del territorio, el clima, la herencia y la sangre en la configuración del grupo étnico colombiano “mestizo”, puesto que sus consecuencias son definitivas y dañinas respecto de la posibilidad de la cultura y el proceso creativo si no se da un proceso de armonización de su origen disímil. El mestizo así concebido es un ser en crisis, en profundo conflicto que le mantiene inmóvil, no progresa, su identidad tanto externa como interna es inestable y problemática. Irónicamente este sujeto no está condenado del todo. Vía procesos evolutivos de adecuación, el “mestizo” colombiano (el pueblo) podrá lograr su misión histórica. Pero para lograr esa misión debe solucionar problemáticas apremiantes como la ausencia de una integración territorial y racial. En este sentido, luego de describir la geografía colombiana en sus bondades y limitaciones, López de Mesa afirmaba que “[e]l hombre de origen europeo ha necesitado de replegarse a las cordilleras para poder prosperar en Colombia, pero ya le llegó el momento de *enfrentarse* a la zona tropical bravía” (Énfasis agregado 52).

Enfrentar el trópico implicaría, en vista de nuestro autor, limitar la inmigración afroantillana, por un lado, y absorber lentamente “la población de color por la blanca, con el resultado de un tipo ligeramente trigueño, un poco a la manera árabe, de buen porte y bellos ojos, temperamento festivo, simpatía y generosidad, como es notorio en los octavones y tipos de transición” (66). Es claro en la perspectiva de López de Mesa que el mestizaje implica un concepto de raza fundamentado en lo fenotípico y el orden social cimentado en castas y, sobre todo, subyace a su discurso el deseo de *desafricanizar* y *desindigenizar* la nación en un proceso teleológico que lleve a la formación de un hombre/pueblo colombiano descendiente de europeo

que se baje de los Andes a cumplir su misión civilizadora y redentora de esa población marginal, racializada indígena, africana y sus cruces, para lograr el tipo ideal de “raza” colombiana.

Las imágenes de lo afro forjadas por la élite decimonónica colombiana continúan su papel formador de imaginarios sociales en pleno siglo XX. Lo hacen reforzando las ideas que afirmaban la jerarquización socio-racial colombiana, —no solamente en términos físicos heredados, sino también en morales o del espíritu, influencias geográficas o del quehacer económico, o como producto de la historia—, asociando los descendientes de españoles con las actividades comerciales, el trabajo y la higiene, indispensables para el progreso, y a lo afrodescendiente y/o amerindio con lo incivilizado, cristalizado en las descripciones de su pereza, oposición al mercado y el trabajo y su suciedad. De acuerdo con tales perspectivas, es explicable por tanto que estas poblaciones no solo sean “culpables de su propia miseria, sino [también] las principales responsables de la ausencia de un mercado nacional” (Muñoz Rojas 14).

En este respecto, Eduardo Restrepo (2007) ha sostenido que las imágenes del “negro” construidas en este debate dicen más acerca de quienes representaban (la elite) que los representados (“las poblaciones a las cuales supuestamente se referían”), puesto que en tales caracterizaciones podemos observar “las ansiedades, negaciones y aspiraciones” acerca de la población del país proyectada por los “letrados y expertos de la época” (47). Las imágenes construidas por la élite intelectual en el mencionado debate se fundamentaban en la concepción de una marcada “geografía y jerarquía (moral e intelectual) de las razas”. Esta geografía racializada suponía reciprocidades entre lo que caracterizaba un lugar (“zonas, climas, medio físico, ambiente natural”) y las habilidades de grupos racializados allí establecidos. De allí que

“las tierras bajas”, “el clima tropical” y “el trópico” funcionaran como “indicadores del lugar (geográfico y cercanía a la naturaleza) del ‘negro’” (Restrepo 59).

Esto último es ciertamente evidente cuando se hace un análisis de las imágenes que sobre lo “afro” construyeron no solo López de Mesa sino también los demás intelectuales reunidos en el Teatro Municipal de Bogotá, y los consecuentes efectos que sus controversias tendrían a lo largo del siglo XX en la manera de concebir la población del Estado-nación colombiano (latinoamericano desde Colombia) cuando del asunto de gobernar, en el mejor espíritu de la Hegemonía Conservadora, y establecer el orden y la ley en los pueblos se trataba. Miguel Jiménez López, reflexionando sobre los distintos pueblos y culturas, pensaba que:

[...] un esfuerzo supremo de la naturaleza humana permite a ésta resistir a las adversas condiciones ambientes; la especie sobrevive a la lucha con el medio, pero queda para siempre violentada, deformada y convertida en una variedad muy distinta del tipo primitivo. Todas las razas nativas del continente africano, con sus extraños distintivos morfológicos y psíquicos, son un resultado de la reacción entre el producto humano y una zona profundamente hostil [...] los aborígenes del altiplano andino, desde el Anahuac (sic) hasta el Cuzco, con sus toscos rasgos fisonómicos y con su voluntad embrionaria, representan la acción de nuestro continente sobre la especie que lo ha poblado siglos atrás. *Todos estos productos son aptos, sin duda, para habitar sus respectivos climas y para sufrir las inclemencias naturales, pero se han mostrado, hasta hoy, incapaces de producir, ni de asimilar tan sólo, las altas formas de la cultura humana.* (López de Mesa, *Los problemas de la raza en Colombia* 47)

En la dirección de las reflexiones arriba citadas, después de hacer una detallada descripción de la geografía y las características naturales del territorio colombiano y la multiplicidad de sus pobladores, López de Mesa se preguntaba:

¿Cómo, pues, tomar en conjunto el problema de nuestras razas, si tantas (sic) hay y tan variadas, y en tan variada proporción entremezcladas y reunidas? ¿Cómo considerar nuestros problemas ecuación de primer grado, si esta multiplicidad de razas y de mestizos se asocian y vegetan en aquella confusa profusión de climas que anoté antes? Milagro fue y sigue siendo que Colombia se constituyese y sigue siendo república unitaria y que viva hoy en paz. La anarquía debió de ser la resultante de tanta heterogeneidad en su naturaleza y población. (López de Mesa, *Los problemas de la raza en Colombia* 86)

A las interrogantes planteadas arriba, López de Mesa da variadas respuestas. Resalta, para los intereses del presente análisis, la perspectiva de sus conclusiones:

En este momento hay en Colombia, de un lado: I. Una soterrada amenaza estadounidense de restringir nuestra soberanía nacional; II. Una insuficiencia de educación que hace de nuestro pueblo un niño incapaz de luchar victoriosamente por la vida; III. Escasez de recursos económicos para el desarrollo general del país y en especial para la higiene de la porción enfermiza de nuestro territorio. Del otro lado, grupos étnicos vigorosos todavía, y un espíritu inteligente y alerta, que a través de un siglo de vicisitudes está a punto de sacar adelante la raza y la república. De ahí se desprende que no hay degeneración, pero sí peligros, y que esos peligros son de muerte. (López de Mesa, *Los problemas de la raza en Colombia* 144)

Las perspectivas de los intelectuales en este debate “cientificista” y “eugenésico” (Charry 2011) son unas que sitúan al sujeto racializado afro e indígena más cerca de la naturaleza,

infantilizándole y animalizándole al realzar “sentimientos” y “pasiones” específicos a ellos, para así contraponerlo a lo que implicaba en sus modos de ver la idea de civilización: “madurez” y “progreso”. Es decir, las imágenes que se crearon en torno al sujeto racializado le situaban como “antítesis de la civilización”. La “africanización” u “oscurecimiento” escalonado que veían estos intelectuales en la población colombiana, se erigía como motivo de angustia. Al distinguir la población jerarquizándola racialmente, las “imágenes” de lo “negro” marcarían inevitablemente las concepciones que se tendrían de los resultados de sus “cruces”. Consecuentemente, la concepción de “mestización” —término con el que López de Mesa se referiría a las mezclas raciales en Colombia— de los “negros” e “indios” con “europeos” se la concebía como un “mecanismo de ‘mejoramiento’ poblacional” (Restrepo 59).

Este es el contexto desde el cual surge la idea del “mestizo” como posibilidad de futuro para la nación que dominará la imaginación del siglo XX colombiano. Aunque no había un consenso sobre lo que era/significaba este sujeto, era claro el deseo de que el componente afro desapareciera cuanto antes. López de Mesa pensaba que era posible controlar el sujeto racializado afro hasta que con su desvanecimiento, la raza colombiana y su espíritu mejoraran. Este intelectual concebía la posibilidad de diluirlo a través de las mezclas. Imaginaba que el sujeto afro desaparecería con el paso de las generaciones y, si se le ponía límite efectivo a la inmigración de la población afroantillana que llegaba al país, como ya se ha anotado, asumía que el impulso modernizador del Estado-nación sería más efectivo todavía. Los intelectuales del debate reconocían a los africanos e indígenas como parte de los ancestros, pero encontraban en ellos el lastre incivilizado de lo que concebían e imaginaban como futuro estatal-nacional colombiano (Restrepo 50-51).

El debate sobre la raza comentado, compilado en el volumen *Los problemas de la raza en Colombia* (1920) de López de Mesa, indica puntualmente que el rancio imaginario colonial de la limpieza de sangre se reinterpretó y resignificó “en clave leboniana” con los aportes de los avances de la biología y la medicina social del siglo XX. De allí que se supusiera que la herencia biológica, especialmente la herencia “racial” aportada por las poblaciones afrodescendientes e indígenas, explicara las “anormalidades” de la población colombiana y justificara así el uso de las ciencias médicas y biológicas para “mejorar” la población en general y evitar la propagación de la degeneración (Castro-Gómez 155). Así que la problemática de la diferencia en Colombia se cimentaría en las ideas que las élites tendrían y difundirían sobre el territorio y sus pobladores a lo largo del largo siglo XIX, con el agregado de que en Colombia, como en otros países en Occidente, en las primeras décadas del siglo XX un amplio discurso eugenésico atravesaría el discurso de lo nacional (Charry 2011). En suma, este debate se enmarca fundamentalmente en lo que Runge Peña y Muñoz Gaviria han llamado “estrategias eugenésicas de línea dura de la genética, o postura mendeliana [y spenceriana], características de países como Alemania, Gran Bretaña y Estados Unidos” y “de línea genética blanda, o postura neo-lemarckiana, característica de países latinoamericanos como Brasil y Cuba” (147).

3.3 REFORMAS LIBERALES, INTELLECTUALES Y LA FORJA DE LA NACIÓN COLOMBIANA MODERNA

La planeación y ejecución de procesos migratorios a amplia escala que trajeran “razas” pujantes, industriales y educadas, en otras palabras, “civilizadas” a Colombia, comparables en algo con el percibido éxito del modelo migratorio del Cono Sur del continente, demostró ser un rotundo

fracaso en este espacio territorial. Asimismo, el cambio de enfoque político que daría la vuelta al poder político del Partido Liberal (1930-1946), justamente después de medio siglo de la llamada Hegemonía Conservadora (1880-1930), empezó a generar cambios paulatinos en las políticas sociales, educativas, económicas y culturales que mostraban a un Estado y sus élites más en sintonía con el “pueblo”. En el campo educativo, por ejemplo, se declaró la educación escolar obligatoria y gratuita y, para democratizar y mejorar la enseñanza, se abrieron las puertas de las aulas educativas a las mujeres; se inauguraron horarios nocturnos para obreros estudiantes; se eliminaron los obstáculos que impedían la entrada de ciertos estudiantes considerados indeseados por razones de diversa índole (políticas: hijos de padres liberarles radicales o simpatizantes del socialismo; religiosas (no ser católicos); morales (hijos naturales o de familias no consideradas ejemplares); étnicas (niños ajenos a los patrones de sociabilidad hegemónicos establecidos). Los centros de enseñanza superior, como la Universidad Nacional y La Escuela Normal Superior, contaron con un escenario abierto a nuevas corrientes de pensamiento (Arias Trujillo 61-66).

En este escenario las ciencias sociales se verían renovadas y modernizadas, paradójicamente, con los aportes de los académicos europeos como el filólogo español Pedro Urbano González de la Calle; el etnólogo francés Paul Rivet; los geógrafos Ernesto Guhl y Pablo Vila, alemán y español respectivamente; el historiador alemán Gerhard Masur, y el español José María Ots Capdequi, entre otros. Las investigaciones de estos estudiosos se centraron en los “rasgos” étnicos, lingüísticos, históricos y culturales de la nación, haciendo énfasis en sus particularidades, algunas veces distinguiendo sus riquezas y señalando la diversidad de la nación. Con el trabajo de destacados alumnos colombianos de los estudiosos arriba citados, como el historiador Jaime Jaramillo Uribe, los antropólogos Gregorio Hernández de Alba y Virginia Gutiérrez y el filólogo Luis Flórez, se logró sentar las bases del estudio del pasado y el presente

colombiano desde perspectivas bien distintas de las difundidas por los espacios oficiales. El legado de esta escuela fue el desarrollo de las ciencias sociales, el surgimiento de cierta comunidad académica, el reconocimiento de la diversidad cultural, regional y lingüística, que permitió empezar a construir un cuadro más complejo de la nación. La imagen conservadora y decimonónica de un país fundamentalmente católico, hispanohablante, blanco y/o mestizo, se empezó a romper (Arias Trujillo 66-7).

Así que la política cultural del Estado le apostó a la búsqueda de medios efectivos para la difusión de sus ideales y la legitimación de sus perspectivas¹¹. En este contexto, se destaca la publicación oficial *Revista de las Indias* que, de acuerdo con Arias Trujillo, “agrupó a un selecto grupo de intelectuales liberales que se convirtieron en ‘ejecutores de la modernización del sistema educativo y la promoción de métodos científicos para el estudio de la realidad nacional’” (67). Este Estado asumió la reforma educativa como un direccionamiento hacia la búsqueda del mejoramiento económico y la inserción de nuevos sectores en la sociedad, puesto que “[. . .] algunos dirigentes liberales depositaban una mirada más optimista sobre el individuo y la sociedad colombiana, una mirada alejada de los sombríos vaticinios que trazaban las teorías centradas en la geografía y en la raza, profundamente elitistas” llegadas hasta la década de 1920. Por ello, el Estado liberal pensaba que si “[...] cumplía su misión como docente, el individuo, dotado de un aparato racional susceptible de indicarle las mejores opciones para él y para el conjunto de la sociedad, estaría en condiciones de contribuir al progreso del país, un progreso que no era entendido únicamente en términos materiales” (68). Aunque el deseo de “educar al pueblo” ciertamente respondía a la idea de “controlarlo mejor”, para el Estado liberal lo que se

¹¹ Rubén Sierra Mejía ofrece una mirada enfocada en la relación entre política y cultura en la República Liberal. Véase su trabajo “Política y cultura durante la República Liberal” en *República Liberal: sociedad y cultura* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia) 355-389.

buscaba era democratizar la cultura abriendo espacios para que los sectores populares pudieran “desarrollar su espíritu”. Esto es, hicieron del uso del libro, de la implementación de las escuelas ambulantes, de la cinematografía educativa y de las conferencias didácticas, entre otras, elementos para “rescatar y promover la ‘cultura popular’, ‘el folclor’ [...] considerado por los liberales como una especie de “reencarnación de lo más auténtico que tiene un pueblo” (68-69). Estas políticas enfatizan el carácter central que ocuparía el Estado en lo que respecta a los términos y espacios desde los cuales se podía reflexionar y actuar sobre el significado del Estado-nación moderno en el contexto local: “[l]a política incluyente del Gobierno también estuvo determinada por criterios sociales. La Revolución en Marcha, como se conoció el período 1934-1938, significó una nueva etapa de las relaciones Estado-populares, lo que supuso un fuerte viraje con respecto a lo que había sucedido durante la hegemonía conservadora” (70).

Otro aspecto que debe resaltarse en este período histórico es el tránsito de las masas hacia el ejercicio de una ciudadanía más concreta por parte de obreros, jornaleros, campesinos, estudiantes, empleadas de servicio, entre otros. Estos cambios representaron en su momento una verdadera revolución jurídica y social. Aunque se dejaba atrás la idea de las “masas pastoriles” y ahora se concebía al “pueblo” como “sujeto activo” —aunque, se debe anotar, el pueblo todavía era considerado “pueblo niño” que debía ser educado y guiado—. Si bien las personas eran objetos de deberes, también se empezaron a considerar como sujetos de derecho con los cuales habría que contar para diseñar el futuro de la nación. Es en este espacio que el indígena recobra valor. Bajo la influencia de políticas indigenistas como la mexicana y la peruana (caso APRA), la República Liberal fundó el Instituto Etnológico Nacional (1941) para enfocarse en los grandes problemas del indio e identificar sus rasgos culturales, cuestión que sirvió para valorizar la gran diversidad cultural de la sociedad. Es por esto que escritores e intelectuales en general participan

de la amplia corriente indigenista que circulaba en la época (Arias Trujillo 73-4). Aun así, este paso fue tímido, puesto que al balancear la retórica, son muchas las vanguardias culturales y estéticas que quedan por fuera de este proceso en Colombia. Ejemplo de ello es, a pesar de sus deficiencias, el negrismo afroantillano que propone al sujeto afro como un espacio de simbolización en disputa. Avanzo aquí el argumento de que es la relación de los intelectuales con el Estado-nación en este espacio político y socio-cultural liberal lo que puede explicar esta omisión.

Miguel Ángel Urrego en su estudio *Intelectuales, Estado y nación en Colombia* (2002) acentúa la historicidad del intelectual colombiano en dos sentidos. Por un lado, está el hecho que a cada período le corresponde un tipo de intelectual dominante que depende de las relaciones entre el capital cultural y económico, así como el grado de desarrollo de las clases sociales y los proyectos políticos. Por el otro lado, está la coexistencia de distintos tipos de intelectual en un mismo período. Por ello, Urrego encuentra que al analizar la especificidad histórica del intelectual en Colombia, éste ha pasado por los abogados, gramáticos y poetas de comienzos de siglo XX a los profesores de la República Liberal; después, en la década de los sesenta, a los científicos sociales —filósofos, politólogos e historiadores—, hasta llegar finalmente a los economistas de la era neoliberal al finalizar el siglo (Urrego 10-13). En este sentido es importante subrayar que “lo cultural como campo” se forma en contravía de lo económico y la figura del intelectual en el plano cultural se cimenta en la búsqueda de autonomía frente a este contexto. Por esto los intelectuales no son un grupo monolítico y sus funciones y relaciones con el poder —en tanto de resistencia o subordinación— se caracterizan por una fluidez bastante cambiante y múltiple (14). Al Urrego señalar esta dinámica, se puede observar que la pluralidad de las relaciones de los intelectuales con el poder se ha dado,

[desde] la traducción de las necesidades del Estado en políticas, el establecimiento y constitución de instituciones, a la elaboración de estudios que tienen por objeto institucionalizar la cultura nacional, a la creación de símbolos de la nación, a la redacción de discursos y análisis (históricos, sociológicos y económicos), a la difusión de determinadas ideologías y, en fin, a aquello que reproduce el orden social y político, y para lo cual no se necesita ser funcionario. (Urrego 14-15)

Es en este sentido que se puede observar cómo las “dinámicas” de la relación entre cultura, política y economía, han establecido jerarquías entre los intelectuales. Éstas han estado condicionadas por la relación de los intelectuales con el poder político y económico. Por ejemplo, se puede observar la muy cercana relación de ciertas familias y la formación de las naciones, concentrándose en pocos apellidos el poder económico-político, así como la concentración del capital cultural y el ejercicio de sus variadas manifestaciones se ha constituido en la forma más eficaz para la reproducción del poder y la cultura. Es por esto que el estudio de la lengua en Colombia ha significado por lo menos dos cosas. Por un lado, la “conservación de los privilegios de la elite” y, por otro lado, a través de la imposición de la “función mediadora de la Iglesia en el campo cultural” —creando y direccionando instituciones, fiscalizando los contenidos de la enseñanza y la moralidad de los profesores, construyendo manuales escolares, censurando de múltiples maneras—desde el período conocido como la Regeneración (1880-1900), el poder definir “[L]os límites de un régimen productor de verdad, en el cual [debían] actuar los intelectuales” (15). Es por esto que en las perspectivas de los intelectuales “*la modernización*”, es decir, asumir una postura crítica, se constituiría en “*una forma de herejía*” que muy pocos se atreverían a adoptar ya que le competía al Estado asumir “el control de los medios por parte de un conglomerado económico, la Iglesia, etcétera, [definiendo] en cada

coyuntura lo que debe ser considerado el intelectual modelo y las funciones que éste debe cumplir (Énfasis agregado, Urrego 15-16).

La descripción y análisis de las perspectivas de los intelectuales sobre el Estado-nación hechos hasta aquí, se justifican, huelga reiterarlo, en lo que Urrego (2002) ha planteado sobre la relación de los intelectuales y el Estado-nación colombiano. Esto es, que a lo largo del siglo XX en Colombia, por lo menos hasta mediados de la década de los ochenta más exactamente, la relación de los intelectuales con el Estado no ha sido amplia ni diversa ni ha tenido la perspectiva de legitimación del orden político adoptado en otros espacios de Latinoamérica. De acuerdo con este autor, la característica de los intelectuales colombianos había sido su relación intrínseca con el Estado en su permanente “subordinación a los partidos tradicionales”, de allí que sus perspectivas sobre la política y la cultura surgieran de las “necesidades de los proyectos políticos” liberales y/o conservadores y, por tanto, se limitaran a las perspectivas y posibilidades que éstos ofrecieran. Hay que anotar que es desde de los setenta, en términos generales, que los intelectuales iniciarían su ruptura con los partidos señalados y con las funciones que éstos le habían delegado, permitiéndoles la construcción de un espacio intelectual-cultural autónomo a partir de este momento y, por lo menos, durante dos décadas más. Con los años ochenta, se fue formando una renovada relación con el Estado y, concomitantemente, con la sociedad. Surgiendo así, a mediados de la década, la “reincorporación de los intelectuales a la tutela del bipartidismo y el Estado” (25-33).

Tenemos entonces que si la innovación o ampliación de los horizontes intelectuales en Colombia implicaba herejía, como se ha señalado arriba, dos tipos de intelectuales convendrían ser destacados en esta descripción: el literato de provincia y el maestro. Como ya se ha señalado, la ubicuidad de una imagen de la nación colombiana representada con un centro civilizado y una

periferia incivilizada ha dominado ampliamente la idea de país en este espacio geocultural. Paradójicamente, para quienes formulaban y sostenían estas ideas, con el crecimiento de las clases medias, la consolidación de distintos centros urbanos, el mejoramiento de los medios de comunicación y la ampliación del acceso a la educación, entre otros, posibilitaron que los intelectuales de diferentes ciudades del país, particularmente las ciudades puerto, buscaran sus propios medios de expresión. Es así como en los años treinta se da una explosión de publicaciones culturales. Estas publicaciones, señala Urrego, “asumieron su existencia como un cuestionamiento al poder y la hegemonía cultural de Bogotá. La idea de la capital del país como una Atenas suramericana fue rechazada con una producción que competía con la generada en el centro del país” (94). Es así como, por resaltar un ejemplo particular, la revista *Costa*, especializada en arte, sociología y política, dirigida por el poeta afrodescendiente Jorge Artel, se anunciaba como una publicación para las tres principales ciudades de la región del litoral Atlántico, invocando ante sus lectores el siguiente llamado: “Intelectual costeño: Bogotá no cree en ti. El intelectual del interior te niega. Haz obra. Ayúdanos a crear una cultura porteña” (Urrego 94). En la página editorial del primer número se confirmaba que la revista tendría por objeto: “[...] el acercamiento fraternal de las ciudades costeñas, a recoger sus diversas manifestaciones para mostrarlas a los ojos de todo el país y a luchar [porque] Cartagena se convierta en un verdadero centro de interés, ya que histórica y comercialmente está equipada para ejercer un papel esencial en la vida de la nación” (Suescún Toledo 23).

Aunque el escenario sociocultural colombiano en relación con la difusión y adopción de vanguardias fue muy limitado, los intelectuales locales, con muy pocas excepciones, fueron bastante tradicionales. Esto es, su trabajo se fundaba en las formas clásicas acreditadas por la academia pero en declive en otros países y con pocas posibilidades de real “innovación o

ruptura”. La idea hegemónica de intelectual era la que le asociaba con un “cultivador de bellas formas ya consagradas, y rara vez como el sujeto que por su posición en la sociedad se le facilitaba participar activamente en la elaboración de reformas, en la producción de símbolos ligados con la nación y en la formulación de reflexiones globales sobre la sociedad”. Sin duda, la iniciativa política reformista liberal da espacios a un escenario sociocultural en los años treinta que se ve trastocado con el crecimiento de las profesiones y a la ampliación de las perspectivas intelectuales, de allí que este escenario intelectual se vea transformado con la aparición, por un lado, del profesor universitario y, por el otro, de la novela social (Urrego 104-05).

Hasta aquí se ha demostrado cómo desde la colonia y a través de la república decimonónica colombiana, y con el fin de la Hegemonía Conservadora en los años 30 del siglo XX, no se dio la quiebra del compromiso de las élites colombianas con la ideología del blanqueamiento del Estado-nación. Se pudo observar que con el advenimiento de la Hegemonía Liberal se dieron redefiniciones a las concepciones de identidad y misión nacional que, aunque llevaran el impulso de reformas sociales y políticas que beneficiaron a los sectores poblacionales de diversos orígenes étnicos y que con la modernización de la economía y la industrialización se generaron *formas renovadas* de participación en política basadas en una ciudadanía de masas, se entronizaron mecanismos para el control social y político de los distintos grupos sociales. La forja del mito de la “raza” en Colombia a comienzos del siglo XX, desde la perspectiva de la élite sociocultural y económica precisó de la generación de discursos pseudocientíficos y eugenésicos cimentados en la vieja ecuación geografía-clima-“raza”. Sus ideas continuaban sustentando el ideario respecto del color y la condición social en donde ser “negro” o “indígena”, o tenerles a éstos como ancestros, era malo y retrasaba el Estado-nación en el escenario global de competición del mercado y trastocaba el orden internacional en lo sociocultural y político. La

pugna por el poder político que significó el desencuentro permanente entre liberales y conservadores en la construcción y dominio del Estado-nación, haría del “pueblo” un ente “educable” y “manejable” que siempre respondiera a sus necesidades y propósitos particulares de poder y hegemonía políticos, sociales, económicos y culturales.

3.4 FUNDAMENTOS DE LA CRÍTICA POLÍTICA, HEREJE Y RADICAL EN MANUEL ZAPATA OLIVELLA

Desarrollar un marco crítico e interpretativo más amplio del contexto hasta aquí descrito, implica observar el cuadro que surge al contraponer las perspectivas construidas por las élites locales a través de sus discursos sobre “raza”, clase, política y cultura, con la manera como los diversos sujetos intelectuales racializados en relación problemática con ese orden estructural se han articulado en dicho contexto. Esto dentro de la dinámica que Sibylle Fischer (2004) delinea como característica de la “modernidad” en las sociedades caribeñas, a saber, la competición discursiva por parte de los distintos grupos socio-raciales por la narración e imaginación de la nación (77-106). De la misma forma, cabe aquí la idea de “reto a la ortodoxia” de la que habla Bagues, en el sentido que éste implica la herejía como “diálogo” y “discusión” simultáneos que se articulan con la “crítica radical de Occidente” y, a su vez, como crítica de ésta crítica, formándose así como un “proyecto constructivo” que posibilita una “doble conciencia” (13). Ésta última se define simultáneamente como posibilidad de observar la perspectiva hegemónica y refutarla con sus propios elementos discursivos, ya que la prevalencia de dicha perspectiva se constituye en distorsión de la construcción de un discurso que busca (re)articular y (re)significar la experiencia vivida de la comunidad de sujetos racializados.

En este escenario situó la perspectiva de Manuel Zapata Olivella. En su actividad intelectual temprana se puede observar el proceso de la construcción de una crítica aguda del Estado-nación modernizador, fundamentalmente excluyente, en el que le tocó vivir. Zapata Olivella caracteriza el ejercicio hegemónico de la organización, representación y poder en los ámbitos socio-políticos y culturales de las élites y su empeño en constreñir expresiones que limiten su poder. Nuestro autor, como sujeto racializado, interviene el curso de la imaginación que invitaba a los sujetos racializados a abandonar la construcción de sus perspectivas “policéntricas”¹² que, siguiendo a Boyce Davis (1999), se pueden tipificar como ancladas en legados políticos, históricos, éticos y estéticos diversos de las distintas ancestralidades, tanto afros como indígenas, que heredaron múltiples comunidades en el contexto local y hemisférico. Esta perspectiva es avanzada por nuestro autor para revertir el imaginario “unicéntrico” de dominación y poder que, a pesar de los siglos de ejercicio del poder socioeconómico, político y cultural no ha alcanzado a contener las posibilidades de (re)imaginar alternativamente las sociedades americanas. Por ello, con sus ideas y accionar, ha participado en el avance y en la estructuración de perspectivas decoloniales, no solo del conocimiento sino también del ser y del poder en el horizonte intelectual colombiano y latinoamericano.

¹² Considero que la idea que Zapata Olivella avanza en su contexto es lo que Davies anunciaría luego en su *Beyond Unicentricity: Transcultural Black Presences*. Esto es, “The task [. . .] to imagine better versions of the world we inhabit, but also all the *possible* worlds that could exist—other kinds of state, other models, other paradigms. Imagining other possibilities allows us [. . .] to pose another series of suppositions [. . .] the freeing of the imagination to other possibilities which allows us to create better pictures of what kinds of communities we live in, but more importantly, how they can be” (97). [La tarea [de] imaginar mejores versiones del mundo que habitamos, pero también todos los *posibles* mundos que puedan existir — otros tipos de Estado, otros modelos, otros paradigmas. Imaginar otras posibilidades nos permite proponer otra serie de suposiciones [. . .] liberar la imaginación a otras posibilidades, lo cual nos permite crear mejores cuadros de los tipos de comunidades en las cuales vivimos, pero más importante aún, como pueden éstas llegar a ser]

3.4.1 El folclor y lo nacional popular a mediados de siglo en Colombia

En el prólogo de la compilación titulada *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros* (2010)¹³, el historiador Alfonso Múnera comunica al lector cómo decidió enfrentar la tarea de organizar los ensayos publicados por Zapata Olivella en diversos medios impresos y a lo largo de por lo menos 60 años de actividad intelectual. Múnera logra hacer esto en tres partes, para usar sus propias palabras, “un poco arbitrariamente”. Primero, ubicando los trabajos anteriores al período de la revista *Letras Nacionales* en los que Zapata Olivella, reflexiona sobre asuntos políticos, literarios, sociales y del folclor nacional (1940-1964). Segundo, se enfoca en el período de la revista *Letras Nacionales* “y otras fuentes” en los que Zapata Olivella, a través de su editorial, reflexiona sobre el colonialismo cultural, el racismo y la discriminación, la cultura de los iletrados y el nacionalismo literario (1964-1985). Asimismo, Múnera resalta los artículos y ensayos de prensa en los que nuestro autor dialoga con los postulados de Aimé Césaire, Léopold Cédar Senghor y Edouard Glissant, aventajando así en los años sesenta y setenta a los intelectuales locales respecto del imaginarse la nación “como un todo, integrado por fuerzas creativas heterogéneas, en las que afros y nativos juegan un papel central que reconoce la extraordinaria diversidad de su cultura, y que denuncia de manera brillante los mecanismos de imposición de una historia y de valores colonialistas” (15-16). Tercero, en la misma línea de discusión de los puntos anteriores, Múnera destaca artículos y ensayos publicados en medios distintos a *Letras Nacionales* y posteriores a 1965 hasta llegar al año 2000.

¹³ Es importante anotar que este volumen, el número XVIII, hace parte de la *Biblioteca de la Literatura Afrocolombiana*, que comprende 19 volúmenes. Es un hito la publicación de esta biblioteca que, bajo el auspicio del Ministerio de Cultura y dentro del marco de la celebración del Bicentenario de la República, busca reconocer los aportes de los afrodescendientes en la construcción de la nación colombiana.

Es importante subrayar aquí dos asuntos. Primero, es la primera vez que aparecen estos textos en un volumen que trata de darles cierta unidad o hilo conductor a material tan heterogéneo. La presentación que se hace de este material en el prólogo invita a hacer los análisis correspondientes. Segundo, y ventajoso para los propósitos de este trabajo, esta metodología para abordar los escritos dispersos en publicaciones y prensas poco conocidas y comentadas, ayuda a reconstruir de manera escalonada los procesos que fundamentaron el pensamiento de Zapata Olivella y permite observar allí claramente las bases sobre las que su perspectiva se va tornando en el incansable contrapunteo de las imágenes creadas, desde la colonia hasta nuestros días, por las élites culturales y políticas alrededor de la idea de Estado-nación colombiano y la diáspora africana en general. La aproximación a estos textos tempranos cumple un doble propósito metodológico: incorpora, por un lado, un material bibliográfico ausente en la mayoría de los análisis críticos del pensamiento de este autor¹⁴ y, por otro lado, permite avanzar la idea de que su proceso de formación intelectual no se restringe a la cultivación de lo literario a secas que, como se viene reiterando, en su contexto nacional se definía por el cultivo de “las bellas formas consagradas”, sino que se enlaza a problemáticas de larga duración que hacen de su rol y condición de intelectual racializado una perspectiva de análisis crítica a la problemática existencia de este tipo de intelectual en el contexto colombiano y latinoamericano.

Para Zapata Olivella llevar a cabo su labor intelectual implicó examinar profundamente su condición de sujeto racializado, lo que a la postre le llevó a conectarse con corrientes de pensamiento críticos radicales de Occidente como las estéticas de la vanguardia afrodiaspórica en el hemisferio. Desde los escritos periodísticos tempranos de Zapata Olivella se observa como

¹⁴ Tal es el caso de la mayoría de las disertaciones hechas hasta el momento en las cuales se analizan las obras tempranas del autor como punto de partida y dejan por fuera este corpus con/textual desde donde se avanzan los argumentos que permitieron la estructuración de su obra.

su característica básica los múltiples géneros de los que echa mano. Parece ser que la problemática que intenta hacer inteligible así lo exigiera. Uno de sus textos más tempranos publicados al que se tiene acceso así lo deja entrever. Cuando aún era estudiante de medicina en 1942 en la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, aparece en el periódico cartagenero *Diario de la Costa* un artículo suyo en donde relata su experiencia de ser costeño en la capital colombiana. Allí afirmaba que:

Desde infantes [los costeños y provincianos] estamos convencidos de que no hablamos correctamente el idioma; que devoramos muchas «d» y «r», «l» y «s», e ingenuamente creemos que eso es algo ingenuo y basta de contraseña para cualquier presentación. Pero acontece todo lo contrario, santandereanos, cundinamarqueses, antioqueños y demás, todos tienen una pequeña diferencia, la misma inclinación a atragantarse la última letra; el participio pasado de los verbos recibe la mutilación de la penúltima y en otros casos hay una [exuberancia] de «eses». Dejémosle algo qué decir a Cuervo y volvamos a lo maleable. (*Genio y figura* 50)

Zapata Olivella es conocedor de la labor que intelectuales como Rufino José Cuervo (1844-1911) y similares habían hecho respecto de los orígenes de la legua castellana y la construcción que de ella se había hecho en territorio americano, o lo que es lo mismo para la época, su significado en la forja de la patria. Este ejercicio, en vista de Zapata Olivella, nos da cierta explicación del asunto lengua-patria pero omite lo profundamente “maleable” de los legados múltiples que hallamos en la formación cultural colombiana, dadas sus diferencias regionales representadas en el habla y su relación particular con la lengua, de la cual las personas de provincia como los costeños son objeto, cuando menos, de permanente agresión o burla y, cuando más, de corrección en el contexto capitalino. También queda claro aquí el interés de

nuestro autor de zafarse de la *unicentricidad*, no solo lingüística sino también cultural, al adentrarse en la reflexión de la diferencia regional, de lo que piensa es maleable y digno de conocer.

Esta perspectiva la observamos cuando al final de sus comentarios se refiere a la buena noticia que es el hecho de que la música local bolivarenses estuviera siendo grabada por la casa disquera RCA Víctor. Para Zapata Olivella, escudriñando la geografía local y sus expresiones folclóricas, y contrario a lo que expresaban los círculos de letrados y funcionarios estatales sobre la necesidad de avanzar dejando atrás los legados étnicos, el folclor musical emerge como aglutinador de múltiples legados y como expresión clara de las dinámicas sociales y culturales locales. Más importante aún, estos legados trascienden el mundo letrado y nos permiten observar lo nacional como la conjunción, distinta a síntesis, de posibilidades abiertas a los contextos locales y extra locales. Puesto que las expresiones culturales provienen de un pueblo mayormente iletrado, de orígenes campesinos y étnicamente heterogéneas, lo encarnan los músicos que reseña nuestro autor en su nota periodística, es lo nacional. Esto es evidente cuando exclama:

¡Hasta cuándo iba a permanecer ignorado nuestro folclor musical que se extiende más allá del pentagrama...! Esa música, que es fiel espejo de nuestra alma, debe ser conocida por nuestras jóvenes y hermanas naciones. Sus inspiradísimos compositores debieran disfrutar de apoyo oficial, siquiera de los honores que merecen. Ahí están musicalmente dispuestos a brindarnos composiciones Lucho Bermúdez, Santos Pérez, P[laneta] Pitalúa, Joaquín Marrugo y tantos otros. Pero ¡ah indolencia! (*Genio y figura* 51)

En la nota titulada “El porro conquista a Bogotá”, Zapata Olivella contribuye a los debates sobre la constitución de lo nacional con la idea de que la diferencia étnica aporta

profunda y positivamente al proyecto de una nación moderna en una de sus expresiones más visibles como lo es la música y el complejo de relaciones socioculturales que de allí se desprenden. Esto se observa cuando afirmaba que:

Aun cuando los sociólogos quieran ignorarlo, el porro, como rasgo protuberante de la migración mulata hacia la capital, tiene una gran significación. Ha contribuido al enriquecimiento de nuestro folclor, amasándolo y dándole un contenido más unitario, nacional [...] Bogotá ha despertado al oír el tamborileo de los bongoes, el aullido de las maracas y el verso pícaro, desnudo de rubores, de la «puya» y el «vallenato» costeños. El Caribe deja escuchar sus cantos impregnados de algarabía africana en los picachos andinos. No pocos son los rasgos que acentúan en el capitalino, como productos del mestizaje de los glóbulos mulatos disociándose cuál pincelada alegre en la acuarela gris del viejo santafereño. (53)

Es importante resaltar aquí que las iniciativas socioculturales de modernización del Estado-nación vigentes a partir de las décadas de los años 30 y 40, cuando Zapata Olivella empieza a publicar sus ideas, eran auspiciadas por las políticas culturales de la República Liberal que se enfocaban en la construcción de una “nación popular” en donde la heterogeneidad de los grupos populares se pudiera integrar de manera positiva. No obstante esta posición general del gobierno, dadas las políticas de larga duración en los ámbitos educativos vigentes, el dominio eclesiástico y conservador de los mismos, esta heterogeneidad manifiesta continuaba siendo pensada como una amenaza y, a la vez, gran obstáculo para el progreso de la sociedad, o lo que es lo mismo, la nación (Zapata-Cortés 93-4). La prensa escrita también aportaba al cerramiento general frente a las manifestaciones culturales que fueran extrañas al reducto capitalino. Por todo esto es que Zapata Olivella, al analizar la constitución popular del porro, resaltando el papel

creativo de compositores costeños como Lucho Bermúdez, Planeta Pitalúa, Clímaco Sarmiento, Francisco Galán, José Barros, entre otros, afirmaba sin temeridad alguna que ayudaban a ir derrotando la historia de “prejuicios”, “indiferencias” e “incurias” con la afirmación de sus “propias vidas”, honrando así la supuesta “música grosera de los bogas, pescadores, agricultores y vaqueros” (*El porro conquista a Bogotá* 55-57). Esta afirmación la hace, no sin antes denunciar el ambiente hostil contra la cultura costeña y vaticinando la conquista cultural de ésta en donde era tan menospreciada. Nos informa que:

[L]a capital no fue una novia coqueta para con el porro. Antes del cuarto centenario, la ciudad nunca escuchó aires genuinamente costeños. Para esa memorable efemérides llegaron a la capital los primeros gaiteros, de María la Baja, Bolívar, y los entonces despreciados beisbolistas. A los gaiteros se les confundió con simples indios guajiros, y a los últimos se les puso a jugar en un patio de la Ciudad Universitaria, pues ni siquiera se les adjudicó un estadio -¡Cuándo pensaron, entonces, Chita y Petaca¹⁵ ser ídolos de Bogotá!-, *Desde entonces las repetidas invasiones de cumbiamberos fueron duramente combatidas. Los columnistas desde los diarios arremetían, cada vez que les era propicia la situación, contra «esa música en caldereta».* Daban fórmulas para hacer un porro, aconsejando mezclar los ingredientes más grotescos. Pero los pioneros del porro continuaban su baile, a veces extremando la danza y el vestido costeños, hasta merecer el apelativo de «glaxi-porros». (Énfasis agregado. *El porro conquista a Bogotá* 57-58)

¹⁵ Se refiere aquí a la IX Serie Mundial de Béisbol Amateur en la cual el equipo colombiano se coronó campeón bajo la conducción magistral de los antes menospreciados Carlos “Petaca” Rodríguez y Pedro “Chita” Miranda, junto con sus compañeros Pedro Pérez, Mono Judas, Jiquí Redondo, Varita Herazo, Cavadía, Crizón, Magallanes, Venao Flórez, Abel Leal, el Ñato, entre otros, en el contexto sociocultural y racial descrito por nuestro autor.

La perspectiva crítica de Zapata Olivella, adquirida en sus vagabundeos continentales le llevaría desde muy temprano en su labor intelectual a sospechar que los mares que rodeaban a Colombia, con sus heterogéneas historias y gentes, se diseminaban a través y más allá de “las fronteras imaginadas” por las élites, posibilitando así dinamizar los procesos de modernización nacional, no solamente en los aspectos económicos y políticos, sino particularmente en la democratización sociocultural en torno a la imaginación de la colombianidad. Por ello recordaba a sus lectores:

Dos años hace que el Negro Meyer partió como embajador de los ritmos del Caribe colombiano hacia tierras Aztecas. Su triunfo fue rotundo [. . .] todo México cantaba «*El gallo tuerto*» y «*Santa Marta*». El agudo sentido musical del mexicano reconoció las notas indias y africanas del porro. Tenía sabor de zandunga y alegría de huapango y ritmo de danzón. El espíritu cósmico de América se revelaba en aquella música colombiana. Pero los triunfos de nuestro cantante en México no satisfacían ni consolaban a los bogotanos. (*El porro conquista a Bogotá* 59)

Zapata Olivella empezaba a destacar esos hilos ancestrales tal vez insospechados o simplemente ignorados comúnmente que unían manifestaciones culturales latinoamericanas debido a la historia de los pueblos que la conformaban. La formación profesional que estaba completando como médico y sus experiencias de vagabundo realizadas en el hemisferio no lo llevaron a las conclusiones fatalistas a las que colegas suyos de antaño promulgaban en el Teatro Municipal de Bogotá. Por el contrario, logró articular un lenguaje en donde lo clínico era complementado con lo social y no al revés. Esto es evidente en lo que ya venía señalando en el mismo artículo, respecto de los orígenes de las músicas populares:

[. . .] desde el tango argentino, pasando por el joropo venezolano, el punto guanacasteco, en Costa Rica, hasta la zandunga y el huapango mexicanos, de uno a otro polo, sin olvidarnos de los vigorosos grupos negroides de las Antillas, el africano fue dejando, junto con la sangre de sus espaldas, ese canto ronco, musical, lujurioso, que brotaba de su pecho. Pero en Colombia no se le había querido dar carta de nacionalidad a estas huellas, que, lejos de aminorar sus caracteres recesivos, parece que los multiplican. (*El porro conquista a Bogotá* 53-54)

Asimismo intuía nuestro autor, que el espacio geocultural colombiano, específicamente el de las costas del Caribe y el Pacífico, se vinculaba con urbes americanas como La Habana, Nueva York y México D.F., vía un imaginario afrodiaspórico que explicaba sus innovaciones musicales, deportivas y culturales en general. Escasos o nulos eran los autores que describiendo la vida en la principal urbe nacional, vislumbraran a finales de los años cuarenta las posibilidades de un “mestizaje” cultural más allá de la síntesis que negaba las ancestralidades afros (y aborígenes) y sus conexiones diaspóricas. Esto se explica con la puesta en escena de las dinámicas sociorraciales en la urbe capitalina de la época. Por ejemplo, Zapata Olivella señalaba que:

Los tiempos en que el ya difunto Chivas paseaba su melancólica filosofía, de uno a otro extremo de la Séptima, llamando la atención por el firme pigmento, se han trocado por el bullicio de la abundante migración costeña del Pacífico y del Atlántico, comunicándole a la famosa avenida los tintes alegres de las calles de La Habana, el vestir ruidoso de los colores agudos que rompen la luctuosa apariencia del negro y del carmelito [los tonos del vestir bogotano característico de la época]. *Morenos en la Séptima, como si Harlem se hubiera volcado en Manhattan. Morenos que tocan y bailan el porro, como si*

Barranquilla se hubiera encrespado sobre los Andes. Risas blancas sin horizontes, como si las perlas de Cartagena relucieran en el estuche bogotano. (Énfasis agregado, El porro conquista a Bogotá 59)

Lo que hace sugerente el pasaje arriba destacado es la claridad con la que nuestro joven autor establece conexiones materiales y existenciales entre las experiencias de sujetos racializados, estén éstos localizados en el norte, el Caribe o en el sur de América. Esto no lo hace en el plano usual de la relación imitadora de las ciudades de periferia para con sus metrópolis — piénsese en el afamado remoquete de Bogotá: la Atenas suramericana—, sino más bien cómo problemáticas de relaciones socioeconómicas, culturales, políticas y raciales que, por ejemplo, se dan entre un Harlem que en su pináculo artístico se caracterizó por su creatividad e intelectualidad desde donde se impulsaron movimientos antirracistas afros, contrapuesto al otro Manhattan, el económicamente poderoso, blanco y discriminador. Estos espacios pueden ser comparables en sus tensiones y antagonismos con lo que está sucediendo en el ámbito nacional entre el Caribe y la región andina colombiana con el rol de *otros* que juegan Barranquilla y Cartagena cuando sus pobladores migran al polo de *desarrollo* nacional y se encuentran con una Bogotá que les acepta de manera abstracta pero que les rechaza de manera concreta. Los cambios que van produciendo la migración interna de la población racializada, que busca mejores oportunidades en el centro del poder estatal, les hace encontrar que su presencia es la amenaza que siente el establecimiento por la apropiación de espacios urbanos y estéticos tenidos desde antaño como propios.

Lo que pretende Zapata Olivella en estos escritos es, siguiendo lo expuesto por Múnera, por un lado, señalar los orígenes etnorraciales de las manifestaciones artísticas que, llevadas por los migrantes de los pueblos de provincia, empiezan a converger en la capital nacional y, por otro

lado, demostrar que esa gran diversidad de las manifestaciones musicales regionales, se encuentra atada al complejo de historias en las que participan los descendientes de los oprimidos por el sistema colonial y que el sistema republicano moderno con su lenguaje ambiguo de inclusión abstracta y exclusión concreta no logra aceptar (*Manuel Zapata y la nación inclusiva* 18-19). Esta es la línea de argumentación que elaboraría Manuel Zapata Olivella, junto a su hermana Delia, con el trabajo más amplio que se haría en sus días sobre el folclor nacional, para con ello valorar al *afro* y el *indígena*, no como pasado fundacional sino más bien como actores dinámicos del proceso de la formación de la nación desde el pasado, por supuesto, pero también del presente y como proyección del futuro¹⁶.

Por ello encontramos en publicaciones como “Del folclor colombiano”, “Personajes populares”, “Del folclor costeño” y “Razones del mestizaje folclórico colombiano” y “Los pasos del folclor colombiano”, realizadas en los años cincuenta y sesenta, el surgimiento de la imagen de un país más concreto respecto de los diversos sujetos y culturas que lo conforman. Para Zapata Olivella, el folclor “es la huella viva de la historia en el alma de los pueblos” y, por eso, “al hablar del folclor hispanoamericano en cualquiera de sus modalidades o regiones, surge el mestizaje como aporte de las razas que se fundieron en el gran escenario de América”. Para Zapata Olivella, aunque el mestizaje “surge como elemento aglutinante que perfila las nacionalidades hispanoamericanas” (*Razones del mestizaje* 121), ello no tiene por qué impedir reconocer los múltiples aportes que los pueblos africanos, indígenas y españoles hicieron en la construcción del complejo cultural de la naciones. Es decir, en su perspectiva mestizaje implica

¹⁶ Esta afirmación se fundamenta en el hecho de que ambos hermanos recorrieron el país conociendo e investigando las particulares formas de expresión cultural locales, las cuales las hicieron conocer en distintas partes del país, propiciando así un conocimiento mutuo, bastante concreto, de lo que significaba ser costeño de la sabana o del magdalena, chocoano, tolimense o valduparense, entre otros. Este proyecto desembocaría en viajes por Europa y Asia, como es descrito en su relato de viaje *China, 6 a.m.* (1955). Los aspectos que conciernen con las regiones de Colombia aparecerían en su *El hombre colombiano* (1974)

multiplicidades y posibilidades de ser y existir dentro del marco de la nación. Tales son los casos, por ejemplo, de los cantos religiosos afrodescendientes que por su historia diversa se manifiestan de múltiples maneras. Esto se puede observar con los *alabados*, que en “El Chocó [. . .] constituyen el más rico filón de nuestro folclor, pero se los encuentra también en el litoral Atlántico”, específicamente en Palenque de San Basilio, pero con el nombre “africanísimo de lumbalú, cuyas letras tienen vocablos y cadencias de genuina raíz africana”, que a su vez se emparentan con los “trisagios” de los “negros mineros de Uré” en donde “su letra como la música se atienen a la más estricta norma de los cantos gregorianos”. Lo mismo ocurre con los denominados “loas” del Valle del Cauca y Nariño, así como los cantos del territorio insular de San Andrés y Providencia que, influidos por el protestantismo británico, “tienen más similitud con los *spirituals* norteamericanos que con los lumbalúes o los alabados” (Zapata Olivella, *Los pasos del folclor* 125).

Zapata Olivella revelaba a sus compatriotas que aunque una manifestación folclórica andina como el bambuco se le reconociera su clara herencia española, era necesario señalar en ella las influencias “indígenas y negras”, así esto incidiera en una aparente escala menor. Lo mismo sucedía con otra manifestación similar como la guabina, en cuya formación se expresa “más claramente la superposición del indio sobre el negro y se enraíza en los departamentos donde el indígena persistió rebelde” (*El folclor andino* 128-29). Aunque nuestro autor afirmaba que “La falta de educación musical clásica en nuestras provincias ha retardado el proceso de evolución cultural operado en la capital de la república”, su estudio juicioso y detenido de estas manifestaciones socioculturales le llevaría a concluir que solo “hasta hace poco, cuando el desconocimiento de la variadísima gama folclórica nacional no había empujado su aliento para reclamar, ya que no disputarle [a la capital], un señalado lugar en la representación musical del

alma colombiana” (*El folclor andino* 130). De manera que en Zapata Olivella, el mestizaje se comprende como “una historia compartida de constantes mezclas e intercambios” en donde el sujeto afro “se convierte en herramienta explicativa central para resolver la tensión generada entre la síntesis nacional y las diferencias regionales o culturales” (Zapata-Cortés 95-96).

Así que si se busca explicar el “mestizaje” nacional, en vista de Zapata Olivella, no se puede ocultar la historia diversa de los sujetos que la componen. Para nuestro autor, son innegables los aportes básicos hechos por las culturas hispánica, indígena y africana y, aunque se pueda señalar con dificultad el tipo de “hibridación” con que cada uno de sus integrantes contribuye, es válido hablar de los distintos aportes “materiales” y “psicoafectivos” que el sujeto africano y sus descendientes suministraron en este contexto. Zapata Olivella introduce en el foro nacional la idea de que hablar sobre los aportes a la construcción nacional de los distintos grupos étnicos no implicaba borrar la historia de violencia y opresión que significaron los procesos de trata esclavista y su legado en la vida y cultura de estos sujetos.

Contrario a lo acontecido en Colombia, en Cuba, informaba Zapata Olivella, “primaba el interés de utilizar esclavos que tuvieran alguna tradición agrícola, en las plantaciones de caña, plátano o tabaco [y por ello] se congregaron gentes de una misma tribu —los yorubas— que pudieron en cierta forma reconstruir tambores, flautas, maracas, marimbas y otros instrumentos y objetos según la tradición africana pero con materiales de América”, así mismo, cuando se fugaran o no estuvieran bajo la vigilancia del amo podían hablar su lengua, como el ñáñigo, que es comparable a lo que en Haití y Brasil se da con las ceremonias religiosas del vodú y la macumba (*Aportes materiales y psicoafectivos* 1385-86).

Dada la historia particular del funcionamiento de Cartagena como puerto de tránsito y distribución de esclavizados, la construcción de las murallas y la explotación de minas, junto con

el control acérrimo de la Iglesia católica, combinado esto con los cerca de 75 grupos distintos de africanos que ingresaron al país, explica el por qué en el territorio nacional no se dieran condiciones para “reconstruir las formas materiales de su cultura” y pese a estas dificultades, los esclavizados y sus descendientes, lograron a través de sus memorias y nuevas experiencias rehacer con elementos locales su mundo material y psicoafectivo. Este mundo es observable en el complejo cultural hasta aquí descrito, materializado por la diversidad de los instrumentos musicales fabricados, los cantos funerarios, las danzas y los bailes de carnaval, lo cual demuestra, a su vez, que estos procesos fueron sustanciales en la “transculturación” dada en el continente americano. (*Aportes materiales y psicoafectivos* 1387).

Zapata Olivella señala cómo en el “proceso cultural americano” el sujeto afro no pudo más que participar en el medio que fue arrojado con una “doble actitud”, por un lado, “voluntariamente asimila, roba, se nutre de la cultura ambiental [. . .] la del hispano, la del indio y la que ya se integraba entre estos dos” y, por el otro, “sufre la imposición del amo, quien le obliga a tomar la suya o la que ya ha impuesto al mestizo”, así que frente a un contexto como este el sujeto afrodescendiente con sus actitudes psicoafectivas:

[. . .] No solo recibe, rechaza o escoge, sino que trata en la medida de sus posibilidades construir lo propio, de hacerse a sus sentimientos religiosos, culturales y afectivos [. . .] Pero lo más decisivo en esta aculturación es que siempre su aporte [. . .] estará presente en las formas que asuma. La medida violentada o no, será el negro [. . .] siempre hubo y habrá una respuesta negra psicoafectiva a lo recibido. (*Aportes materiales y psicoafectivos* 1388)

Para Zapata Olivella son claros ejemplos de lo acabado de resaltar la multiplicidad de formas culturales que implica ser afrodescendiente. Tal es el caso de la cultura en el litoral del

Pacífico colombiano donde el proceso transculturador hizo que lo afrodescendiente emergiera rechazando lo hispánico y acercándose a lo indígena, incluso asumiendo “una posición de conquistador” de ésta. En el litoral del Atlántico colombiano, excepto en el caso de las agrupaciones cimarronas que se vinculan al proceso anterior, el régimen al que se vieron sometidos estos sujetos contemplaba un intercambio cultural fundamentado en un “mestizaje en la sangre y en la cultura”, de allí que la posición psicoafectiva, en donde el horizonte africano fue llevado a sus más mínimas expresiones, este sujeto “daba y recibía sin reticencia”, surgiendo así un “mestizaje triétnico en las formas materiales de la aculturación folclórica y en la cultura general”. Por todo esto Zapata Olivella concluye respecto de este tema que:

La aportación [. . .] más importante que el negro haya dado al folclor y a la cultura en Colombia —y esta afirmación es válida para cualquier país de América— la encontramos en las actitudes psicoafectivas que asumió frente a las demás culturas que encontró en este continente. Aquí, en la interioridad de su sentimiento, en el hambre y necesidad de hacerse a nuevas pautas de conducta cultural, perdidas las suyas, el negro debió integrarse voluntariamente o no, en la transculturación de un fenómeno social ya irreversible. (*Aportes materiales y psicoafectivos* 1388-89)

Lo hasta aquí descrito es un esfuerzo por parte de nuestro autor por reevaluar las imágenes estereotipadas del complejo mundo de los sujetos racializados. Es su punto de vista que éstos son forjadores imprescindibles de la cultura nacional puesto que a través de sus constantes luchas por la definición de su ser y la constitución de su cultura, en las condiciones materiales y psicoafectivas que significaron los procesos de transculturación americana, nace el conjunto de costumbres, creencias y tradiciones que forman el pueblo colombiano. Se podría argumentar como contradictorio que Zapata Olivella tome justamente los elementos de la danza,

el baile, los tambores y la mentalidad mágico-religiosa, que justamente han servido a la labor de los esencialismos e imaginarios que hacían de los sujetos racializados los primitivos sin razón e intelecto, sentimentales y apasionados que había que dejar atrás en el proceso de modernización nacional. No obstante, como se ha visto en las afirmaciones citadas, para nuestro autor conocer tales elementos culturales implicaba tomar conciencia de los “valores culturales” de la nacionalidad en donde no solo la pintura, la literatura, la música y el arte “clásicos” eran la “huella viva del pueblo”; para Zapata Olivella, la creación popular, muchas veces anónima, en su ímpetu de siglos transmitidos de generación en generación y por su “adaptación al medio natural y social [. . .] ya están presupuestos los ensayos, la perfección de pueblos enteros en un tiempo indefinido” (*Junta nacional de folclor* 174).

En conclusión, siguiendo lo argumentado por Zapata-Cortés, estudiar la idea de mestizaje en Colombia implica reconocer desde la perspectiva de los hermanos Manuel y Delia Zapata Olivella “una historia ‘negra’ por contar” (96-98). El impulso modernizador de la nación, gestado por el Estado durante la República Liberal, se vio desbordado por la crítica hecha por Zapata Olivella a los lugares, que en la imaginación nacional, se les había asignado a los sujetos racializados. Es a partir de su perspectiva que se da un desarrollo discursivo más amplio sobre la nación. Zapata Olivella estructura la “memoria histórica común” en un proceso fundamentado en las “luchas” y expresiones “populares” que enfrentaron la “opresión, disminución y agresión” originada en el proceso de transculturación de la sociedad colombiana. La proposición de la retórica “democrática y popular” de la época, basada en un futuro homogéneo cultural y racialmente, fue rechazada por el realce del papel fundamental jugado por los sujetos racializados afros e indígenas en las dinámicas de construcción y manifestación de lo nacional (103). Zapata Olivella demostró en el contexto de la segunda mitad del siglo XX que las danzas,

los tambores y las manifestaciones religiosas transformaban profundamente, ante los prejuicios culturales y raciales, la idea de nación como síntesis que obliteraba tanto al afro y el aborigen como a sus descendientes.

3.4.2 El Renacimiento de Harlem Revisitado

La línea de pensamiento acabada de discutir no hubiera podido ser articulada sin el cúmulo de experiencias que dan a nuestro autor los viajes por Colombia, Centro América, México y, particularmente, Estados Unidos bajo el régimen racial de las leyes de Jim Crow y que informan de manera definitiva su obra. Por razones metodológicas y para situar el argumento de que Zapata Olivella es un pensador afrodiaspórico, político, hereje y radical en el contexto hispanoamericano, interesa aquí la instancia desde donde tales asuntos son avanzados por vez primera por él y, valga la reiteración, no han sido usualmente objeto de referencia ni análisis por la mayoría de críticos de su obra, exceptuando, claro está, los juiciosos trabajos de Prescott, como el enfocado en el intercambio epistolar entre Hughes y nuestro autor (2005) y su introducción a los relatos de viaje titulados *He visto la noche* (2000) de la edición publicada por el Ministerio de Cultura. Asimismo, cabe decir que la reciente edición, compilación y prólogo de tales textos hechos por Alfonso Múnera (2010), en el volumen XVIII de la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, invitan a hacer este estudio. Se justifica esta contextualización también en el hecho de que probablemente Zapata Olivella es el primer sujeto racializado en Colombia que informa a lectores colombianos, en un foro que fuera más allá de las acostumbradas tertulias literarias y diera cuenta de la existencia de Harlem como un punto de referencia, sino central por lo menos explicativo de la situación del sujeto racializado en los contextos sociales, políticos y culturales en el hemisferio. Dicho esto en las palabras de Prescott,

este análisis es importante en la medida en que los textos de tempranos de Zapata Olivella, “Dirigidos a un público hispanohablante, sirvieron también para actualizar informes o corregir impresiones que habían diseminado y reforzado otras publicaciones respecto a los negros estadounidenses” (*Afronorteamérica* 233) y por extensión colombianos.

Zapata Olivella publica sobre Harlem en el semanario cultural bogotano llamado *Sábado* (en existencia entre julio de 1943 y abril de 1957). Lo que hace valioso que Zapata Olivella publique sus reportajes de viaje allí es el hecho, como ya se indicó en el capítulo anterior, de que esta publicación fuera conocida, como lo indica su lema, como un “semanario para todos y al servicio de la cultura y la democracia en América Latina” y perteneciera a esa ola de publicaciones que el “liberalismo cultural” de la época impulsaba a servir como lugar de encuentro para diferentes generaciones sociales, intelectuales y literarias locales (Torres Duque *Sábado: crónica de un semanario democrático*). Dada esta posibilidad de encuentro auspiciada por *Sábado*, Zapata Olivella pone decididamente en el primer plano del horizonte cultural las problemáticas de la cuestión racial que se estaban tornando fundamentales para cualquier entendimiento de la cultura colombiana y latinoamericana dentro de las políticas inherentes al proceso de modernización de la república ya aludidos. Nuestro autor recoge allí su tránsito por los Estados Unidos, subrayando las realidades que atañen a los sujetos racializados. Los relatos de viaje¹⁷ *Pasión vagabunda* (1949), *He visto la noche* (1953) y *China, 6 a.m.* (1955); el drama *Hotel de vagabundos* (1954); y la autobiografía *¡Levántate mulato! Por mi raza hablará el*

¹⁷ La crítica cultural respecto de estas obras tiene opiniones distintas sobre el género que les corresponde. Para Prescott *He visto la noche* es un relato de viajes; para Marvin Lewis la idea de que *He visto la noche* es “meramente” “travel literature” es problemática; y Olga Arbeláez combina las dos posiciones anteriores en su estudio de esta obra en particular. La misma discrepancia sucede con los demás textos. Mi perspectiva al respecto, dadas las concepciones estéticas de Zapata Olivella elaboradas y comentadas en este aparte, sugieren lo propuesto por Prescott. Esto se discutirá de manera amplia en el siguiente capítulo.

espíritu (1990),¹⁸ hablan de este tránsito de manera bastante amplia. Sin embargo, considero, que ellos no cobran su completo sentido sin la discusión previa que se plantea a continuación. A los primeros textos en particular dedicaré un análisis amplio en el siguiente capítulo.

En los reportajes que sobre Harlem hace nuestro joven escritor se plantea en perspectiva hemisférica y diaspórica problemas como la opresión económica, las posibilidades de la creatividad artística y la discriminación racial, entre otras. En la primera entrega de esa serie de publicaciones, particularmente donde se ocupa de la cuestión afro, realizada el 23 de agosto de 1947 y titulada “Laston (sic) Hughes, el hombre”, como lo indica el título, Zapata Olivella realiza un perfil del renombrado poeta afronorteamericano, relatando su interacción con él y, por sobre todo, mostrando las enseñanzas en términos políticos, sociales, raciales y estéticos que de él recibe. Es bien relevante referirme a este asunto, ya que como lo ha reseñado Prescott, Zapata Olivella, al estar familiarizado con la autobiografía de Hughes, *The Big Sea* (1940), y algunos de sus poemas, además de su marcado interés por “refinar” su propia escritura, “sought out the Harlem Renaissance’s most celebrated poet, who as a youth had also taken to the road to see the world” (*Brother to Brother* 90) [buscó al más celebrado poeta de Harlem, quien cuando era joven también se había lanzado a la carretera para ver el mundo]. Tenemos así que tanto el patrón intelectual y literario como el modelo de lugar sobre el cual se fue definiendo nuestro autor durante su etapa de formación intelectual fueron Langston Hughes y el renacimiento cultural simbolizado por el barrio de Harlem.

Relatando los cambios que ha sufrido el afamado barrio afroamericano, en la Nueva York de posguerra de finales de los años cuarenta, Zapata Olivella informa a los lectores de lo aprendido en las tertulias con Langston Hughes. En el aparte de este artículo subtítulo “Negros

¹⁸ Publicado originalmente como ‘*Léve-toi mulâtre!*’: *l’esprit parlera à travers ma race* (Paris: Payot, 1987).

vagabundos”, nos informa: “Habíamos trabado conocimiento seis horas atrás y parecía conocernos desde la infancia. Es la ley de los vagabundos [. . .]” (12). En su interés por mostrar un vínculo que lo uniera a esa luminaria de la cultura y la literatura afronorteamericana Zapata Olivella, quien había emprendido ese viaje de vagabundo que lo había llevado a tocar su puerta, influenciado por el espíritu aventurero de Arturo Cova (el personaje principal de *La vorágine*), por los protagonistas vagabundos de los relatos de Panaït Istrati, Máximo Gorki y Jack London, entre otros, encontraba en esta coincidencia un vínculo fundamental que podemos ver en las siguientes palabras: “[. . .] no pude menos que confesar a Langston la similitud que encontraba en su poesía y vida con la de otro poeta y vagabundo norteamericano: —Tengo para mí que tú eres el Walt Whitman de color. —Le confesé un concepto no madurado por la crítica. —Solo que yo no soy Walt. —Me respondió riendo con ironía” (12). Con la respuesta de Hughes, Zapata Olivella pone en primer plano aquello que hace que dos poetas norteamericanos, considerados por él estéticamente iguales, en la práctica social fueran bien diferentes. Con esta puesta en escena, Zapata Olivella también demuestra ser un lector informado de las letras del continente y, como tal, estar en la vanguardia en su contexto particular. Por tanto, su enfoque se centra en las dificultades a las que se enfrenta el sujeto racializado al seguir el camino de artista y/o autor en un contexto social en donde no puede articular sus prácticas y su saber con su existencia concreta de manera libre. Esto último parece tener valor tanto para él, como sujeto colombiano/latinoamericano, como para Hughes quien no puede gozar de su ciudadanía total en diversos lugares de la Unión estadounidense por razones de su “raza”.

Por ello, en vista de Zapata Olivella, la paradoja de ser “negro” en el continente americano explica la respuesta de Hughes. Observemos esto en la reflexión y conversación que sostienen a continuación. Hughes le refería a Zapata Olivella lo siguiente:

—Sé por experiencia propia que la pasión vagabunda es incontenible, pero los negros aquí en Norteamérica tenemos por encima de toda emoción subjetiva que definir el dilema de ser o no ser. Luego miramos si es posible proporcionarnos gusto. Yo gasté más de la mitad de la vida buscando la forma de ganar dinero para dedicarme a las letras. Es por eso que no puedo concebir que tú, siendo negro, hayas podido abandonar tus estudios médicos cuando los realizabas, para convertirte en vagabundo.

Explicué, una vez más al poeta, que los negros en Latinoamérica afrontábamos una situación diferente. Que se podía ser doctor o jornalero, sin que ello pusiera en peligro la vida. Que un negro es un ciudadano con iguales derechos a cualquier otro, expuesto ante la ley, la sociedad y la vida a las mismas circunstancias.

—Entonces, con esa libertad, deben ser muchos los negros artistas y científicos. Si los negros gozáramos aquí de esas oportunidades todos fuéramos titulados o grandes artistas. Cada negro norteamericano por muy pobre que sea, aspira a sobresalir para dignificar la raza.

—Esa es la ambición de [Annjee], Jim Boy, Harriet y todos los humildes protagonistas que describes en tu novela “Pero con Risas” [*Not Without Laughter* 1930]. Sin embargo, la posición del negro suramericano es diferente. Tiene una conciencia social, pero no racial. Hemos tenido poetas, médicos, jurisconsultos, en fin, se han distinguido en todas las disciplinas del espíritu, pero solo oyendo una vocación, tal vez con sentimiento patriótico, pero nunca por honor a la raza. (12)

Este diálogo muestra cómo los contextos que atañen al sujeto racializado en el norte y el sur de América hacen de sus vidas dos mundos que aunque en la superficie parezcan distintos en realidad sean bastante similares. Cuando a unos se les niega la oportunidad de participar como

ciudadanos plenos de manera tajante vía las leyes de Jim Crow, a otros se les recuerda, como ya se ha visto con los comentarios de nuestro autor sobre la música y los espacios urbanos, que deben ser libres e iguales en el lugar asignado bajo el manto del Estado-nación. Es decir, es posible que los sujetos afrolatinoamericanos puedan ser abogados, poetas, médicos, etcétera, *incluidos abstractamente*, en la medida que abracen el sentimiento patriótico pero, aquí es donde se da la *exclusión concreta*, teniendo conciencia social —cada uno en su lugar: el porro no es de acá— pero no racial, en la medida que las imágenes de lo racial construidas invitaban a desvincularse de esos orígenes desplazando el honor por su ascendencia africana hacia lo nacional.

Otro aspecto importante que se debe resaltar sobre este artículo, es el hecho de que Zapata Olivella resalte siempre los elementos y experiencias que vinculan a la comunidad de sujetos racializados en el hemisferio. Después de referirse en detalle a la rutina y modo de trabajo de Hughes, nuestro autor informa al lector que a través de la producción literaria en torno al sujeto afro y su mundo, tanto él como Hughes y otros artistas, congregados alrededor de la lectura de poemas del también afrodescendiente colombiano Jorge Artel, pudieron apreciar los puentes que se tienden por sus experiencias vitales similares. Esto es evidente en el siguiente cuadro cuando nos dice:

Recuerdo la noche en que le leía, a petición suya, los poemas de *El Velorio del Boga Adolescente* y *La cumbia*. Cerró los ojos, como acostumbra hacerlo cuando escucha, poniendo toda su sensibilidad al ritmo. Leí los primeros versos con marcada emoción. Otros dos escritores de color escuchaban. —Tiene mucha canción. ¿No crees tú? —Me preguntó. Asentí con la cabeza. (Énfasis agregado. *Langston Hughes, el hombre* 12)

Para con ello destacar lo fundamental del asunto en su punto de vista: “Hughes me hizo caer en cuenta de la similitud de la facción del poema con El Velorio del Papá Montero, de Guillén. No pude menos que confirmar su observación. A petición suya, leí otros poemas. Los comentarios fueron todos favorables al poeta de la mulatería. Le prometí enviarle la obra completa, hasta ahora publicada, de Jorge Artel” (*El hombre* 12). Esta conversación evidencia el bagaje de lecturas que Zapata Olivella va adquiriendo y la dirección hacia la que se va enfocando su pensamiento y quehacer literario.

Es también fundamental en este proceso que se viene describiendo lo que acontece en el aparte subtítulo “La lección de la vida”. Allí nos advierte Zapata Olivella que:

La mejor lección de retórica que he recibido la tuve el día en que Langston comentó un cuento mío que le había dado a leer [. . .] Dos cosas buscaba del poeta con esa lectura: su crítica y las diligencias de venta que me había ofrecido hacer en un periódico neoyorkino. Siguieron seis días de espera en que meditó concienzudamente en la concepción general del tema: una estampa de los peleadores de gallos, pero sobre todo me preocuparía su concepto por lo que pudiera influir en la venta del cuento de la que dependía la solución de las exigencias fisiológicas inaplazables [. . .] —Me gusta el estilo —me dijo al encontrarnos de nuevo— y el tema se me hace interesante. Tiene mucho colorido y se siente la naturaleza. . . ¿Pero y el hombre? Creo que descuidas las personas humanas en la descripción. En la novela, y particularmente en el cuento, el hombre debe ser el tema central en torno al cual gire la narración. Si no hay sensibilidad humana descifrando el paisaje, no hay vida. Vuelve a escribirlo en función del protagonista central y habrá quien lo compre. (*Langston Hughes, el hombre* 12)

Es evidente aquí el interés de nuestro autor por aprender el oficio de escribir a pesar de que su situación económica es bien precaria. Estar en esta encrucijada le permitió ver en Hughes, no solamente al autor consagrado, sino simple y llanamente, como ha titulado su escrito, al hombre. Puesto que la lección de vida que recibió consistió en poder ver “un hombre de gran sentido humano”, no únicamente por sus revelaciones en torno al oficio del escribir haciéndole saber que “estaba abusando del paisaje en detrimento del hombre”, sino también porque tenía una idea clara “del drama humano que en esos días estaba viviendo”. Es más, Zapata Olivella considera el hecho de que Hughes pudiera ponderar los defectos y virtudes de un escritor joven como él, le hace “mucho más interesante, mucho más sensitivo, mucho más humano, para los jóvenes que aún no han descubierto el misterio de la educación del arte, pero que tratan de descifrarlo con imperativos categóricos” (*Langston Hughes, el hombre* 12).

Al relatar esta experiencia, Zapata Olivella quiere rescatar fundamentalmente la historia que se esconde detrás de la máscara del Estado-nación, que en el caso norteamericano es abiertamente discriminador, racista e imperial. Esto se sustenta en la reflexión que hace en el aparte subtítulo “Canto de amor y rebeldía”. Allí Zapata Olivella yuxtapone a Walt Whitman, caracterizado como “poeta vagabundo, frente a un pueblo joven, nacido en hornos de fundición y gemidos de grúa”, y quien “muestra la poesía de la vida en el aliento de los árboles y en la paz de los pájaros como meta que debe alcanzar el niño gigante de los pueblos del mundo”, con Langston Hughes, que aunque es descrito como similar al bardo decimonónico, se diferencia en que es “hecho de arcilla negra” y “con igual corazón”, pero que “ante la miseria y la explotación que esa misma máquina, mal dirigida, desata sobre el negro”, el ícono de Harlem, “alza su voz de vagabundo, que tiene el sabor de las aguas del Mississippi (sic), la sabiduría del Eufrates (sic), y del Congo, para que ese mismo pueblo norteamericano en su loca carrera hacia el maquinismo,

no olvide, *al aceite, al músculo, al negro que levanta sobre sus espaldas el milagro de los átomos*” (Énfasis agregado, *Langston Hughes, el hombre* 12). Es sugerente este aparte en el sentido que nuestro autor avanza la idea instalada en la memoria de los sujetos racializados de que el desarrollo de la nación se debe a su trabajo. La forja del poderío norteamericano no hubiera sido posible sin la participación decisiva de esos sujetos que pusieron sus espaldas para que las invenciones y avances, que el mundo moderno ofrece, se echaran a andar. De allí que Zapata Olivella dé la razón a Hughes cuando éste le dijo: *Pero yo no soy Whitman*. Con la contextualización de lo que significa Estados Unidos para uno y otro sujeto, nuestro autor revela al lector que la literatura, en este caso, la poesía, se constituye a partir de los procesos sociopolíticos, culturales y económicos que viven los sujetos que la componen. Aun más, con todas estas discrepancias entre los poetas, Zapata Olivella encuentra una identidad compartida entre ellos mismos y él, en tanto como vagabundos/viajeros no olvidan al “hombre” como centro de sus empresas estéticas y como motores de la historia del mundo que habitan.

En el aparte final del artículo subtítulo “El poeta y su raza”, Zapata Olivella hace un balance de Hughes frente a otros artistas afroamericanos contemporáneos como Richard Wright. Zapata Olivella enfatiza el hecho de que Hughes es un intelectual comprometido y de orientación socialista puesto que para un artista como él, que “bebe de las fuentes míseras de los pobres del mundo”, en particular de la problemática racial, es un sujeto que no puede detenerse en “paliativos leves” o dejarse “arrastrar al odio por resentimiento”, ya que tiene el imperativo categórico de “enfocar la realidad con la medida del vagabundo que ha sabido con[frontar] todos los peligros deseando para su raza y los oprimidos del mundo la solución económica que los iguala por la base” (*Langston Hughes, el hombre* 14).

Dado el hecho de que los sujetos racializados participaron en masa en la Segunda Guerra mundial con la aspiración de obtener una ciudadanía igualitaria en los Estados Unidos, y que el período de posguerra imposibilitó a muchos concretar esta aspiración, poniendo en evidencia los verdaderos intereses de la cuestión racial en Estados Unidos, puesto que “no libertó a estos esclavos económicos, sino que los encadenó aún más”, Zapata Olivella ve en la postura socialista de Hughes una posibilidad liberadora. Aunque hay que anotar que en este punto nuestro autor se contradice cuando declara que ve en Hughes al hombre combativo que “no cree en razas sino en clases antagónicas” y, renglón seguido, asevera que “tiene fe en el proletariado que librará a los oprimidos” y “quiere para los negros norteamericanos la autodeterminación de la Zona Negra, del Profundo Sur, como única solución al problema de color” (*Langston Hughes, el hombre* 14).

El 25 de diciembre de 1948, un año después de las reflexiones sobre Langston Hughes, aparece otra vez Harlem en el horizonte de pensamiento de Zapata Olivella con la publicación en *Sábado* del artículo “Harlem Olvidado”. Aquí, nuestro autor, informa al lector del importante rol que hacía apenas dos décadas había jugado el movimiento artístico-cultural conocido como el Renacimiento de Harlem y que en el presente, aunque sumido en el olvido, continuaba jugando un papel trascendental en la imaginación político-racial y cultural de los sujetos racializados y “no racializados”, no solo en los Estados Unidos sino en toda América y más allá. Introduciendo el artículo con una mirada sociológica busca explicar por qué “Harlem ya no es el Harlem de ayer”. Zapata Olivella detalla cómo los turistas continúan buscando por las esquinas del barrio “a los negritos que bailan el *swing*” infructuosamente y esperan encontrarse “unos miles de negros riendo y cantando por las calles, a las mujeres de rostros oscuros y con costosísimos abrigos de pieles”, pero ello ya no es posible. La marginalización socioeconómica de sus habitantes, materializada en el dilapidado contorno urbanístico, sus insuficientes ingresos y en general su

condición socio-económica de marginados, hace esto imposible. A pesar de esta situación, nos advierte Zapata Olivella, “Harlem hace su vida. Una vida propia, genuina, de la que no exhibe a nadie ni sus grandezas ni sus miserias”, de manera que si alguien quiere visitar la barriada y ver más allá de lo aparente, “ahondar su vida íntima”, se pueden “encontrar muchas maravillas, gran parte de la leyenda que lo hiciera famoso” (*Harlem olvidado* 97-99).

Zapata Olivella invita a ver más allá para poder encontrar lo que la miseria y el olvido no pueden destruir “porque Harlem no ha dejado ni puede dejar de reír”. El mejor ejemplo de esta actitud, según él, es un domingo por la mañana, cuando sus habitantes más jóvenes se toman las calles y éstas se convierten en “patios, estadios, pistas, centros sociales, clubes y conciliábulos de tertulia”, a falta de los escenarios adecuados para la recreación que se hallan en áreas “blancas” de la ciudad. Lo que se puede apreciar en este ambiente dominguero es un espacio de vida, de “carnavalesco entusiasmo” porque ese es “Harlem viviendo su propia vida con tanta fuerza y entusiasmo como la corrientes vigorosas de sus corazones” (*Harlem olvidado* 100-01). Es más, con todo y las dificultades por las que atravesaba la barriada, en vista de Zapata Olivella, continuaba siendo Harlem, porque si antaño la seña de que se estaba allí era la posibilidad de encontrar los chicos bailando el “charlestón” en las esquinas, en el presente lo que más llama la atención son los altoparlantes que invitan a los habitantes a “la necesidad de luchar contra la discriminación racial” y, contrario a lo que pueda imaginarse el lector, no son solo ni en su mayoría los líderes afros los encargados de esta tarea, sino también los líderes judíos, en especial las mujeres, puesto que apoyándose entre sí los objetos de la racialización y la discriminación podrán hacer frente en la dura tarea antirracista (*Harlem olvidado* 101-02).

Al afirmar que “Todas las grandes campañas en pro de los negros, que tienen lugar en el estado de Nueva York o en cualquier otra ciudad de los Estados Unidos, necesariamente tienen

que buscar en la masa de Harlem su apoyo” (*Harlem olvidado* 102), en la perspectiva de Zapata Olivella, el significado simbólico y concreto de este barrio es central en el imaginarse lo político, lo social y lo cultural de su mundo contemporáneo. Las experiencias de viaje que le llevaron por esa parte del territorio norteamericano y le mostraron de manera concreta sus luchas antirracistas, junto con los intercambios acerca de lo estético y político que compartiera con Hughes, nutrirían sus perspectivas sobre lo afro. Considero por esto que Zapata Olivella se asume como parte de esa lucha y en su empeño porque efectivamente Harlem no sea olvidado, recuerda al lector que ante los eventos, grandes o chicos, en torno a las luchas sociopolíticas, las calles del barrio sirven para medir la temperatura de esas luchas, puesto que “en el aire y en los pechos se nota la agitación”, aunque “todo pasa en el más tranquilo orden”, lo cual es prueba para refutar “la fama de peligrosidad que Harlem heredara de otros tiempos” pues “Harlem es un barrio pacífico, en muchos aspectos hospitalario [y] solo sus enemigos, los que desean perpetuar la «supremacía blanca», propalan la noticia de que allí se incuban las más negras asechanzas, como una puñalada artera o bandidos prestos al crimen” (*Harlem olvidado* 102-03). Es evidente que Harlem y Hughes no son solo íconos vivientes de la lucha antirracista y concientizadora de la subjetividad racializada de nuestro autor, sino que impactan profundamente su formación como intelectual, haciendo de sus ideas y discusiones acerca de lo racial, lo social, lo histórico y lo económico varios de los elementos centrales en la articulación de su pensamiento político vía su escritura en general y su práctica estética en particular.

Esta perspectiva es solidificada por la problemática racial vivida que ve complementada por la aguda división de clases, en donde veteranos de guerra e inmigrantes se constituyen en las víctimas concretas del poderío estadounidense en su relación imperial con América Latina, particularmente con Puerto Rico. Estas temáticas son discutidas ampliamente en los artículos

“Misericias de Nueva York”, publicado el 6 de septiembre de 1947 y “Misericias de Nueva York. El Drama de los Latinos”, publicado el 8 de enero de 1949. Del primero de los artículos es importante resaltar el tono de la descripción de la gran urbe norteamericana que la desmitifica al describirla sin el brillo, sin las luces y sin las riquezas con que se la asocia comúnmente. Zapata Olivella se ocupa de registrar la lucha diaria por la vida que subyace a la condición de inmigrante o veterano caído en los fondos más bajos de la ciudad. De este último sujeto comenta: “[. . .] el héroe que resistió bravamente el atropello de la guerra se ha desmoralizado en la paz porque no halla trabajo y los 20 dólares que el Gobierno le paga semanalmente no alcanzan para aliviar las necesidades personales o del hogar. Sobre su desgracia física, se levanta la decepción al contemplar que ninguno de los objetivos por los que ha paleado ha llegado a realizarse” (*Misericias de Nueva York* 72).

Refiriéndose más concretamente al drama de los latinos en la Nueva York de posguerra, nuestro autor reflexiona sobre la situación de los puertorriqueños, contextualizando histórica y políticamente su condición al denunciar los intereses colonialistas e imperialistas estadounidenses. Por ejemplo, refiriéndose a las razones por las cuales el puertorriqueño constituye el mayor grupo de habitantes latinos de la ciudad, nos dice: “El hecho de que en Nueva York estén viviendo más de un millón de boricuas, no puede atribuirse a una cierta atracción turística o de curiosidad. No. Hay otros problemas más complejos, mucho más complejos, mucho más vitales, que obligan al portorriqueño (sic) a emigrar de su isla hacia el continente. Estos factores son de índole económica, social, política y familiar” (*Drama de los latinos* 6). Esto se puede sustentar, en vista de nuestro autor, por el hecho de que “los capitales norteamericanos hacen que el pueblo boricua trate inútilmente de buscar una salida a su situación” ya que desde las dos Guerras Mundiales se ha visto que tanto afroamericanos como

inmigrantes, entre ellos boricuas, han aportado “sangre a la causa norteamericana, a los intereses económicos yanquis” y su situación laboral o de derechos civiles se ve afectada una vez terminan los conflictos bélicos. Zapata Olivella denuncia concretamente en el caso de los puertorriqueños que “se les esclaviza, se les explota y ya no sólo se trata de negárseles el derecho de elegir su propio gobierno, sino de privarlos de su lengua, el más sagrado tesoro de que pueda disfrutar un pueblo [. . .]” (*Drama de los latinos* 6).

La importancia de recalcar lo expresado por Zapata Olivella en este corpus de sus primeros escritos, radica en el hecho de que fue capaz de articular una perspectiva única, desde adentro, de testigo privilegiado, sobre la marginación racial de gentes en los Estados Unidos en un momento clave de su historia reciente y poder vincular estos hechos con los procesos de racialización y discusión de los mismos en el contexto local colombiano. Como lo interpreta Prescott, la relación de amistad con Hughes, su conocimiento de la realidad de Harlem y su conocimiento de “primera mano” de las relaciones raciales estadounidenses, su vida y cultura “experienced ‘from within the veil,’²² accorded him a certain cachet to speak and write with authority about U. S. race relations, social problems, and prominent black figures, which was uncommon for most Spanish American travelers” (*Brother to Brother* 93) [experimentada ‘desde dentro del velo’ le otorgó cierto caché para hablar y escribir con autoridad sobre las relaciones raciales de Estados Unidos, problemas sociales y figuras negras importantes, lo cual era poco común para la mayoría de los viajeros de Hispanoamérica]. Tenemos, por tanto, que ese conocimiento se torna en el primer bloque fundante en el proceso de construcción de la identidad de Manuel Zapata Olivella como pensador racializado que puede reconocer un contexto socio-histórico, político y económico más allá de las fronteras nacionales con el cual se puede vincular porque da sentido a su existencia como sujeto político e intelectual.

4.0 VIAJES, RELATOS Y MEMORIAS: SU LUGAR EN LA CONFIGURACIÓN DE LA IMAGINACIÓN DE LA DIÁSPORA AFRICANA DESDE UNA PERSPECTIVA AFROLATINOAMERICANA

La escritura avanzada por Zapata Olivella en las prensas de los periódicos y revistas culturales colombianas respecto del folclor, el arte, la música, lo nacional popular y las gentes racializadas, referidas en el capítulo anterior, se constituyen en la prefiguración de los hilos narrativos, las preguntas y las temáticas formuladas, y el punto de vista desde donde se desarrollan los argumentos del novel escritor a través de diversos géneros literarios. Esta producción intelectual temprana se hace compleja en el contexto de las letras colombianas y latinoamericanas por la diversidad de lecturas acumuladas y los avatares de las experiencias y reflexiones en que se embarca Zapata Olivella, particularmente a partir de sus viajes, que se constituyen en los insumos fundamentales para el desarrollo de su pensamiento como se observa en toda su empresa estético-literaria y socio-política.

Tomando como punto de partida las travesías hechas, mayormente a pie, por su país natal, por gran parte de Centro América, México, los Estados Unidos y Asia hacia las décadas de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, Zapata Olivella comprende y asume su particular posición de sujeto intelectual racializado en el contexto local colombiano y hemisférico americano y, a partir de este posicionamiento, emprende la tarea de darle forma textual a tales experiencias. De allí que los aspectos del “género literario” al que puedan pertenecer los textos y

el posicionamiento del autor como sujeto racializado se tornen en las problemáticas centrales en las que la crítica literaria y cultural se han concentrado cuando se trata del análisis de algunos de sus primeros textos. Entre ellos, se destacarán en este capítulo *Pasión Vagabunda* (1949), *He visto la noche* (1953) y *China, 6 a. m.* (1955).

4.1 LA CRÍTICA LITERARIA Y LA PROBLEMÁTICA FORMAL DE LA ESCRITURA TEMPRANA DE MANUEL ZAPATA OLIVELLA: EL ARTE DE LA AUTOBIOGRAFÍA AFROAMERICANA

Una exploración de los postulados centrales respecto de los procesos escriturales de Zapata Olivella en torno a lo afro en el ámbito hemisférico americano que la crítica cultural ha venido haciendo a través de las décadas permite avanzar la idea que, desde los textos tempranos arriba mencionados, este autor va configurando una perspectiva afrodiaspórica que dialoga, problematiza y complejiza las maneras de concebir las subjetividades racializadas y sus manifestaciones socio-políticas y culturales en el hemisferio americano.

El crítico Marvin A. Lewis señaló en su artículo “Manuel Zapata Olivella and the Art of Autobiography” (1995) que éste autor “emplea materiales autobiográficos y que el contenido histórico de los textos [*Pasión vagabunda*, *He visto la noche* y *¡Levántate mulato!*] claramente pesa más que los elementos ficcionales” (281). Lewis pone así en cuestión la idea avanzada años atrás por François Bogliolo (1978) de que *He visto la noche*, en particular,

[...] trasciende su estilo simple y documental de reporte sobre la vida trágica del hombre negro en los Estados Unidos al final de la segunda guerra mundial. [Esta obra] muestra las capacidades literarias de su autor cuando habla de él mismo, y simboliza toda su

futura acción como escritor negro. Marca un momento histórico en la literatura de viaje latinoamericana. (20)

En contraste con el texto citado, es la opinión de Lewis que Zapata Olivella “está preocupado principalmente con la aserción de una identidad individual y étnica en el contexto de sociedades racistas” (283). Esto lo hace acentuando dos asuntos. Por un lado, señalando el hecho de que los dos “relatos”, *Pasión vagabunda* (1949) (en adelante *Pasión*) y *He visto la noche* (1953) (en adelante *He visto*), aunque publicados en fechas distintas se constituyen como un “solo texto *autobiográfico*” que narra las experiencias de Zapata Olivella dentro del contexto americano más amplio y en un periodo concreto. Por otro lado, llega a la conclusión de que *¡Levántate mulato!: por mi raza hablará el espíritu* ([1987]1990) (en adelante *¡Levántate mulato!*) “es un texto cultural específicamente colombiano” que marca la “evolución literaria del escritor en términos de su conciencia como afrohispano con un futuro de literatura comprometida” (Énfasis agregado 283). Al examinar algunos de los momentos claves de los textos acabados de mencionar, Lewis afirma que a Zapata Olivella le concierne, tanto en esta escritura autobiográfica como en sus novelas, cuentos y ensayos, la “[. . .] etnicidad, identidad y liberación desde *una perspectiva afrocéntrica*” (Énfasis agregado 283). Es decir, para Lewis hay en estos textos tempranos de Zapata Olivella más de autobiografía que literatura de viaje puesto que es vía el gesto autobiográfico que Zapata Olivella sienta las bases de su interés por instaurar una “perspectiva afrocéntrica” en la producción literaria colombiana y/o afrohispana.¹⁹

Los asuntos acabados de mencionar son los ejes centrales de la discusión que hace este crítico sobre el papel que juegan los relatos tempranos en el desarrollo del pensamiento literario

¹⁹ En el siguiente aparte se enfatizará que la perspectiva de nuestro autor no es meramente afrocéntrica, entendida ésta como una visión “africana” del mundo, sino afrodiaspórica, en tanto lo afro ya no es ocultado o minimizado, sino que es uno de los elementos fundantes, no el único, de la reconstrucción de las subjetividades y comunidades del mundo de los sujetos racializados en las Américas.

de Zapata Olivella. Siguiendo los postulados que sobre la definición de autobiografía esboza William L. Andrews, particularmente en sus estudios sobre las autobiografías afroestadounidenses tempranas en *African-American Autobiography: A Collection of Critical Essays* (1993), Lewis destaca la idea de que las autobiografías están vinculadas en el insistente uso del motivo de “viaje” (o “la búsqueda”) representado en “múltiples estratos de evolución espiritual” (284). Así que el viaje es el motivo y no la forma literaria en los “relatos” tempranos de Zapata Olivella. Por esto, el “paradigma crítico” en el que se fundan *Pasión y He visto*, según su entender, presenta una pequeña diferencia en el hecho de que se trata de “un viaje que es más físico que espiritual” (Lewis 284).

Lewis subraya en su análisis el hecho de que *Pasión y He visto* no se basan de manera extensa sobre la tierra natal del autor, sino que se ocupan de sus experiencias como vagabundo a través del norte de Sur América, de Centroamérica, México y los Estados Unidos y “no recibimos un testimonio de una persona en disputa con su propia sociedad, sino más bien la perspectiva de un *outsider* evaluando otras culturas y ejemplificando variados grados de extrañamiento y alienación”, como a los que es “forzado a enfrentar” cuando se encuentra en los Estados Unidos, donde las reglas respecto de la cuestión racial son muy distintas a las dadas en Hispanoamérica (284). Por esto, en vista de este crítico, y siguiendo los postulados de Stephen Butterfield en su *Black Autobiography in America* (1980), en el caso de Zapata Olivella se da el “dilema” que afrontaron muchos escritores afroestadounidenses: “La aserción de la identidad negra significa que el autor se enorgullece de ser negro; pero también significa que debe mantenerse y luchar para reconciliar dos identidades contradictorias: una como persona negra, la otra como americano” (285), que en el caso presente se manifiesta en la dificultad de ser un sujeto afro e hispano a la vez. Conjuntamente, haciendo uso de lo expresado por Susanna Egan

en su *Patterns of Experience in Autobiography* (1984), Lewis propone que la mejor forma de aproximarse al “primer intento de hacer autobiografía” de Zapata Olivella, intento que de hecho “no provee muchas percepciones profundas”, es vía “el patrón arquetípico del viaje/juventud” (285). Esto es, habría que leer el recorrido hecho y consignado por Zapata Olivella en *Pasión y He visto* como “un paso en el proceso de maduración, de entrada a una adultez sofisticada por parte del autor en el crisol cultural estadounidense” (285).

Al Lewis estar interesado en observar esa especie de rito de paso que del viaje de la juventud a la adultez, y de la conciencia racial hispanoamericana a la afroamericana, vive Zapata Olivella, la narrativa que destaca de estos textos es aquella en donde evidentemente se puede observar “crecimiento” en el “autobiógrafo”, en lo que concierne con su “interpretación” del mundo circundante, la exaltación de sus “aventuras picarescas” y el manejo que da a la cuestión de la “identidad étnica propia” en relación con la de los lugares visitados. Por esto es que observa que en Zapata Olivella se da una “evolución documentable de su autoconcepción de ‘mulato’ en *Pasión vagabunda* a ‘negro’ en *He visto la noche*” (285-86). De manera que estos textos son “productos de etapas formativas de su carrera—entre juventud y madurez— como el autobiógrafo que emprende un viaje de conversión cultural en relación con prácticas sociales” (288).

Ahora bien, *¡Levántate mulato!* funciona, de acuerdo con Lewis, de manera opuesta a *Pasión y He visto*, ya que se enfoca mayormente en Colombia y nos presenta un “testimonio” de un sujeto en “controversia con su propia sociedad” (289). La pregunta central que nos hace Zapata Olivella en la introducción de este texto: “¿Cuál es mi cultura, cuál es mi raza, cuál es mi

destino?”²⁰ (*¡Levántate mulato!* 18-21) busca dilucidar su herencia triétnica a través de la división del texto en diez secciones tituladas, respectivamente, “Los ancestros”, “Bajo el influjo de los tótems”, “La escuela del diablo”, “Cartagena mulata”, “La aventura científica”, “La huella trashumante”, “Por mi raza hablará el espíritu”, “He visto la noche”, “Medicina ritual” y “El llamado de los ancestros”. En opinión de Lewis, esta organización con sus subtítulos refleja el contenido de cada capítulo en tanto traza “la evolución cultural” de Manuel Zapata Olivella desde su nacimiento hasta el momento definitorio de su producción intelectual y literaria con la publicación de *Changó el gran putas* (1983) y su profunda reflexión sobre la “cuestión del mestizaje” (289-90).

Divergiendo así con sus escritos autobiográficos tempranos y enfocando más claramente esos años de formación, para Lewis, en *¡Levántate mulato!*, Zapata Olivella “hace el homenaje apropiado a aquellos, muertos y vivos, que han tenido un impacto positivo en su vida” y, aunque cubre mucho del mismo territorio esbozado en sus escritos tempranos, se puede observar un autobiógrafo “más maduro y experimentado” que “interpreta la experiencia negra en términos globales” (290). Finalmente, expresa Lewis, hay una “dimensión quijotesca” en *¡Levántate mulato!*, no simplemente porque el antihéroe español es traído a colación constantemente, sino también porque la vida misma de Zapata Olivella es una “lucha incesante contra el racismo y la penuria económica y el impacto de éstos en muchos colombianos” (290-91). Afirma Lewis también que la “estructura externa” del texto se fundamenta en el modelo de la picaresca, como lo evidencian los viajes del autor en Colombia y el exterior para “poder llegar a un mejor

²⁰ Es importante anotar aquí que Zapata Olivella en su intento de responder a esta pregunta deja saber al lector que las múltiples lecturas que ha hecho no han logrado responder a la misma cabalmente. Ni Vasconcelos ni Mariátegui ni Haya de la Torre ni Martí parecen responder satisfactoriamente, cuando nos dice: “influido por estas lecturas, mi rostro oscuro no podía mirarse sin miedo en el espejo del conquistador europeo [...]” (*¡Levántate mulato!* 18).

entendimiento de la condición humana”, puesto que hay “una evolución marcada en el arte de la autobiografía por Manuel Zapata Olivella desde sus esfuerzos iniciales en la autodefinición en *Pasión vagabunda* hasta su evaluación definitiva de la cultura negra en las Américas en *¡Levántate mulato!*” (291).

4.1.1 Práctica autobiográfica y concientización

Varios de los hilos argumentales acabados de reseñar en la crítica de Lewis los retoman y desarrollan otros estudiosos en direcciones complementarias y también discrepantes. Dina de Luca (1997) en su disertación doctoral titulada *La creación de la identidad autobiográfica hispanoamericana, 1980-1994*, también observa una “práctica autobiográfica” en Zapata Olivella, particularmente en su *¡Levántate mulato!* que como se señaló antes, si en vista de Lewis “la metáfora” del viaje en este texto invita a Zapata Olivella a interpretar “la experiencia negra en términos globales”, para de Luca, “esta metáfora se convierte en una explicación y defensa del elemento africano de su etnia” (74). En concordancia con Lewis, de Luca considera que *¡Levántate mulato!* ilustra las “experiencias” y “momentos” que aportaron al proceso de “concientización racial y cultural” que conforman la “identidad del autor-narrador en el presente narrativo” (75). Es también su opinión, que la representación de dicho proceso funciona como diseño del “desarrollo y significado de la conciencia histórica del sujeto autobiográfico a través de las descripciones de los eventos que preceden y causan las experiencias que conducen a dicha concientización” (Luca 75). Es por esto que esta autora mantiene la idea de que al Zapata Olivella exponer “su historia personal” lo hace con el impulso de una literatura comprometida que “pregona la aceptación del mestizaje cultural y racial del que es heredero el latinoamericano”

propugnando así por un texto autobiográfico que se comprometiera con la “realidad histórica, política, cultural y social que rescata” (76-77).

De allí que el concepto de mestizaje, simbolizado por la cita que hace Zapata Olivella de Vasconcelos con el subtítulo “*por mi raza hablara el espíritu*”, se configure en otra tentativa que busca redefinir al sujeto y la sociedad americanos a partir de las realidades históricas, sociales y políticas de los mismos. La relectura de la tesis vasconceliana que hace Zapata Olivella, en opinión de la investigadora en discusión, se define en el interés por parte de nuestro autor en señalar claramente la imposibilidad de lograr el “hombre ecuménico, ideal y romántico” que “fundiera en una síntesis las premoniciones que surgían de la siempre creciente hibridación de la sangre y el espíritu”(Luca 79) como lo avanzara Vasconcelos, puesto que lo que le impulsa a Zapata Olivella en este contexto es tratar de entender mejor la condición humana, buscando encontrar en el hombre americano triétnico, es decir, encontrar en sí mismo, el sujeto “antirracista ontogénico” que se define “en todas sus sangres”²¹. Esto es, al decir de Luca, “la concientización que el autor, médico, intelectual, folclorista, activista social, sociólogo y antropólogo, ofrece en su autobiografía como componente fundamental de su identidad” (Luca 79).

²¹ Es necesario anotar que a este asunto Zapata Olivella también le dedica otros textos, inequívocamente en forma de ensayo, como son *Las claves mágicas de América* (1989), contemporáneo a *¡Levántate mulato!* y, el más tardío, *La rebelión de los genes: el mestizaje americano en la sociedad futura* (1997). Una lectura detenida de estos textos indica claramente los límites del pensamiento vasconceliano y los elementos que le mueven a nuestro autor a avanzar la idea de su triétnicidad como elemento central para pensar el asunto de la raza en las Américas.

4.1.2 Génesis del proyecto discursivo-literario afrodiaspórico americano y la crónica-literatura de viajes

Antonio Tillis en su *Manuel Zapata Olivella and the “Darkening” of Latin American Literature* (2005), también destaca, como lo hiciera Lewis, el hecho de que *Pasión y He visto* fueran “probably conceived as one complete work” [probablemente concebidas como una obra completa] y funcionaran como textos que se “complementan” y “serve as the génesis” [sirven como génesis] del *proyecto discursivo que sobre las Américas desarrolla Zapata Olivella en toda su obra*²² (25). Empero, Tillis difiere de varios de los puntos de vista de los estudiosos hasta aquí esbozados, particularmente en lo que concierne con su idea de que el joven escritor no estuviera “experimenting with the autobiographical novel here” [experimentando con la novela autobiográfica aquí], a pesar de que el lector pueda “witness” [atestiguar] en tales narrativas “the intellectual growth” [el crecimiento intelectual] del novel escritor cuando sus puntos de vista son “challenged” [retados] por las variadas experiencias adquiridas en todos sus viajes (26). Por esto, para este crítico, en estos textos se evidencia “the the author’s true passions” [las verdaderas pasiones del autor], que vía “the ‘fictional’ chronicling of the journeys” [la crónica ‘ficcional’ de sus viajes], podemos deducir son “the books [literature], people, geographies, and travels” [los libros [la literatura], la gente, las geografías y los viajes] (26). Según Tillis, todo esto es evidente en cuanto “the basic premise is straightforward” [la premisa básica es directa]. Esto es, las obras en cuestión: “both document the adventures of a young man as he moves from regions to nations in search of an amplified perspective on life” [documentan las aventuras de un joven mientras se

²² Richard L. Jackson es pionero en la iniciación y continuación de esta discusión durante la década de los 80 con la publicación de su *Black Writers in Latin America* (1979) y *Black Literature and Humanism in Latin America* (1988).

mueve de regiones a naciones en busca de una perspectiva ampliada de la vida] (26). De manera que se puede afirmar que Tillis observa en la trayectoria escritural de los múltiples géneros y las temáticas del racismo, la discriminación y la pobreza, entre otros, que el joven escritor Zapata Olivella presenta *una práctica literario-escritural multifacética, que va de lo regional a lo nacional y de allí a lo internacional*. Unas veces esta escritura toma forma de “novelas” (26), otras veces de “documental de viajes” e incluso se pueden considerar como “diarios” o “diarios narrativos” (27, 31).

La edición conmemorativa de *Pasión vagabunda* (2000)²³ publicada por el Ministerio de Cultura colombiano porta el prólogo titulado “Zapata Olivella, el aventurero”, elaborado por el literato colombiano Germán Espinosa. De este título se deduce que para Espinosa *Pasión* es un conjunto de “crónicas de viaje” ya que en este caso aplica la idea según la cual “El ser escritores puede convertirnos en viajeros, pero también el ser viajeros puede tornarnos escritores” (xi). Para documentar esta afirmación, Espinosa relata los procesos de conversión de viajeros a escritores, y viceversa, por los que pasaron Heródoto, Marco Polo, Chateaubriand, Conrad, entre otros. Para el prologuista, remitiéndose a la experiencia de la primera vez que leyó un texto en prosa de un “compatriota” y “paisano” suyo, como lo fue su encuentro en 1950 con *Pasión*, significó darse cuenta de que “existía en alguna parte, un colombiano que procuraba *emular* a Stevenson, a Loti, a London” (Énfasis agregado xiv). También destaca que *Pasión*, en su “prosa escueta y desenvuelta, relata una serie de viajes compulsivos, que el autor emprendió sin un centavo en sus bolsillos, y por tanto, sin con qué costearse un vehículo, alborozada o atrozmente a pie” (xv). Más importante aún, conjetura el prologuista, más allá de que el encuentro de Zapata Olivella con la obra *Bajo el sol de Oriente* de Panaït Istrati haya sido lo que “desató en Manuel el ansia

²³ Utilizo esta versión de los textos por ser de fácil acceso y la que circula en mayor número de bibliotecas. Ello a pesar de los innumerables errores tipográficos incurridos en su transcripción y edición final.

trotamundista de la cual deja testimonio en *Pasión vagabunda*”, fue cuando en 1960 leyendo a *I wonder as I wander* (1956), de Langston Hughes,

[M]e asaltó la sospecha de que Zapata Olivella hubiese deseado, también, *emular las hazañas de ese otro negro trotamundos*, las estaciones cuya travesía, que dictó varios de sus libros, fueron México —¡siempre México!—, la Unión Soviética, China, Japón, Filipinas y la dolorida España de 1936. Como Hughes, Zapata Olivella no se conforma con la relación de paisajes y costumbres, sino que trata de mostrar, en forma descarnada, las luchas y pasiones del ser humano, la relación que es posible establecer con nuestros semejantes, el sin sabor de los adioses y el gusto sávido de la aventura. De esa manera, el escritor colombiano salpimenta los incidentes de su recorrido a pie entre Bogotá y Buenaventura y hacia las márgenes del río San Juan. Y, luego, tras un corto reposo, la odisea que tanto lo enorgullece y que lo condujo a pie hasta la vieja Tenochtitlán de los aztecas, luego de atravesar toda la América Central. (Énfasis agregado xv-xvi)

La “odisea manuelina” en este volumen, como la rotula Espinosa, termina en Estados Unidos, como se puede apreciar en *He visto*. Texto en el que se relatan los días que Zapata Olivella pasa en México —durante bastante tiempo indocumentado— y su marcha, ya con los papeles en regla, a una azarosa vida en la unión americana. *He visto*, en opinión de Espinosa, es un texto que se caracteriza por “la profundidad con que en él se observa el fenómeno racista imperante, irónicamente, en una nación que pretendía presentarse como una especie de democracia pluscuamperfecta”, estableciéndose Zapata Olivella como “paladín de un derecho supremo del ser humano: el de respetarse y el de identificarse a sí mismo como alguien digno y singular entre el montón de los hombres” (xvii-xviii).

De otro lado, Laurence E. Prescott ha avanzado en el prólogo de *He visto la noche* (2000), de la edición conmemorativa ya mencionada, la importancia que tiene recalcar los escritos de viaje sobre Estados Unidos de autores hispanoamericanos.²⁴ Esto aunque tales escritos sean opacados por la falta de traducciones, la no inclusión en las listas de lecturas obligatorias o recomendadas de programas de posgrado en estudios de literatura latinoamericana y dada la naturaleza de las relaciones políticas y culturales entre los Estados Unidos y Latinoamérica, que han “predispuesto a los estadounidenses a desdeñar o ignorar las observaciones y opiniones del sur” (“Afronorteamérica en los escritos de viaje” 230). Más importante todavía es el aporte que Zapata Olivella hace en este contexto. En una situación bien distinta a la de otros viajeros hispanoamericanos, puesto que no viaja con las prerrogativas de un turista, diplomático, académico o exiliado, nuestro autor cruza la frontera con gran incertidumbre económica, confiando ganar dinero a través del envío de reportajes noticiosos a periódicos y revistas mexicanos. Su perspectiva y narración de las experiencias acumuladas en Estados Unidos, por tanto, se distinguen por su afirmación de una “identidad ‘negra’”, al reconocerse como “negro latino” y su enfoque en la población afronorteamericana sin demeritar su propia ancestralidad triétnica (“Afronorteamérica en los escritos de viaje” 232).

Contrario al *outsider* que Lewis ve en el joven autor de *He visto*, se puede afirmar que Prescott lo reconoce como un *insider* que, siguiendo su opinión, “logra comunicar al lector una visión íntima de la vida social, económica y cultural de los negros estadounidenses” a través de la narración de sus viajes que muestran a un “joven estudiante, negro latino y pobre que se

²⁴ Prescott señala, para mencionar solo algunos de los autores más destacados y aunque sus textos no se revisten de la importancia “política” o “sociológica” de *De la démocratie en Amérique* (1835-1840) de Alexis de Tocqueville (1805-1859), las obras tituladas: *Viajes por Europa, África y Estados Unidos* (1849-1851) de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888); *Notas de viaje (Colombia y Estados Unidos de América)* (1890), del colombiano Salvador Camacho Roldán (1827-1900); *Un sudamericano en Norteamérica : ellos y nosotros* (1942), del peruano Luis Alberto Sánchez Sánchez (1900-1994); y *He visto la noche (Relatos)* (1953), del colombiano Manuel Zapata Olivella (1920-2004).

identifica con sus hermanos de raza y con otros marginados de la tierra”, dándole así a su perspectiva una particularidad que le hace “única y sumamente rica en su revelación de la condición material y espiritual de Afronorteamérica” (“Afronorteamérica en los escritos de viaje” 232-33). Es más, en vista de este crítico, el hecho que desde 1947 aparecieran crónicas periodísticas refiriéndose a las experiencias de viaje narradas en *He visto* (1953), como ya se anotó en el capítulo anterior, “son fundamentales para conocer la carrera profesional, el pensamiento socio-racial y el proceso creativo de su autor” (“Afronorteamérica en los escritos de viaje” 233).

En suma, el conjunto escritural multifacético de Zapata Olivella que toma forma debido a sus “andanzas” por las Américas, especialmente por los Estados Unidos, y que fue publicado en *Sábado* y otras publicaciones culturales similares, además de los relatos en cuestión en este capítulo, muestran que nuestro autor “pudo informar a sus conciudadanos colombianos de la realidad histórica y contemporánea de Afronorteamérica”, logrando esto no desde “la perspectiva de un individuo ajeno al asunto sino desde la atalaya de un hombre latinoamericano consciente y orgulloso de sus raíces africanas y comprometido con la lucha de los que llamaba ‘hermanos de raza’”(Prescott “Afronorteamérica en los escritos de viaje” 238). Además, es importante considerar en este contexto “*la profunda huella que dejó en el autor la determinación individual y colectiva de las comunidades negras norteamericanas de utilizar la religión, el arte, la política y la literatura para oponer y vencer las fuerzas y condiciones que amenazaban sus derechos y su dignidad humana*” (Énfasis agregado, Prescott “Afronorteamérica en los escritos de viaje” 238-39), como lo hiciera más adelante al darle “un lugar privilegiado en su saga, *Changó, el gran putas*, ya que allí los descendientes de los esclavos africanos han tenido que enfrentar la oposición más empedernida” (Prescott “Afronorteamérica en los escritos de viaje” 239).

4.1.3 Textos híbridos: autoetnografía, formas testimoniales y memoria del desplazamiento y del exilio afroamericano

Para Olga Arbeláez *Pasión* es un escrito de “memoria personal” donde el autor relata sus viajes por gran parte de Latinoamérica, mientras que la continuación de ésta, *He visto*, “documenta” su viaje por los Estados Unidos. La obra de teatro *Hotel de vagabundos* (1955), aunque siendo manifiestamente ficción y enfocándose en las “duras experiencias que acumuló durante los meses de hambre y miseria que vivió en Nueva York”, ofrece características similares a los dos textos mencionados. Asimismo, *¡Levántate mulato!* emerge en este contexto como una reflexión de “escritor maduro” sobre este período de su vida (15). La perspectiva de Arbeláez sobre estos textos es que debemos aproximarnos a ellos no desde la premisa de que o son autobiográficos o son relatos de viajes. Su opinión es que éstos son “híbridos” en tanto se constituyen como “dos narrativas yuxtapuestas: una autobiográfica y otra testimonial y, por lo tanto, en ambos resulta imposible separar el relato autobiográfico del testimonial o periodístico” (15).

Por esto es posible para esta crítica afirmar que en *Pasión* se desarrollan dos direcciones argumentales simultáneas: por un lado, está el interés de “mostrar el profundo conflicto interior” que vive el sujeto Zapata Olivella y, por el otro, describir la comunidad a la que pertenece: “las condiciones de marginación de los negros que va encontrando a su paso, dentro y fuera de Colombia” (15). *He visto* también sigue el mismo derrotero, pero enfocándose en las dificultades que encuentra un sujeto racializado latinoamericano para sobrevivir a las limitaciones implícitas —de la *línea de color* referida por Du Bois décadas atrás— y, a las explícitas, de las leyes de Jim Crow vigentes en gran parte del territorio norteamericano. Dicho esto en las propias palabras de esta investigadora:

Estas dos posibilidades de lecturas resaltan la importancia de estos textos como testimonios y memoria de una doble experiencia de desplazamiento y exilio: la individual autobiográfica del autor y la colectiva de los afro-descendientes. Más que relatos de viajes o que relatos autobiográficos, *en estos dos textos la memoria y la escritura develan la búsqueda de sentido de su autor desde el desplazamiento/exilio, a través de sus experiencias personales y de las de los otros que, como él, en razón del color de su piel, son forzados a habitar en espacios marginales en sus respectivas naciones.* (Énfasis agregado 16)

Arbeláez subraya el ánimo documental con que Zapata Olivella consigna la discriminación y la explotación sufridas y vistas en sus viajes, lo cual efectivamente puede conferir a estos textos la categoría de relatos de viaje. Sin embargo, esta crítica asigna a la perspectiva del yo que narra desde los márgenes en Zapata Olivella la categoría de “autoetnografía” desarrollada por Mary Louis Pratt en su importante texto *Imperial Eyes* (1992). Categoría ésta que difiere conceptualmente de los “relatos de viajes” que como género surge y se desarrolla en una tradición eurocéntrica y etnográfica que representa al Otro, al subalterno. En la *autoetnografía*, nos dice Arbeláez, por el contrario, “[. . .] el sujeto que enuncia pertenece al grupo y al entorno que observa y escribe”, es decir, “[. . .] el Otro se construye/representa a sí mismo en respuesta a o en diálogo con las representaciones emitidas por la metrópoli” y, por ello, “el yo autobiográfico o sujeto que enuncia en este tipo de textos no puede ser considerado como un yo individual sino como un Nosotros que da testimonio de las condiciones de vida del grupo que representa”(16). De manera que para Arbeláez el “carácter testimonial y autoetnográfico” de los textos tempranos de Zapata Olivella es primordial en la tarea de relacionar la experiencia de “desplazamiento” de nuestro autor con la misma que han vivido y

continúan viviendo hoy las comunidades afrodescendientes en el hemisferio americano. Esto en razón de que las experiencias de “desarraigo” y la “discriminación” cumplen un papel importante en comprender “las raíces de la furia negra” —subtítulo de *He visto la noche* dado en la edición de la Editorial Bedout en 1969 — que acompañan al autor toda su vida. La lectura de *He visto*, *¡Levántate mulato!* y *Hotel de Vagabundos* sirven, siguiendo a Arbeláez, para establecer lo que “fue y es” nuestro autor “aun después de la muerte, un sujeto desplazado o un sujeto *out of place*, según el término que usó Edward Said [. . .] para describir su propia experiencia como sujeto fragmentado, desplazado física y culturalmente” (17).

Sandra Alzate, por su parte, en su disertación doctoral titulada *La evolución literaria de Manuel Zapata Olivella: testimonio, autobiografía y novela* (2008), se ha referido a la problemática formal de este período de la escritura de Zapata Olivella como una fase en donde “las formas testimoniales” están presentes en su obra (60). Ello porque al observar el contexto literario latinoamericano en el que surgen *Pasión* y *He visto* habría que resaltar rasgos subyacentes de la “línea testimonial” tales como los instrumentos de descripción inherentes al naturalismo, la aspiración al cambio y la protesta propios de la novela del realismo social; el discurso denunciatorio de la novela indigenista, además del rasgo documental y verosímil de la representación del pasado o del presente y la problemática que emerge de la memoria y el olvido en la novela histórica (61-62).

Asimismo se debe señalar en esta contextualización que la primera obra publicada por Zapata Olivella es una novela que lleva por título *Tierra mojada* (1947) y en ella confluyen por un lado, el legado estético y la “autenticidad de un testimonio de primera mano” como el de *La vorágine* (1924) de José Eustasio Rivera (1878-1937) y, por el otro, la novela regionalista con su interés por explorar la “intensa y compleja relación del ser humano con el paisaje” (62-63). Pero

la importancia de *Tierra mojada* no radica tanto en tal confluencia, sino más bien en el hecho de que “[. . .] al constituirse como un testimonio no sólo del trasfondo cultural, sino también, de las condiciones de miseria y explotación en las que viven las comunidades negras, instala al autor como uno de los primeros escritores colombianos en resaltar y hacer conocer aspectos socio-culturales de estas comunidades” (Alzate 65).

4.2 LA CONFIGURACIÓN DEL PENSAMIENTO AFRODIASÓRICO RADICAL, HEREJE Y PROFÉTICO EN LA ETAPA TEMPRANA DE ESCRITURA DE ZAPATA OLIVELLA

Más allá de ajustar la escritura de Zapata Olivella a una u otra de las categorías formales de los géneros literarios señalados por los críticos hasta aquí considerados, se aborda una aproximación que asume la escritura de nuestro autor como una *zona intersticial* que hace uso de las distintas formas textuales disponibles para articular la cuestión racial en su vertiente afro de manera crítica y problematizándola. De allí que la dificultad de anclar el proceso escritural de Zapata Olivella en los moldes de la evolución del género literario en el contexto de las letras latinoamericanas se deba a que, siguiendo a Paul Gilroy,

some of the special political problems that arise from the fatal junction of the concept of nationality with the concept of culture and the affinities and affiliation which link the blacks of the West to one of their adoptive, parental culture: the intellectual heritage of the West [not only] since Enlightenment [but also from the first modernity].

[algunos de los problemas políticos específicos que emergen del cruce fatal del concepto de nacionalidad con el concepto de cultura y las afinidades y afiliaciones que vinculan a

los negros de Occidente a una de sus culturas originales y adoptivas: la herencia intelectual de Occidente [no sólo] desde la Ilustración [sino también desde la primera modernidad] (Gilroy 2)

Dicho esto en otras palabras, la escritura de Zapata Olivella manifiesta desde sus inicios un proceso de “reconocimiento de esta conexión” y su “proyección” en cuanto se enfoca en la “libertad”, la “ciudadanía” y la “autonomía social y política” dadas por sentadas en la estructuración de lo estético por las prácticas discursivas hegemónicas en esta época. Esto quiere decir que aquí se considera su ejercicio escritural como constitución, retomando las ideas de Bogue, de un pensamiento que es radical, hereje y profético redentor en tanto, al decir de Gilroy, “the reflexive cultures and consciousness of the European settlers and those of the Africans they enslaved, the ‘Indians’ they slaughtered, and the Asians they indentured were not, even in situations of the most extreme brutality, sealed off hermetically from each other [...]” [las culturas reflexivas y conscientes de los colonos europeos y aquellas de los africanos que ellos esclavizaron, de los ‘indios’ que ellos asesinaron y de los asiáticos que ellos subyugaron no fueron, incluso en las situaciones de más brutalidad, aisladas herméticamente las unas de las otras] (2).

Lo acabado de subrayar interesa aquí porque las estructuraciones teóricas relacionadas con la racialización desde la crítica cultural y literaria, siguiendo a Gilroy, como el mestizaje, la *creolité*, *métissage* e hibridez, entre otras, se hacen más complejas y dinámicas cuando en el análisis intervienen con especial énfasis “the structures of feeling, producing, communicating [thinking], and memory” [las estructuras de sentimientos, producción, comunicación [pensamiento] y memoria] que este crítico ha llamado “the black Atlantic world” [el mundo Atlántico negro]. Concepto desde el cual se puede explorar, como es bien evidente en la escritura

de Zapata Olivella, “the special relations between ‘race’, culture, nationality and ethnicity, which have a bearing in the history and political culture of [those who became through *la longue durée* Afro-diasporic] citizens” [las especiales relaciones entre ‘raza’, cultura, nacionalidad y etnicidad que tienen relevancia en las historias y las políticas culturales de los [que devinieron en un proceso de larga duración] ciudadanos [afrodiaspóricos]]” (2-3). Esto es relevante porque del mismo modo que la imagen-concepto del barco en movimiento entre África, Europa y América ha servido para ilustrar “a living micro-cultural, micro-political system in motion” [un sistema micropolítico y microcultural vivo en movimiento] de la travesía —*the middle passage/paso del medio*— y la trata en general de africanos, las imágenes-conceptos asociadas a los viajes, en contextos posteriores a la abolición de la esclavitud, invocan una *multiplicidad de proyectos* “redentores” de tal experiencia, dada la “circulación de ideas”, de gentes y también de “key cultural and political artifacts: tracts, books, gramophone records, and choirs” [clave movimiento cultural y político de artefactos: folletos, libros, registros fonográficos y cantos] (Gilroy 4), que van formando una serie de contranarrativas o prácticas discursivas que estructuran o configuran un mundo en el que las historias de los sujetos y comunidades de racializados emergen en perspectivas no solamente locales, sino más bien regionales, hemisféricas y globales²⁵.

En consonancia con lo arriba expuesto, Anthony Bogues afirma que “The legacies of being a racial-slave-colonial object haunt twentieth century black radical thinkers” [Los legados de ser un objeto racial-esclavo-colonial persigue a los pensadores negros radicales del siglo XX], puesto que al ser descendientes de esclavos “master the protocols, the conventions and the traditions of the modern Western intellectual tradition” [dominan los protocolos, las

²⁵ Me refiero aquí a la complejidad que sobre este asunto han supuesto tanto a la crítica como a los lectores desde lo autobiográfico, literario e histórico textos como los siguientes: *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or, Gustavus Vassa, The African* (1789); *Feeding the Ghosts* (2000) de Fred D’Aguiar; *The Slave Ship: A Human History* (2008) de Marcus Rediker.

convenciones y las tradiciones de la tradición intelectual moderna occidental] y esta tradición, que fue fundada inicialmente en unos “natural history classificatory schemes of racial order which located those of African descent as nonhuman” [esquemas clasificatorios de una historia natural del orden racial, que situaba a aquellos de descendencia africana como no humanos], tuvo como una de sus consecuencias que una “corriente” de su tradición de pensadores negros radicales “deals with thoughts through the mastering of both the language and the culture of the dominant power [...]” [se ocup[ara] del pensamiento a través del dominio de la lengua y la cultura del poder dominante [. . .]] (5). Puesto que “Such a process establishes epistemic boundaries [...] many black radical intellectuals consistently wrestle with language, consciousness, the nature of the ordinary, and the meaning of Africa to their life and work” [un proceso tal como este establece fronteras epistémicas [...] muchos intelectuales negros radicales consistentemente luchan con la lengua, la conciencia, la naturaleza de lo ordinario, y *el significado de África para sus vidas y sus obras*] (Énfasis agregado 5).

El pensamiento de Zapata Olivella estructurado en toda su obra ha evidenciado la caracterización acabada de esbozar. Su principal preocupación ha sido poder hacer inteligible ese complejo de memorias y sentimientos anclados en la existencia de una comunidad diaspórica africana, para a partir de su ejercicio intelectual, que pasa por dominar los protocolos y las convenciones de la tradición de su medio más inmediato, se pueda examinar críticamente las concepciones de “raza”, etnia, cultura y nación, asimismo como las estrechas relaciones entre estos conceptos. En *Pasión*, por ejemplo, Zapata Olivella empieza invocando al personaje protagonista de *La vorágine* (1924), titulando así el primer aparte de la obra: “Por la ruta de Arturo Cova”. Empero, contrario al protagonista de la considerada novela colombiana más importante de la primera mitad del siglo XX, aquí el protagonista, o lo que es lo mismo Zapata

Olivella —el viajero, el narrador, el desplazado— nos informa sobre una vía alternativa de *ser* en medio del contexto colombiano en particular:

Había tomado sin proponérmelo, la misma ruta de Arturo Cova. Al salir de los suburbios de Bogotá, empezando la carretera que conduce a Villavicencio, no podía menos que recordar al estudiante de José Eustasio Rivera, que de la noche a la mañana, se vio atrapado por el destino de una aventura que acabaría con su vida [...] *Pero cuán diferentes eran las emociones mías y las de aquél* [. . .] Sin maletas, sin alforjas, sin otra compañía que un libro, *Bajo el cielo de Oriente*, de Panait Istrati, me alejaba de la tortuosa carretera [. . .] Como Istrati no tenía dinero para viajar; como él, veía transcurrir los años sin que mis trabajos literarios vieran la luz, y como él, sentí deseos de madurarme convertido en un caballero andante cual trafalmejo Quijote. (Énfasis agregado, *Pasión vagabunda* 31-32)

Zapata Olivella conoce muy bien el contexto literario y cultural colombiano e hispanoamericano de la época, pero se va deslindando de éste de manera progresiva. Por ello prevé que su destino es diferente al de Arturo Cova; su problemática, aunque parecida es otra. Igualmente, Zapata Olivella conoce autores de otros horizontes que informan su pensamiento, su escritura e imaginación literaria, que son considerados revolucionarios, socialistas, de los márgenes o simplemente radicales: Cervantes, Istrati, Gorki y London, entre otros (Garcés González 21-22; Díaz-Granados 258-59). De modo que Zapata Olivella encuentra, en estas lecturas y su contraste con su experiencia vital, el impulso que le permite plantearse preguntas acerca de su subjetividad y de la comunidad afrocolombiana/americana más amplia, abriendo así el tortuoso camino de la memoria al reconocerse también como miembro de ésta, que en el horizonte de la herencia cultural local, como se observó en el capítulo anterior, en vista de

Castro-Gómez (2009) se buscaba “dejar morir” (152-53) para posibilitar la existencia de una nación “mestiza” moderna. Esto lo podemos observar en las siguientes palabras:

[. . .] yo olvidado de los libros de medicina, leía a London o Istrati con la voracidad de un comején [. . .] un raro impulso me arrastraba de vez en cuando a la escuela de medicina o al hospital. *La élite estudiantil me sofocaba con sus prejuicios de supervaloración personal que les impedía ver más allá de la epidermis* [. . .] No solo me exasperaban los condiscípulos, sino muchos profesores, que haciendo gala de erudición, arremetían contra los indefensos estudiantes sin más armas que una voluntad como caparazón de crustáceo [. . .] Me sumé a su descontento y propicié un conato de huelga, que la indiferencia y el egoísmo de los más decapitaron con silencio cobarde. El retiro de la escuela de estos compañeros agravó mis antipatías por la injusticia social que me tocaba ver de cerca en las salas hospitalarias. *Los enfermos me atraían más por su llaga social que por su enfermedad misma, cuando alguno agonizaba ante mis ojos, veía en él la víctima de la sociedad que lo fatigaba, desnutría y condenaba a muerte en un hospital desmantelado.* (Énfasis agregado, *Pasión vagabunda* 38-39)

El joven de provincia narra su refugio en el mundo literario creado por London e Istrati y con el que se identifica al estar allí evidentemente libre de los prejuicios que sobre la piel tenía el mundo socio-académico que le rodeaba. Es así que va emergiendo en su perspectiva una conciencia acerca de la injusticia dominante en su medio y una voluntad de lucha contra ella. Su formación como médico y su avidez lectora se combinan para indicarle que la enfermedad va más allá de lo somático, es socio-psicosomática, y se manifiesta últimamente como esa fatiga, desnutrición y condena a muerte de muchos, que como sus pacientes de la práctica académico-médica, sucumben por el abandono, el desprecio y la indiferencia. Ante este estado de cosas, al

darse cuenta de la situación que vive como estudiante de provincia y sujeto racializado en la capital colombiana, comenta nuestro autor:

Una tarde expuse a un profesor que influía mucho en mí aquella desesperación. Según la manera de autojuzgarme eran tres aspectos los que gestaban aquel estado: *el interés que tuve siempre por la literatura, el deseo de conocer la vida y el afán de ayudar a resolver los problemas económicos de mi familia*. En la marchita existencia de un universitario aquellos problemas eran irresolubles.

— ¡*Afán de ser!* Fue la respuesta del profesor.

Salí de aquella consulta resuelto a combatir este afán de ser [...] (Énfasis agregado, Pasión vagabunda 39)

Sandra Alzate ha señalado un aspecto importante respecto del aparte acabado de citar: “poco a poco, los espacios selváticos dejan de ser la fijación central del escritor”. Zapata Olivella se va alejando del “estilo literario” característico de su primera novela *Tierra mojada*, para preocuparse más “por el destino del hombre y no por la belleza y la ferocidad del paisaje” (66-67). Es evidente con esto que Zapata Olivella acoge y va incorporando en su proyecto intelectual y escritural la recomendación hecha por Hughes durante su estadía en Harlem: no abusar del paisaje en “detrimento del hombre” para poder así hacer de su ejercicio algo “mucho más interesante, mucho más sensitivo, mucho más humano” (Zapata Olivella "Langston Hughes, El Hombre" 12). Antonio Tillis también ha cartografiado, en sus propias palabras, esta “trayectoria literaria africanizada” de Zapata Olivella como una que tiene su “génesis” en *Tierra mojada*, obra “emblemática de la novela de la tierra”, que con su “énfasis en las experiencias de los afrocolombianos y los pobres crea el escenario para un futuro desarrollo narrativo” (10, 24). Desarrollo que con *Pasión* y *He visto* crea un “quiebre literario” en la “revelación del racismo en

las Américas [...] y otros lugares de la diáspora africana [...] temas que serán ampliados en *Changó [el gran putas]*” (44). Por esto interesa aquí poner en discusión, como lo expresara Lewis, que en estos textos tempranos se están sentando las bases para instaurar un “pensamiento afrocéntrico” en donde el viaje es el motivo y no la forma. Además, interesa también debatir la idea de Espinosa de que Zapata Olivella es un “émulo” bien sea de Istrati, de Hughes, London u otros autores íntimamente ligados con la literatura de viaje en Occidente.

Cabe señalar, por tanto, que la manera como Zapata Olivella enfrenta inicialmente ese *afán de ser* es realizando un gran número de actividades académicas y sociales, entre ellas, leyendo “más allá de los textos escolares”, “dramatizando cuentos, intentando la organización de un teatro universitario, escribiendo artículos para periódicos y revistas”, “organizando centros de estudio, conferencias de arte para obreros y un movimiento para la exaltación de los valores de la raza negra” (*Pasión Vagabunda* 40). Zapata Olivella busca incesantemente, y a través de la conexión entre el saber académico y la experiencia vital, posibilidades prácticas para comprender mejor la existencia en ese contexto marcado por la diferencia racial, las dificultades económicas y el problema de clase socio-económica profundamente arraigados en su país. Aun realizando todas estas actividades no encontraba la respuesta a su *afán de ser*. De allí nace su continuo deseo por saber y conocer, para usar su propio término, *vagabundeando* por el mundo. Deseo éste que, durante la década de 1940, le llevó hacia la región de los Llanos Orientales, le condujo de vuelta a Bogotá, le empujó hacia los valles suroccidentales del país y hacia la costa del océano Pacífico y, de nuevo, a la casa paterna en Cartagena de Indias, para a partir de allí cruzar sin mayores medios económicos y a pie Centro América y México; viajar en bus por gran parte de los Estados Unidos; y, años más tarde, casi en las mismas condiciones, a viajar por Europa, China, el Caribe y Sur América. De manera que la práctica del vagabundaje –*saber, conocer* y

llegar a ser en el mundo— expresada a través de su escritura y su activismo durante toda su vida es impulsada por ese *afán de ser* (Mina Aragón 51-53).

Retornando a Bogues, avanzo la idea de que *la desviación de la ortodoxia* literaria de la época que despliega Zapata Olivella desde los textos tempranos se torna en una *práctica discursiva* indicativa de la constitución de un *pensamiento que deviene político, radical, hereje y profético* en las décadas siguientes. Esto es, Zapata Olivella está en constante diálogo con la manera “actual” de hacer literatura —novela regionalista, indigenista, modernista, autobiografía, literatura de viaje, entre otros—, como un sujeto que tiene cierta movilidad social por sus credenciales educativas y produce unos textos que van transformando los referentes estéticos conocidos, ante la crítica genera las múltiples (unas veces contrarias) perspectivas que hemos visto de su obra en la primera parte de este capítulo. Por esto podemos afirmar que su producción intelectual de la época empieza a señalar esa insuficiencia de la llamada “literatura nacional” y/o latinoamericana en sus términos tradicionales y con ello, esencialmente, muestra las limitaciones de esas convenciones escriturales cuando se trataba de enfocar la cuestión de la racialización, particularmente desde la perspectiva del sujeto racializado y en los ámbitos locales como regionales y hemisféricos.

Dilucidando lo acabado de glosar, recordemos que Bogues ha propuesto respecto de la “herejía” que ésta se define como una forma de la desviación de la ortodoxia. En otras palabras, para Bogues, retomando aquí a Bourdieu, “heresy occurs when the questioning of the *doxa* creates a new critical discourse” (13) [la herejía ocurre cuando la interrogación a la *doxa* crea un nuevo discurso]. El uso boguesiano de este concepto tiene varios sentidos, a saber, la herejía es un reto a la ortodoxia puesto que la producción intelectual radical empieza dialógicamente dentro de los marcos de la ortodoxia misma para luego convertirse en una crítica de ésta, una vez la

“incompletud” de tal ortodoxia se hace evidente. De allí que la producción intelectual radical sea “impensable” al encontrarse constantemente “breaking the epistemic limits established by the Western intellectual tradition” [rompiendo los límites epistémicos establecidos por la tradición intelectual de Occidente] (13). La herejía también es un “proyecto constructivo”, que en ocasiones desarrolla “a different set of political and social categories” [un juego de diferentes categorías políticas y sociales] (13).

Ahora bien, en la perspectiva de Bogues, la herejía solo opera para algunos intelectuales cuando “‘double consciousness’ is subordinated” [la doble conciencia es subordinada] a este proceso (13). Retomando este concepto duboisiano, lo que Bogues quiere advertir es que “although ‘double consciousness is called a ‘strife’” [aunque la ‘doble conciencia’ es llamada una ‘contienda’] —pues es claro que en la perspectiva de Du Bois el afroestadounidense también “is gifted” [está dotado] con una “second sight into this American world” [segunda mirada dentro del mundo estadounidense]—, esta indica “how one sees oneself ‘through the eyes of others” [cómo uno se ve ‘a través de los ojos de los otros’] y también esconde lo que Du Bois llamara “‘true self-consciousness’” [‘la verdadera auto-conciencia’](14).

Lo que esto implica en el ámbito de las prácticas discursivas es que “there is a strange gray area of being master of a set of discursive practices, of thinking in the major categories of these practices while recognizing that the categories themselves negate one’s self” (14) [hay una extraña área gris en ser dueño de una serie de prácticas discursivas, de pensar en las categorías mayores de estas prácticas mientras a la vez se reconoce que las mismas categorías lo niegan a uno mismo]. Este complejo asunto “it’s not a static one” [no es estático], puesto que para quienes se encuentran en esta “posición”, al decir de Bogues, “inhabit a space and social location that facilitates radicalism –‘the second sight’” (14) [habitan un espacio y una ubicación social que

facilita el radicalismo—‘la segunda mirada’]. De manera que enfrentar esa humanidad negada desde la modernidad ha posibilitado la creación no solo de “counternarratives of modernity’s history, practices, and meanings but also a dilemma for the Africana intellectual in the West –to *be in* and of the West, and yet to create inside the West an identity, a personhood that required the West, in the words of Fanon, be left behind [contranarrativas de la historia de la modernidad, prácticas y significados, sino también un dilema para el intelectual [de la diáspora africana] en Occidente—*estar y ser* parte de Occidente, y aun así crear dentro de Occidente una identidad, una personalidad que requiere que Occidente, en palabras de Fanon, sea dejado atrás] (14).

Por esto el asunto central del pensador hereje afrodiaspórico es el de poseer “a disjointed reflexive consciousness” [una conciencia reflexiva dislocada], “For the highly educated black radical intellectual there is a profound disjuncture between the lived experience by his or her learned discursive system. This disjuncture (it is deeper than a contradiction) is the source of acute tension in the political discourses of many radical black thinkers” (Bogues 14) [Puesto que para el intelectual radical afrodiaspórico altamente educado hay una profunda desconexión entre las experiencias vividas de ser un sujeto racial/colonial y la explicación de esta experiencia vivida por su sistema discursivo aprendido. Esta dislocación (es más profunda que una contradicción) es la fuente de una aguda tensión en los discursos políticos de muchos pensadores negros radicales]. Así que en vista de este autor

To remain consistently radical, to rupture the boundaries that confine, the [Afro-diasporic] radical thinker transforms ‘double consciousness’ into heresy [...] In black radical intellectual production, heresy becomes the resolution to the tensions and disjuncture created by ‘double consciousness’ and the enchantment of the Western intellectual tradition.

[Permanecer consistentemente radical, romper las fronteras que confinan, el pensador radical [afrodiaspórico] transforma la ‘doble conciencia’ en herejía [...] La herejía entonces deviene en la producción intelectual negra radical, la resolución de las tensiones y dislocaciones creadas por la ‘doble conciencia’ y el encantamiento de la tradición intelectual de Occidente.] (Bogues 14-15)

4.2.1 Surgimiento de la “doble conciencia” y “el Atlántico negro” desde un contexto latinoamericano

Lo acabado de subrayar se observa en el horizonte de pensamiento de nuestro autor que, desde el prefacio²⁶ de *Pasión*, titulado “Carta a manera de introito”, avanza sus preocupaciones como sujeto racializado al lector. Tales preocupaciones evidencian en nuestro autor el desarrollo de una *conciencia reflexiva dislocada*. Glosando los comentarios hechos por su hermano en un intercambio epistolar, Zapata Olivella subraya:

Que me he dejado influir por Gorki, Istrati, London y “ese otro vagabundo del Don Quijote que no midió la realidad en ningún momento.” Luego rematas: “¿Te acuerdas de aquel primo que de tanto leer a Verne se tiró de la azotea de la casa en un globo de lona y se rompió la clavícula?” Hermano, creo que no sólo hay que romperse la clavícula, sino la crisma, pero debemos conocer el mundo. No puedo negarte que he leído apasionadamente las obras de los autores que citas, *pero no es un impulso de imitación lo*

²⁶ Efectivamente se trata de una carta que da cuenta de un intercambio epistolar sostenido con su hermano desde antes y respecto de las motivaciones de sus viajes, su escritura y otras empresas personales. Es importante anotar que esta carta le da un carácter documental al texto, a saber, lo autentica en cuanto confirma la existencia del narrador y su hermano (o lectores) como contraparte. Este el mismo ánimo que le lleva a titular su siguiente texto *He visto la noche*, es decir, que en su vida propia ha visto o vivido el racismo y la discriminación en todas sus formas. Véase a Alzate 82-83.

que lleva a lanzarme al mundo. No podría identificarme con ninguno de los vagabundos escritores, porque si bien es cierto que admiro en ellos algunas cualidades, no es menos verídico que no me mueve a la aventura sus mismas inquietudes.

Admiro la sed de amistad de [...] Istrati [. . .] Me identifico con el viejo abuelo Walt Whitman observando la sencillez del día y las manos de los árboles cuando juegan con el viento. Me seduce la fiebre aventurera de Jack London sublimando en un anhelo de libertad las amarguras de su infancia, ¿pero sabes?, me atrae mucho más *la rebeldía ingénita de Máximo Gorki que da a su pobreza un aliento de revolución. Hay, pues, vagabundos de la amistad, de la belleza, de la aventura y de la revolución. Hermano, yo siento voces que me llaman desde todos los caminos y que me esperan en todos los puertos. Oigo el grito de los campesinos [. . .] presiento el hambre de los desarrapados arañándoles el estómago, estoy presto a cumplir la cita con los obreros en huelga [. . .]* (Énfasis agregado, *Pasión vagabunda* 28-29)

Queda claro que el *vagabundaje* es uno de los conceptos claves que define a nuestro autor en esta primera etapa del desarrollo de su pensamiento y le permitirá conocer el mundo en sus múltiples facetas. También es claro que su fascinación con los autores citados es por afinidades artísticas y políticas pero no se debe a una simple intención suya de imitar, porque no se puede identificar con ninguno de ellos completamente, dado que sus preguntas son bien distintas y lograr responderlas es en sí una tarea que desborda tales lecturas y requiere referenciar otros marcos de interpretación. Si hay algún aspecto clave de los distintos autores citados que resulta productivo para su tarea es la “rebeldía ingénita” de Gorki, la cual el mismo Zapata Olivella ha demostrado con su vivir y escribir en las condiciones antes reseñadas. Así que la agenda escritural de Zapata Olivella, retomando la rebeldía citada, se torna realmente radical y

hereje cuando empieza a operar la *doble conciencia* que como sujeto racializado le va a caracterizar: *la pobreza da aliento a la revolución; las voces le llaman de todos los caminos y puertos, el grito de los campesinos, el hambre de los desarrapados y la huelga de los obreros, particularmente la de aquella inmensa mayoría racializada.*

El aparte titulado “Rostros hermanos”, en el que se ilustra una situación que pasaría por ordinaria entre tantos viajeros que recorrían la geografía colombiana en los años cuarenta, se puede encontrar ese momento de *revelación*, de *segunda mirada*, de *doble conciencia*, de contradictoriamente *estar* en y *ser* parte de Occidente, que le permite a Zapata Olivella reflexionar de manera profunda sobre la cuestión de la racialización en el contexto local colombiano y progresivamente en el contexto americano. Dicho esto en sus propias palabras:

[. . .] tuve deseo de visitar Puerto Tejada, cuna de tantos amigos negros que despertaron mi inquietud por el conocimiento y defensa de la raza [. . .] Me pareció ver la misma persona en todas partes, hasta que me fui acostumbrando a diferenciar sus rostros negros, iguales, con su porte alto y los brazos largos. *Nunca pensé que la raza se conservara tan pura como la veía ahora desafiante de las embestidas de la mezcla y la explotación. La arquitectura de Puerto Tejada era similar a la de cualquier otro pueblo, pero el sello de su pigmentada gente no tenía igual. En la tarde encontré a un conocido que participara en Bogotá en una demostración de jubileo negrista que todos los mulatos en el altiplano dimos a propósito de la llegada del vicepresidente de los Estados Unidos, Henry Wallace. Ese día desaparecieron mis complejos raciales y tuve conciencia de mis deberes para redimir a los negros aún vejados con una profunda discriminación económica, no solo en mi país, sino en el mundo. Mi amigo reafirmó su decisión de lucha y paseándonos por lo que sería un gran parque, me decía:*

—Aquí pondremos la estatua de Robles. Allí la de Candelario Obeso. Allá la de Washington Carver y también la de Joe Louis. *Los negros del mundo formamos una sola familia y debemos estar unidos.*

De golpe resucitaron en mi memoria las discusiones sostenidas con los más inteligentes tejadunos, en las que yo esgrimía débilmente algunas tesis para combatir cierto racismo en el afán de redimir a los nuestros.

—No podemos mezclarnos hasta no producir un genio ciento por ciento negro.

—*Nosotros somos negros puros, no mulatos.*

Argüía contra estos pensamientos, pero carecía de razones para sustentar mis reservas. El problema racial no presentaba entonces para mí su base económica y a veces, siguiendo un impulso de combatividad, profería gritos belicistas que hacían temblar las voces de mis propios antepasados blancos. En Puerto Tejada amé la tradición africana como si de repente, en mitad del camino, se hubieran borrado cinco siglos de historia que dieron a la sangre nuevos bríos, nuevos gritos.

—*Buscaré a los negros a dondequiera que vaya*²⁷. —Juré a mi amigo, y éste, colaborando en mi empresa, me ayudó a completar el pasaje hasta Buenaventura. (Énfasis agregado, *Pasión Vagabunda* 51-52)

Los pensamientos de Zapata Olivella: “Nunca pensé que la raza se conservara tan pura como la veía ahora desafiante de las embestidas de la mezcla y la explotación”; “Ese día desaparecieron mis complejos raciales y tuve conciencia de mis deberes para redimir a los negros

²⁷ Nótese que Zapata Olivella está tratando de deshacerse de las categorías establecidas en la colonia por los cuadros de casta y desde los cuales se piensa la cuestión racial en su contexto local. Zapata Olivella empieza identificándose como mulato y exterior al sujeto afro, pero en la medida que se descubre a sí mismo, descubriendo su país, discutiendo con otros sujetos racializados y viajando, empieza el proceso de reconocer sus ancestros africanos.

aún vejados con una profunda discriminación económica, no solo en mi país, sino en el mundo”; y “buscaré a los negros a dondequiera que vaya”, pueden emerger a simple vista como la exterioridad de la gradación dominante del proceso de la racialización en los contextos en los cuales Zapata Olivella se encontraba inmerso. Sin embargo, reflexionando cuidadosamente sobre ello, se observa que en la afirmación de su identificación racial, que va desde lo “mulato” hacia lo “negro”, yendo en contravía de lo prescrito por los cuadros de castas, opera lo que desde el siglo XV hasta nuestros días se ha constituido como el proceso que Norman E. Whitten Jr. ha llamado “the long durée of racial fixity” [la larga duración de la fijación racial] que “has been and is braided into history, historicity and contemporaneity by various forms and flows of conjunctural ethnic and cultural fluidity” [ha estado y está trenzada en la historia, la historicidad y la contemporaneidad a través de varias formas y flujos coyuntural de fluidez étnica y cultural” (373).

En este contexto, la conversación que sostiene nuestro autor con su amigo registra la reflexión sobre ese buscar inherente al proceso de racialización que viven los personajes cuando avanzan la idea de que “los negros del mundo formamos una sola familia y debemos estar unidos”. Es evidente que el proceso de racialización no se queda solo en la epidermisación — aunque continúa siendo parte del problema: “Nosotros somos negros puros, no mulatos”—, sino que se hace más profundo y complejo cuando se examinan las relaciones de poder subyacentes a dicho proceso y que le dan su condición: las formas de explotación económica y el proceso mismo de mezcla racial en perspectiva de dominación. Zapata Olivella se concientiza que es producto de ese complejo proceso y empieza a racionalizar la ancestralidad múltiple de la cual es heredero. En este sentido el cúmulo de observaciones, anotaciones y reflexiones sobre situaciones aparentemente simples y ordinarias que desarrolla nuestro autor a través de las

páginas de *Pasión* son ejemplos concretos de ello. Observemos esto en un momento anterior al acabado de subrayar arriba. Zapata Olivella informa que se encontraba en la ciudad de Pereira, camino hacia la ciudad de Cali, y viajaba en tren con boleto de tercera clase:

En el primer carro de pasajeros compartía la lectura con la observación de los paisanos. Gente humilde, parladora y fácil para la risa. Sin ningún recato displayaban sus vidas en voz alta o arremetían contra sus enemigos sin consideración. Todos llevaban la charla en tono de alegría hasta para contar sus propias penas. *Sólo dos hombres de tez morena permanecían silenciosos ante mí. No tenían nada que revelar y sí mucho que pensar. Sus muñecas estaban uncidas por esposas. A su lado otro moreno, terriblemente oscuro, resaltaba su ya espectacular semblante con un grotesco uniforme de policía. Los tres hombres atrajeron mi atención desde el primer momento: dos negros apresados conducidos por otro negro. No pude dejar de lucubrar en la suerte de aquellos tres descendientes de esclavos en estas tierras americanas. Ayer todos tres en una bodega nauseabunda, golpeados por sus amos, pero ya uno se había convertido en verdugo. En verdad que el policía era inflexible [. . .]* Mis insistentes miradas hacia los dos desgraciados debieron despertar su curiosidad, porque ya próximos a Cali, el más delgado me dijo:

—No ha hecho usted más que mirar su libro [*La vorágine*] y ver comer a los demás.

—Traté de ocultar mi hambre, primero con una sonrisa y después con una excusa, pero el reo era un hombre de mucha experiencia y sin esperar que confirmara su opinión, me alargó un pedazo de pan que le había dado el agente.

—*Tome hermano, usted necesita y a mí me da de comer en abundancia el gobierno.*

Tomando el pan frente a las narices del alguacil que frunció el ceño como un toro en celo, reafirmé la aguda insinuación del convicto:

—*Gracias, hermano, ya veo que el gobierno alimenta sólo a los que roban.*

—*Yo no he robado, amigo. ¡Maté por venganza!*

El policía abrió sus ojos indignados y estuvo a punto de ponerme las esposas. No tuve el valor para excusarme ante aquel hombre lleno de orgullo porque no había robado aunque fuera un asesino [. . .]

Al fin se detuvo el paquidermo mecánico y los hombres, como piratas al asalto, agitaban maletas, sacos y bártulos con afán incontenible. El único sin prisa era yo que no tenía a donde ir y que me entusiasmaba la idea de quedarme en el vagón hasta el amanecer. *Los reos fueron los últimos en salir. Me daba dolor verlos maniatados y quise romper aquel nudo metálico de un machetazo y proclamarlos nuevamente libres. La idea de la esclavitud se mezclaba insistentemente con el color negro de la piel. De nuevo mi amigo hizo alarde de orgullo al extenderme la mano libre:*

—*Adiós amigo, Valentín Camargo, en la cárcel de varones para lo que se le ofrezca.*

Alargué mi brazo con la confianza con que se saluda a un padre, pero su mano me quemó el rostro. Algo quedó en la palma de la mía y cuando dejó de herirme la insultante mirada del alguacil, a la luz del bombillo acorralado por los escarabajos, pude mirar que un billete de a peso se retorció entre mis dedos como un gusano.

¡Valentín Camargo, cárcel de varones, hombre hecho para vivir en noble libertad!

(Énfasis agregado, *Pasión Vagabunda* 47-49)

El enfoque del fragmento citado apoya la idea, ya señalada por Gilroy, que las estructuras de *sentimientos, producción, comunicación y memoria* de los sujetos racializados van dando

forma a una comunidad, no solamente imaginada sino concreta, en el Atlántico negro moderno. Nuestro autor se descubre como partícipe de este complejo proceso. Empezando específicamente por la lectura del cuerpo, de la piel, de los rasgos fenotípicos, los sujetos que hacen parte de la situación de captura —los reos particularmente— y Zapata Olivella como observador, usando las palabras “hermano” y “amigo” para relacionarse en tan particular situación, retoman el hecho de la opresión que les racializa como sitio desde donde emerge *una conciencia negra*. De allí que desde la perspectiva de Zapata Olivella comprendamos la complicada situación del sujeto racializado puesto que “la idea de la esclavitud se [mezcla] insistentemente con el color negro de la piel”. Por ello, no es incoherente pensar una yuxtaposición de la imagen del viaje moderno en un tren, en donde los sujetos racializados se encuentran en una situación de marginación (boleto de tercera) u opresión (capturados), o los viajes en general referidos por nuestro autor a través de toda su obra, en contraste con la situación de los antepasados esclavizados y encadenados durante la travesía hacia el continente americano. Se puede afirmar que el concepto de “malungaje” está en juego aquí. Este concepto, siguiendo las ideas de Jerome Branche, emergió entre los hablantes kikongo, umbundu y kimbundu de los pueblos Bantú del África central y oriental, sirviéndoles a los miembros de estas comunidades para “interconectarse” expresando las ideas de “consanguinidad o hermandad” derivada del viaje en “una canoa grande” por el “infortunio” (17) de ser capturados y transportados a la fuerza al Nuevo Mundo.

La reflexión hecha por Zapata Olivella en estos términos —sentimientos, producción, comunicación y memoria— contiene una dimensión crítica-política implícita que desborda los marcos de la comunidad local dominante, surgida a partir de la experiencia colonial, pasando por la experiencia republicana decimonónica y del siglo XX. Al abordar este encuentro, que ante la vista del lector desprevenido podría ser rutinario, se puede observar que nuestro autor proyecta

ideas relacionadas con la “intersubjetividad, el reconocimiento mutuo y la solidaridad [. . .] en el contexto de la conscripción negra a un sistema de producción basada en la opresión, organizada alrededor de la ideología de la inferioridad negra y la superioridad blanca” (Branche 21) dominantes, no solo en el contexto local colombiano sino también en el hemisférico americano como se verá en los apartes citados más adelante.

Lo que acontece en la encrucijada de gentes, caminos y artefactos que es la Zona del Canal de Panamá, narrado desde la perspectiva de Zapata Olivella, refleja lo expuesto arriba. Zapata Olivella refiere el encuentro con su hermano en la capital panameña, las labores a que se dedicaba éste, las condiciones laborales en las que se encontraba, el funcionamiento de la Zona del Canal en general, las relaciones problemáticas con los patronos estadounidenses, todo esto dentro de un contexto de explotación social, mediado por cierto orden racial y de poder. Observemos esta situación en sus propias palabras:

Hombres curtidos por el sol de la vida que había cuajado sus músculos como el acero [. . .] Mi hermano era uno de ellos, de los que se distinguía apenas por el n° 09675 que colgaba de un botón. Tragado por el molde de la ‘estandarización’ había perdido hasta el apellido [. . .] Al regresar del trabajo lo acosaba a preguntas sobre los incidentes del día. Unas veces me contaba indignado sobre las discriminaciones en la Zona del Canal por los yanquis, agrupando a los hombres según su color moreno y bajo sueldos en el *roll de plata* y a los blancos con magníficos salarios en el *roll de oro*. *La influencia del dólar llega más hondo, sembrando el odio racial entre los mismos panameños según su origen latino o inglés. Mi hermano me contaba de sus esfuerzos por crear una conciencia de clase entre los obreros que aboliera aquellas diferencias estúpidas de color. Lo que más lo exasperaba era su relato sobre las injusticias cometidas por los yanquis con los*

trabajadores. Por cualquier pretexto se le negaban sus derechos o se les humillaba soezmente. Si había algún conato de rebeldía entonces se les arrojaba desconociéndoles sus prestaciones.

—*Hay que vivirlo para saber cómo se va perdiendo gradualmente el sentido de la dignidad humana. Solo el deseo de luchar contra ellos (los yanquis) me ha mantenido tanto tiempo aherrojado a su férula [...]*

—He llegado a esta resolución, hermano -le dije-: la de continuar mi vagabundaje y algún día tendré mucho qué escribir sobre la miseria de los hombres.

Para reafirmar mi resolución, le leí a renglón seguido este párrafo de Istrati que llevaba en uno de mis papeles: *“El artista debe ir allí donde nadie osa poner el pie, debe ensanchar las sendas rocosas de la vida futura, pulirlas y hacerlas practicables, dejando en el camino, jirones de su propia carne.... (Énfasis agregado, Pasión vagabunda 109)*

Al reseñar el papel que juega Estados Unidos dentro del orden racial, económico y político durante el período de la Segunda Guerra Mundial, Zapata Olivella avanza una crítica al intervencionismo socio-económico y político de este país en Latinoamérica (Colombia había perdido Panamá cuatro décadas atrás por la injerencia estadounidense). Simultáneamente denuncia la crasa discriminación racial y la concomitante explotación que practica la élite económica de este país (*roll de plata-roll de oro*) y de las que son víctimas su hermano y muchos otros migrantes afroantillanos asentados allí masivamente desde el siglo XIX, debido a la alta demanda de obreros para laborar en las obras de construcción del canal interoceánico. La histórica presencia de afrodescendientes, dispersos en ciudades y puertos a lo largo del Caribe Continental sudamericano, el Pacífico chocoano-panameño y el territorio centroamericano en general, desde la perspectiva de Zapata Olivella, merece ser expuesta de primera mano en sus

relatos. La participación y contribución claves en la construcción de grandes obras y la explotación de recursos naturales bajo el poder y dominio ejercidos por los estadounidenses o sus representantes locales y, por sobre todo, la búsqueda de libertad, ciudadanía y autonomía social y política por estos sujetos y sus comunidades, hace que Zapata Olivella, siguiendo el mandato de Istrati, use su libertad y compromiso como artista con su presente y con el futuro, para hacer una crítica a las problemáticas relaciones entre “raza”, cultura, nacionalidad y etnicidad relevantes en las historias y las políticas culturales de los migrantes, los campesinos, los jornaleros, en síntesis, los sujetos racializados que generalmente son pobres y discriminados.

Refiriéndose a la presencia de la *Fruit Company*²⁸ en Costa Rica, Zapata Olivella relata lo que acontece en las plantaciones bananeras. Dejando percibir que las condiciones en que los afrodescendientes realizan las labores de campo son injustas e inhumanas. Nos dice el narrador:

Por vez primera vivía en una plantación de Banano y me di a la tarea de conocer sus pormenores. Cuando terminaba mi trabajo, que consistía en contar el número de racimos que se introducían a los vagones, solo o acompañado, paseaba por entre los cultivos interminables [...] Volvió a indignarme la distribución de las habitaciones, que me hicieron recordar el mismo sistema discriminatorio que imperaba en Golfito y fue tanto el escozor de aquella injusticia que preferí dormir en una *barraca*, en los aledaños al campamento, que pertenecía al más antiguo de los empleados de la compañía. Con arrugas que le dibujaban un tatuaje en la cara, el veterano, negra la color, me contó su litigio con la compañía:

²⁸ Se trata de una de las dos grandes compañías exportadoras de frutas tropicales que dominaron a su antojo el territorio mencionado desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX: *United Fruit Company* y la *Standard Fruit Company* —llamada hoy *Dole Fruit Company*—.

—Los gringos no tienen alma, hermano. Este brazo que me hace falta me lo arrancó la locomotora. Me llevaron al hospital y cuando me curé, sin darme un centavo, me echaron de la compañía. Con una mano, como lo ves, he construido esta choza aquí cerca donde perdí el brazo para que no se olviden que me han robado. Tengo tantos años de trabajar con los *místeres* que ni yo sé cuántos [. . .] llevo cinco años de estar pidiendo lo que me deben y ni siquiera se apiadan. Hermano, yo puedo ser tu abuelo y por eso te aconsejaría que no entregues tu juventud a esta compañía [. . .] Desde entonces lo llamé “abuelo” y preferí acompañarlo en la estrecha barraca, alejado de los ventanales con anejo de la casa del capataz y del asfixiante aire de los galpones donde los obreros sufrían la sangría de los zancudos. A la luz del candil desenrollaba los papeles de las reclamaciones del “abuelo” y, a pedido suyo, pues no sabía leer, le revelaba el contenido de los memoriales, disposiciones, respuestas y demás leguleyadas que ahogaban sus reclamos [. . .] (*Pasión vagabunda* 128-29)

La discriminación racial, las míseras condiciones materiales, la explotación laboral, el analfabetismo y la injusticia en todas sus formas, entre otros males sociales²⁹, emergen como las principales características de las condiciones en que se encuentran los sujetos racializados descritos en los episodios hasta aquí citados. Lo valioso de la discursividad desarrollada por Zapata Olivella en este contexto se cifra, sin embargo, en su enfoque alrededor del espíritu de resistencia y lucha por la redención individual y comunitaria de los sujetos protagonistas de tales situaciones: el reo Valentín Camargo y su solidaridad con el vagabundo que no tiene de comer; la gente de Puerto Tejada y su conocimiento y orgullo de sus ancestros rebeldes; el *abuelo*

²⁹ Es destacable el señalamiento que hace Zapata Olivella de la explotación y la miseria que viven campesinos y trabajadores bajo el manto de las dictaduras o gobiernos con tal vocación a lo largo de Centro América. Véase los apartes titulados “Voces de revolución”, “Entre conspiradores”, “Huyendo de la policía” y “Hambre”.

costarricense quien, aunque lisiado y analfabeta, lucha por su dignidad y humanidad contra el sistema de explotación económica y racial de la multinacional bananera; los trabajadores de la Zona del Canal de Panamá que buscan combatir la discriminación racial y socio-económica formando una conciencia en donde la concepción de clase se cruza con la idea de “raza” y a partir del entendimiento de la historia y la política allí en juego poder reclamar sus derechos como ciudadanos.

4.2.2 Afronorteamérica desde una perspectiva afrolatinoamericana

He visto continúa la línea narrativa descrita en el aparte anterior pero enfocándose principalmente en las experiencias de la comunidad afroestadounidense desde la perspectiva de un sujeto consciente de su racialización en el contexto latinoamericano y viajando en los Estados Unidos de posguerra (Segunda Guerra Mundial) donde imperaba la línea de color. Laurence E. Prescott ha realizado un estudio sobre las perspectivas que desarrollaron notables viajeros latinoamericanos sobre los Estados Unidos desde mediados de siglo XIX hasta mitad del siglo XX. Su investigación parte de una serie de preguntas para poder establecer las perspectivas que tales viajeros tenían y/o desarrollaron sobre las leyes de Jim Crow. Por ejemplo, si ignoraban o compartían el proceso de construcción de una otredad afroestadounidense vía las narrativas racialistas en boga durante gran parte del siglo XIX y la primera mitad del XX; con cuáles grupos sociales/raciales se identificaban ellos; qué decían de las realidades y las relaciones de los afroamericanos con su patria; y qué podrían decir los textos de estos visitantes respecto de las ideologías y percepciones que en Latinoamérica se tenía sobre cuestiones de identidad y raza (“Journeying through Jim Crow” 5-6).

Pasando por las opiniones avanzadas por el cubano José Martí (1853-1895), el colombiano Salvador Camacho Roldán (1827-1900), el mexicano Justo Sierra Méndez (1848-1912); el guatemalteco Alejandro Arenales y el boliviano Diomedes de Pereyra (1897-1976), Prescott encuentra que como miembros privilegiados de clases medias y altas, versados en los discursos sobre cultura y raza de sus tiempos y aunque no sufrieron directamente “the humiliation of the color line” [las humillaciones de la línea de color], “were genuinely dismayed by the unfamiliar segregation and brutal violence” (“Journeying through Jim Crow” 21, 24) [genuinamente se consternaron con la desconocida segregación y la violencia brutal] presenciadas en sus viajes en Estados Unidos. Las reacciones de estos viajeros fueron bastante variadas debido a la compleja combinación de factores que incluían, entre otros,

national identity (e.g., history, racial composition and imaginary of the traveler’s homeland and its relations with other nations); cultural values and prior experiences (e.g., open-mindedness, relationships with racial Others, readings); travel circumstances(e.g., purpose, itinerary, mode of travel, finances, current events); racial identity (i.e., how and with whom the individual identified himself and how others viewed him); and experiences in the United States that confirmed or contested previously held ideas (e.g., real or vicarious interactions with African Americans.)

[identidad nacional (por ejemplo, historia, composición e imaginario racial de la patria del viajero y sus relaciones con otras naciones); valores culturales y experiencias previas ([. . .], apertura mental, relaciones con Otros sujetos raciales, lecturas); las circunstancias de viaje ([. . .], propósito, itinerario, modo de viajar, finanzas, eventos actuales); identidad racial ([. . .], cómo y con quién la persona se identificaba a sí misma y cómo los otros le veían); y las experiencias en los Estados Unidos que confirmaban o refutaban

ideas previas ([. . .], interacciones reales o indirectas con los afroestadounidenses.)]
("Journeying through Jim Crow" 24)

Zapata Olivella, en contraste, argumenta Prescott, es "a notable exception" [una excepción notable] del perfil de los viajeros-escritores señalados, ya que nunca "never erased or attempted to conceal his identity as a person of African descent" [borró o intentó ocultar su identidad como persona de ascendencia africana] o esgrimió

his Latin American identity to evade or gain immunity from the discriminatory treatment accorded to people of color. Rather, as a person fully aware of his mixed racial parentage, he chose to embrace his blackness by identifying with those who were the victims of segregation and whom he called 'mis hermanos de raza.'"

[su identidad latinoamericana para evadir o ganar inmunidad ante el trato discriminatorio dado a la gente de color. Por el contrario, como persona completamente consciente de su origen de mezcla racial, escogió aceptar su negritud identificándose con aquellos que eran víctimas de la segregación racial y a quienes llamaba 'mis hermanos de raza'.]
("Journeying through Jim Crow" 21, 23)

Esto es bastante claro cuando se comparan las perspectivas desarrolladas por Zapata Olivella y su compatriota Camacho Roldán, quienes a pesar de las diferencias que había entre ellos —como la edad, la clase y la raza "shared a liberal ideology and a national ethos that stressed—even though superficially—their homeland's mixed-race character and acknowledged its African component" [compartían una ideología liberal y un ethos nacional que afirmaba— aunque superficialmente— el carácter de mezcla racial de su patria y reconocían su componente africano], pero para el joven viajero Zapata Olivella, "the blackness and mestizaje that Camacho Roldán recognized and others condemned were not mere academic concepts, but rather a legacy

and identity that he and his family personified” (“Journeying through Jim Crow” 24) [la negritud y el mestizaje que Camacho Roldán reconocía y otros condenaban no eran meros conceptos académicos, sino más bien un legado y una identidad que él y su familia personificaban].

Zapata Olivella vive alrededor de un año en los Estados Unidos. Al viajar principalmente en buses de la compañía Greyhound conoce de primera mano la segregación *de jure* y *de facto* que se practica en ese país en los años cuarenta. Empieza su recorrido en El Paso, Texas con destino a Los Ángeles. Del viaje en este trayecto comenta: “Por hábito escogí un puesto trasero en el bus y con ello me ahorré una penosa prohibición. En esa ruta subieron pocos negros al ómnibus, pero noté que todos ellos se dirigían directamente hacia los últimos puestos. Sería meses después, en un bus de la misma línea, cuando aprendería la muda discriminación de los puestos traseros reservados a los hombres de raza negra” (*He visto* 264). Igualmente se da cuenta que en los Ángeles también operan las leyes de Jim Crow. Al verse sin ningún recurso económico emprende la tarea de hacer cualquier trabajo para no caer en la indigencia. En esta búsqueda intenta vender a algunos productores de Hollywood un guion cinematográfico basado en las gestas de Benkos Biohó³⁰ titulado “El Rey de los Cimarrones”. La traducción del guion al inglés no fue el obstáculo más importante a vencer, sino, por el contrario, su argumento mismo, como lo deja ver la conversación que sostiene con uno de los productores cuando éste le dice:

–Su argumento no gustó. Hay un grave inconveniente por el cual creo apenas no fue considerado. En él la figura principal es un negro y en Hollywood no se filman películas donde alternen blancos y negros en los papeles principales.

Me quedé boquiabierto ante aquella revelación que echaba por tierra las ilusiones en que fundamentaba el éxito de mi obra: la figura descollante, brava y heroica de un africano

³⁰ Africano cimarrón líder de los palenques fundados en los montes cercanos a Cartagena de Indias. También conocido como Domingo Biohó.

luchando por su libertad. Hasta había pensado que Paul Robeson³¹ habría podido ser su protagonista. No me pude quedar callado y balbucí que conocía algunas películas en las que el mismo Robeson figuraba como actor principal.

–Esas son películas filmadas en Inglaterra, no en Hollywood. Como viera mi cara de desilusionado, mi amigo agregó:

–Ahora se está integrando un capital de algunas personas pudientes de color para filmar películas con actores negros.

–¿Dónde? –le pregunté abrigando una leve esperanza.

–Creo que en Chicago o en Nueva York...

Desde entonces que mi misión en los Ángeles había terminado, debía buscar un centro donde los negros dispusieran de empresas editoriales o cinematográficas. Volví a tener apego por mi novela que había olvidado del todo en el fondo de la maleta y se me acrecentó el firme propósito de buscar a los de mi raza. (*He visto* 281-82)

El evento acabado de reseñar no sería el único en el que Zapata Olivella experimentaría los efectos de las *Leyes de Jim Crow*. Más tarde, cuando tuvo la oportunidad de trabajar en un hospital local, no aplicando sus conocimientos de medicina como lo esperaba, sino como un simple ayudante, como lo relata en el aparte titulado “Héroe inesperado”, su creciente crítica y aguda concientización racial en territorio estadounidense no tiene marcha atrás debido a las abiertas prácticas institucionales de discriminación racial a las que fue sujeto él y la comunidad

³¹ Una crónica suya titulada “La raza negra y el arte” había aparecido en el diario *Sábado* el 27 de noviembre de 1948. Allí Zapata Olivella reflexiona sobre la vida y los logros artísticos de este afroamericano diciendo: “El gran cantante y actor negro, Paul Robeson ha alcanzado el pináculo de la gloria. La crítica del mundo, unánimemente, lo considera el mejor intérprete de Otelo de todos los tiempos. Este triunfo tiene enorme significado para la vida de Robeson, porque señala la meta de su trayectoria humana y artística” (87).

de *hermanos y amigos* de “raza” con que compartía en dicha ciudad. Al respecto relata nuestro autor que:

Un incidente enojoso vino a agravar mi suerte. Una mañana llegó un grupo de estudiantes de medicina y su profesor a observar el caso de gigantismo. Los alumnos rodearon la cama del enfermo, un poco asombrados por su talla. El profesor lo hizo poner de pie y la mente infantil del muchacho adquirió una faz de engreimiento al verse rodeado por tantos pigmeos. Me olvidé de mi escoba y me acerqué a escuchar la lección sobre las alteraciones óseas por la disfunción de la hipófisis. Un estudiante que estaba cerca de mí fue interrogado sobre el lugar de predilección de los tumores malignos en las diferentes partes de la glándula. Yo sabía la respuesta por haber hurgado la historia clínica del enfermo y como el estudiante titubeara, olvidado de mi triste situación de *attendant*, se la susurré al oído.

– ¿Cuál es su oficio aquí? – Vociferó el profesor al advertir mi intromisión. Me amilané en grado sumo y con único punto de apoyo agarré con ambas manos la escoba, pero con todo, no bajé la cabeza. Ignoraba como responder a su alusión que tenía más de imprecación que de pregunta. Más de veinte ojos me acorralaban sorprendidos, jaspeados y verduzcos. Al fin mis labios lograron moverse bajo el peso de la inhibición y respondí orgullosamente:

– Aquí soy un *attendant*, pero yo...

– ¡Bien, cumpla sus obligaciones pero no interrumpa!

Me alejé moviendo maquinalmente la escoba, pero sin barrer [. . .] Caminé a lo largo de la sala, sonriendo a los enfermos que parecían estar de mi parte aunque ignoraban lo sucedido [. . .] En un extremo de la sala Betty me recibió con una sonrisa [. . .] La cara de

pícaro de Betty denotaba que estaba muy contenta con mi aventura y que tendría que contar con el resto de los amigos a la hora del *lunch*.

– No vayas a marcharte por muy duro que sea el oficio. Te has convertido en héroe de la raza, y mientras más traten de humillarte, mejor.

No comprendí el valor de sus palabras, sino cuando me vi rodeado de media docena de muchachos negros en el cuarto de limpieza de los orinales [. . .] Comprendí por qué no debía doblegarme: una lucha sorda, subterránea, mantenían los negros a base de orgullo (Énfasis agregado, *He visto* 289-91)

Experiencias como estas llevan al joven Zapata Olivella, aspirante a escritor, a abandonar la costa oeste en dirección a Chicago puesto que es allí donde está asentado, según su opinión, “el espíritu de la resistencia negra” como es evidente en los “magazines, libros, folletos y programas” que “sustentan la gran lucha contra la negrofobia” en todo el territorio estadounidense (*He visto* 308). Por ello, al llegar allí busca publicar sus escritos en el periódico *Chicago Defender*, conocido como “el decano de las publicaciones negras” en los Estados Unidos (*He visto* 308). Sin embargo, al llegar a Chicago Zapata Olivella pasa por las más duras situaciones que vive la mayoría de sujetos racializados residenciados en la parte sur de la ciudad: desempleo, marginación, hambre y hasta indigencia. En medio de las dificultades allí vividas traba amistad con los desempleados, en su mayoría veteranos de guerra, y por los testimonios de las vidas de éstos llega a conocer otra faceta más de las prácticas discriminatorias de la sociedad dominante en Estados Unidos: la indiferencia con la suerte de aquellos que habían arriesgado su vida por el bienestar de la nación y como aporte personal para el reconocimiento de los afroamericanos como personas iguales y con derechos civiles y políticos que les eran negados. Un aspecto que se debe resaltar de su estadía en Chicago y que se vincula con su posterior

estancia en Nueva York, es su interés por las prácticas religiosas en las comunidades afroestadounidenses. Encontraba en ellas, de acuerdo con lo narrado, similitudes con las latinoamericanas porque compartían fuentes africanas. Es así como se interesa por lo que acontece alrededor del culto del Padre Divino y sus obras de beneficencia social como la de servir comidas y dar abrigo a quienes lo necesitaran (*He visto* 309-23, 31-38)

Zapata Olivella viaja por carretera con sus amigos veteranos de guerra desde Chicago a Nueva York. En esta ciudad continuaría viviendo el acoso de problemas como el desempleo, la marginación social y el hambre que aquejaban a muchos de los sujetos racializados e inmigrantes en ésta ciudad (Zapata Olivella “Drama de los latinos” 6,14). Es importante destacar que durante su estadía en Nueva York, Zapata Olivella forja amistad con Langston Hughes y Ciro Alegría — quien prologaría más adelante *Tierra mojada* (1949), su primera novela— y con ellos aprendería valiosas lecciones para su futuro empeño literario y el desarrollo de sus perspectivas sobre la cuestión de la diáspora africana en las Américas (Zapata Olivella “El hombre” 12, 14). Estando en nueva York no podía dejar de visitar e interactuar con los moradores del afamado barrio de Harlem, el cual, en sus propias palabras, “no era el barrio maravilloso del que hablaban los periódicos”, pues de ese pasado “no quedaba sino la leyenda y a mí solo me era dado ver la angustia y la amargura ensombreciendo los rostros”, pero sobrevivía en él un espíritu de lucha que veía en “las organizaciones negras empeñadas en destruir los prejuicios raciales [. . .]” (*He visto* 360; 94).

El espíritu de lucha que busca echar abajo los prejuicios raciales se afirma todavía más con las experiencias vividas en las metrópolis estadounidenses y emerge claramente en las páginas finales del relato que se viene comentando. Zapata Olivella sintió amargura por no poder pagar la entrada al concierto que en el Carnegie Hall de Nueva York daba la contralto

afroamericana Marian Anderson. Esta artista representaba para él “algo más sublime que su propio canto” porque era “la voz de rebeldía de todos los negros oprimidos de Norteamérica” (*He visto* 368). Al ver la multitud que ingresaba al concierto, de distintas clases sociales y variados orígenes étnicos, nuestro autor declara:

[. . .] *mi mente se remontó a la iniciación de mi viaje y comenzaron a desfilar ante los ojos del alma otra multitud más gigantesca que la que observaba: los niños negros del Chocó, pianosos y parasitados; las horas de fatiga de los obreros de Panamá, entre cuyas miradas ansiosas descubrí los ojos cansados de mi hermano, el picapedrero de la Zona del Canal; los palúdicos y anémicos cultivadores del banano en Costa Rica con sus galpones donde sus hijos morían de esprúe por falta de vitaminas; y más acá, en Nicaragua, las moledoras de maíz que me brindaron en sus manos esqueléticas la totuma de mazamorra, con amor maternal; o en Honduras, los soldados descalzos, analfabetas y obedientes de Carías Andino, sordos a la desgracia de sus propios hermanos; el peregrinaje de los indios de Guatemala, recorriendo cientos de kilómetros, alimentándose con panes duros y llevando sobre sus espaldas a sus hijos con caritas sucias y ojos sin luz; las hogueras en los parques de México, cuando se apretujaban hambrientos, vagos y campesinos sin tierras, guareciéndose del frío, aliado nocturno del hambre y allí mismo en Nueva York, al final de la caravana de mendigos se extendía de la América del Sur hasta los EE.UU., los espectros del Bowery, del Harlem enfermo y de los sótanos del Mill’s hotel, temblorosos del frío, acicateados por los piojos. Todos ellos extendían sus manos suplicantes, me miraban con ojos inexpresivos y me gritaban a los oídos:*

– *¿De qué te sirve viajar si ahora nos olvidas? ¿Para qué tanto soñar y visitar nuestras chozas? ¿Por qué entraste a la cabaña pobre a solicitar abrigo si tu pluma no maldice*

nuestro dolor? Tú eres de nosotros, acuérdate de tu abuela, dobladora de tabaco; de tus tías viviendo bajo techos rotos a través de los cuales se contemplan las estrellas; de tu madre que nunca ha podido visitar un trasatlántico, una de sus poquísimas ambiciones de mujer que ha visto el mar desde su infancia. Fíjate, hoy no puedes, a pesar de tu gran aflicción escuchar a la Anderson que es de los nuestros, insultada por los mismos que la escuchan. ¡Ea! ¡Ándate! Jura que desde hoy, en donde quiera que te encuentres, bajo cualquier amenaza, lucharás por nosotros.

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

– ¡Sí, lo juro! (Énfasis agregado, *He visto la noche* 369-70)

El proceso de concientización experimentado por Zapata Olivella que revela el juramento arriba citado responde, avanzo aquí la idea, a dos procesos fundantes y estrechamente relacionados con la constitución de su pensamiento político, radical y hereje: *el discurso de la memoria* y una *producción intelectual de emancipación como praxis*. Veamos esto. En la narrativa de nuestro autor, como se percibe en el texto citado, emerge un “discourse of memory” [discurso de la memoria] que implica que los “afro-subjects assert their subjectivity through the acts of remembering not only their ethnic and cultural roots, but also by recalling each other in a local and global community” [sujetos afros afirmen su subjetividad a través de los actos de recordar no solamente sus raíces étnicas y culturales, sino también recordándose los unos a los otros en una comunidad local y global] de desposeídos, explotados y marginados, debido a la problemática situación en que dichos sujetos se encuentran frente al Estado-nación moderno en las Américas. La memoria es “primordial” en este contexto en cuanto “means of survival amidst invisibility and erasure” [medio de supervivencia en medio de la invisibilidad y la borradura]

ejercidas por los mencionados contextos sociales y políticos, y funciona como una “indispensable [...] source of the self” [fuente indispensable [...] del ser] (González de Allen 2).

Dicho esto en otras palabras, la memoria puede ser comprendida como “the act of remembering” [el acto de recordar], “the act of performing the past” [el acto de representar el pasado], como “*la concientización*”, como el proceso de interacción entre “written and oral discourse with other theoretical traditions” [el discurso escrito y oral con otras tradiciones teóricas] y como posibilidad de comprensión del “act of erasure imposed by colonial systems” [acto de borradura impuesto por los sistemas coloniales] y se constituye en “the vehicle to consciousness of the self and, a lifeline to existence” [el vehículo de la conciencia del yo y como medio de salvación de la existencia] (González de Allen 2) en los contextos socioculturales e históricos descritos.

Zapata Olivella afirma el yo individual y colectivo negados dentro del contexto socio-racial neoyorkino y hemisférico recordando (*los niños negros del Chocó, los obreros de la Zona del Canal, los campesinos de Costa Rica y Honduras, etc.*), interpretando el pasado y tomando conciencia en el acto de inscribir en el texto sus experiencias (*¡Ea! ¡Ándate! Jura que desde hoy, en donde quiera que te encuentres, bajo cualquier amenaza, lucharás por nosotros*). A través de las conversaciones sostenidas “about their condition with other kindred Afro-descendant subjects” [acerca de su condición con otros sujetos afrodescendientes], y de sus “theories, stories, remembrances, and traditions” [teorías, historias, remembranzas y tradiciones] afines, Zapata Olivella hace de la memoria “the most pervasive instrument of thought and vehicle of consciousness” [el elemento más penetrante del pensamiento y vehículo de la conciencia] (González de Allen 2).

Apelando a lo que Lewis Gordon llama pensamiento afro (*Africana thought*), a saber, ese espacio de pensamiento que se ocupa de las preguntas que emergen del “historical project of conquest and colonization that has emerged since 1492 and the subsequent struggles of emancipation that continue to this day” [proyecto histórico de la conquista y la colonización que ha emergido desde 1492 y las subsiguientes luchas por la emancipación que continúan hasta nuestros días], este filósofo explica que aunque las obras de pensadores afros como C.L.R. James son un ejemplo de una posición profundamente crítica frente a la modernidad occidental, no dejan de serlo de manera “irónica”. Porque enfrentan “the lived, existential reality of the day-to-day situation of their denied humanity and the historical irony of their emergence in a world that denied their historicity” [la realidad existencial del día a día de su situación de humanidad negada y la ironía histórica de su surgimiento en un mundo que negaba su historicidad], estos pensadores abordaron “the transformation of Africans into *blacks* and the dialectical struggle to transform the historical moment of global conquest into a period of freedom in Hegelian and Marxist terms” [la transformación histórica de los africanos en *negros* y la lucha dialéctica para transformar el momento histórico de la conquista global en un período de libertad en términos hegelianos y marxistas], encontrándose así en una situación parecida a la lucha que vemos en *La tempestad* de Shakespeare: Calibán oponiéndose a Próspero por la colonización de su isla. Pero, como se sabe, el problema de esta lucha es una en donde pensar a través de la “periphery” [periferia], del “underside” [del lado oscuro], desde “the subaltern” [el subalterno], es invocar el problema del descentramiento del lenguaje. Así, si comprendemos “writing as a form of intellectual production” [la escritura como una forma de producción intelectual] que busca interrogar el proyecto moderno occidental y plantea como meta la emancipación del

pensamiento, esta escritura “ascends here to the level of praxis” [asciende aquí al nivel de la praxis] (1-3).

Debido al empeño en construir un discurso de la memoria de “los condenados de la tierra”, al decir de Fanon, y la proyección de ésta en una práctica escritural que se torne en praxis, en la producción intelectual temprana de Zapata Olivella convergen los viajes, lo histórico, lo político, lo testimonial y lo autobiográfico como herramientas que posibilitan la reconstrucción de narrativas acerca de tales sujetos, particularmente de los de la diáspora africana en gran parte de las Américas. Este proceso de reconstrucción narrativa en Zapata Olivella se va dando, usando las palabras citadas de Gilroy, a través de las estructuras de *sentimientos, producción, comunicación, pensamiento y memoria* que dieron y continúan dando forma a un *Atlántico negro* que, particularmente en *Pasión vagabunda* y *He visto la noche*, amplía los límites del Norte anglófono vinculándolo con los *sentimientos, pensamientos y memorias* subyacentes a los contradiscursos y las contranarrativas que luchan contra la discriminación (racial y laboral), la injusticia social y la pobreza material desde la diáspora africana en el Sur/Latinoamérica específicamente.

4.2.3 De rebeldías y revoluciones: una perspectiva crítica desde abajo y desde Oriente

Zapata Olivella viaja a la naciente República Popular China para participar en la *Conferencia de Paz de las Regiones del Asia y del Pacífico*, celebrada del 1 al 12 de octubre de 1952 en Pekín. Este viaje lo realiza haciendo parte de una delegación colombiana integrada por destacados

intelectuales como Jorge Zalamea Borda (1905-1969)³², Diego Montaña Cuéllar (1910-1991)³³ y Jorge Gaitán Durán (1925-1962)³⁴(Díaz-Granados 265-66). En esta conferencia participaron 367 delegados y 37 observadores, representando 37 países de Asia, Australasia y las Américas con costa en el Pacífico, además de 25 invitados especiales. El Secretariado de la Conferencia publicó en las “Palabras Preliminares” de los *Documentos Centrales*, libro que recoge las memorias del evento, que los delegados “provenían de todas las capas sociales de la población” y entre ellos se encontraban toda suerte de intelectuales, profesores, parlamentarios, industriales, periodistas, dirigentes sindicales, médicos, representantes de los trabajadores, campesinos, mujeres, jóvenes, estudiantes, escritores y artistas, entre muchos otros, quienes “A pesar de la diferencia de ideologías políticas y de creencias religiosas, estuvieron unánimemente de acuerdo con la Conferencia en lo relativo a aunar esfuerzos para perseverar la paz” (Conferencia de Paz de las Regiones del Asia y del Pacífico i). Reseñar la asistencia de Zapata Olivella a esta conferencia, en donde concurrió con el destacado afroamericano Paul Robeson y los poetas Pablo Neruda y el turco Hazim Hikmet, entre otros, es importante para el presente análisis por lo que vendría a representar la Revolución Cultural China y el avance del comunismo en el

³² Reconocido escritor y diplomático bogotano que junto a León de Greiff, Germán Arciniégas, Rafael Maya, Luis Vidales, Alberto Lleras, entre otros, publicaron a partir de 1925 una revista con el nombre de Los Nuevos y cuyo apelativo los denominaría en adelante. Este grupo de escritores tenía como temas de interés la política, la crítica, el arte, la literatura y los asuntos sociales. Siguiendo a Ricardo Rodríguez Morales, se puede decir que esta nueva generación pretendía, a diferencia de generaciones anteriores, como la del Centenario, no incurrir en “el falso romanticismo que se expresaba en la predisposición a simular buenos sentimientos y cierto provincianismo que les hacía vivir ausentes de las más hondas y complejas preocupaciones del mundo contemporáneo”, sino más bien “realizar un arte que a la vez ‘fuese más sincero’, más humano y más universal” (*Los Nuevos: entre la tradición y la vanguardia*. Boletín Cultural y Bibliográfico 69)

³³ Descollante intelectual y político de izquierda. En 1936 fue elegido representante a la Cámara como suplente de Jorge Eliécer Gaitán. A partir de 1940 se vincula al Partido Socialista Democrático (PSD) en donde tendría dificultades con la dirigencia del mismo por su posición “despectiva” y “sectaria” contra su antiguo jefe Gaitán. Puesto que creía que tanto en el PSD como en la Unión Izquierdista (UNIR) —partido fundado por Gaitán— “había un fermento revolucionario contra las oligarquías” (Rueda Enciso). Luego se dedicaría a defender los derechos de los trabajadores en distintos escenarios nacionales e internacionales.

³⁴ Fue fundamentalmente poeta, pero de amplia vocación literaria e intelectual: crítico cultural, hizo periodismo, escribió cuentos, ensayos, dramas y traducción. Fundó, junto con Hernando Valencia Goelkel, la célebre revista cultural *Mito*, una de las más importantes de Colombia a mediados de siglo XX.

imaginario socio-político, económico y cultural mundial a partir de la época. Que la conferencia tuviera como eje central la consecución de la paz y se realizara en China, tendría un significado crucial para los asistentes colombianos en particular, dado el hecho de que su país había entrado en uno de los períodos más álgidos en lo que concernía a la lucha por el poder y la representación en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales.

Zapata Olivella regresa a Colombia de su vagabundaje por las Américas en 1947. Desde el año anterior los conservadores habían vuelto al poder político en Colombia, dando cierre al período de gobierno conocido como la República Liberal (1930-1946) que, como ya se observó en el capítulo anterior, se caracterizó por la vuelta de los liberales al poder y la apertura social, cultural, económica y política que disminuyeron notablemente el poder eclesiástico y su influencia en la vida social colombiana, entre otros aspectos. Aunque los enfrentamientos armados no empezaron con el gobierno conservador, la pugna por espacios burocráticos en un Estado que había crecido y se había hecho más rico venía desde los años treinta. El acoso a la población rural, particularmente contra los campesinos liberales, había afectado a los conservadores en los años precedentes. El fraccionamiento por diferencias ideológicas ya estaba presente desde antes que los conservadores llegaran al poder y generaron episodios violentos durante la República Liberal. A partir de 1946, sin embargo, los ánimos se exacerbaron y las confrontaciones “alcanzaron unas dimensiones espeluznantes”, dando paso a un conflicto que envolvería al país por varios años y al cual “No se le dio nombre de ‘guerra civil’ ni de ‘revolución’ [imponiéndose] [l]a denominación de *la Violencia* (Arias Trujillo 88-89). Al ser *la Violencia* una designación “vaga” y “abstracta” de los incidentes de violencia que sufrieron los campesinos, los terratenientes, los estudiantes, los intelectuales, los jóvenes, los viejos, las mujeres, los niños, los políticos, etcétera, con expresiones como “‘la Violencia’ me mató la

familia”, “‘la Violencia’ me quitó la tierra”, “‘la Violencia’ me hizo huir del campo”, señala Arias Trujillo, no se mencionaba a nadie en concreto, no había personas que se pudieran identificar como responsables, sino que se remitía a una especie de “fatalidad histórica” de iguales proporciones a un “terremoto u otra calamidad ocasionada por la naturaleza, no por los hombres, no por el entorno social”, porque quienes protagonizaban la lucha “se esfumaban, quedaban hábilmente ocultos, al igual que sus intereses, que sus motivaciones” (89). Mirado esto dese otro ángulo:

[... Esta] denominación tenía la ventaja adicional de presentar esos episodios como algo esporádico, como una interrupción, circunscrita a un corto período. Lograr que la población hablara no de la ‘guerra civil’, sino de ‘la Violencia’ obedecía por consiguiente, a los intereses ideológicos de aquellos que, una vez finalizado el conflicto, querían, por una parte, borrar toda huella de su responsabilidad y, en segunda medida, presentar ese triste paréntesis como una disrupción pasajera de una historia no violenta. (Arias Trujillo 89)

En este estado de cosas, el 9 de abril de 1948 fue asesinado el líder político popular Jorge Eliecer Gaitán (1903-1948). Este asesinato político desencadenó los hechos de violencia conocidos como el Bogotazo³⁵. Evento que a la postre exacerbaría el número de muertes por motivaciones políticas en Colombia, cifra que hacia 1960 se estima en unos doscientos mil asesinatos (Green 261-62), y se constituiría en un momento clave del desarrollo de la llamada *Violencia*. En el texto *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*, el reputado historiador Marco Palacios indica la importancia de semanarios como *La Calle* y de la revista

³⁵ Siguiendo las ideas de Sánchez (1983) en su texto clave *Bandoleros, Gamonales y Campesinos*, Torres del Río advierte que más que un “Bogotazo” fue un “Colombianazo” lo ocurrido el 9 de abril de 1948, dado su alcance nacional y “el carácter de insurrección armada que asumió la respuesta popular frente al asesinato” (192). Véase el aparte titulado “El Colombianazo” en Torres del Río 192-201.

literaria *Mito* en el contexto sociopolítico descrito. La dirección de *Mito* estaba a cargo de Jorge Gaitán Durán como ya se ha señalado y quien, de acuerdo con Marco Palacios, con su voz mostró una perspectiva renovadora y rebelde en tal contexto. De allí que es plausible avanzar la idea de que “*La violencia* acechó la literatura colombiana con sus temas predominantes de malestar, desesperación y muerte. Entre 1959 y 1960 los escritores se preguntaron si ‘una novela de la violencia’ era pertinente para dar cuenta del fenómeno” (Palacios 191). Es importante destacar aquí que Zapata Olivella contribuiría con su característica escritura de múltiples géneros a esta proposición. Aunque no ha sido materia de análisis en este estudio, *Tierra mojada* (1947) ya anunciaba los temas de la violencia simbólica y concreta en la provincia colombiana. El drama *Hotel de vagabundos* (1955) pone en perspectiva transnacional de clase, género y raza la problemática. La novela *La calle 10* (1960) y *Cuentos de muerte y libertad* (1961) continúan la línea literaria que busca dar cuenta del fenómeno de la violencia. Con todo ello, en este aparte se analizará esta problemática desde dos vertientes poco exploradas por la crítica y de importancia clave para el desarrollo no solo argumental del presente capítulo sino como elemento fundacional de la crítica hereje y radical de Zapata Olivella. Estas son, por un lado, su labor periodística en el semanario *Sábado* sobre el asunto de la Violencia y, por otro lado, el libro de relatos *China, 6 a.m.* (1955).

En el primer aniversario del asesinato de Gaitán, Zapata Olivella avanza una interpretación del evento en el artículo de prensa titulado “El nueve de abril. Interpretación comunista”. En este artículo se puede observar la perspectiva política, la sintonía con el Partido Comunista Colombiano y la postura radical de nuestro autor frente a los asuntos que a su entender agudizaban el conflicto socio-político y económico que se vivía en Colombia. Zapata Olivella se insertaría en la polémica social y cultural que trataba de explicar *la Violencia*, no

desde la “fatalidad histórica” aludida por Arias Trujillo, sino más bien desde los sujetos y el entorno social a través de una producción intelectual (escritura periodística y relatos) que concernía con lo que tenían que decir al respecto los campesinos, los obreros, los migrantes, los estudiantes, los condenados de la tierra, llamados despectivamente “chusma” e “indiada” por las élites locales. Esto es crucial porque su reflexión sobre el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán y sus experiencias de viaje en China, puestas en perspectiva, ayudan a comprender el desarrollo de su proyecto intelectual a través de las décadas de los sesenta y los ochenta, específicamente en lo que concierne con la fundación de la revista *Letras Nacionales* (1965-1986) y la aparición de la novela *Chambacú, corral de negros* (1967), así como también su persistente activismo socio-político, y su estudio y difusión de las culturas populares locales, latinoamericanas y transatlánticas. Estos últimos aspectos se abordarán ampliamente en los capítulos siguientes. En lo que resta de este aparte se señalará el funcionamiento de su reflexión sobre la *Violencia* en la estructuración de sus relatos de viaje consignados en *China, 6 a.m.* y cómo esto contribuye con su proyecto de escritura amplio sobre la diáspora africana en las Américas.

Zapata Olivella reflexiona en el artículo “El nueve de abril” acerca de la reacción de la gente a lo acontecido en esta fecha afirmando que fue una “lucha revolucionaria”, la cual había sido advertida desde el V Congreso del Partido Comunista (celebrado en julio de 1947) y en el cual se enjuiciaba “la actual situación política nacional y mundial como una época de saltos revolucionarios, conmociones violentas y choques armados, debidos a la evolución económica que se gesta en el seno del sistema capitalista agónico y a la nueva economía socialista” (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 5). Desde la perspectiva de Zapata Olivella esto ocurría debido al choque entre “los imperialistas que pretenden implantar su economía rapaz y los pueblos que luchan por mantener su autonomía o conquistar su independencia económica y

política con la Unión Soviética, faro y guía del proletariado universal a la cabeza” (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 5). Así que para nuestro autor el estallido popular ese nueve de abril no fue un hecho súbito o atado exclusivamente a la muerte del líder popular, por el contrario, respondía a procesos más profundos y de larga duración tales como el “cambio político de la lucha [anclada] en una pugna de partidos por una nueva fase caracterizada por una abierta y franca lucha de clases en que el pueblo descubre la necesidad imprescindible de recurrir a nuevas tácticas para derrocar el estado oligárquico” (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 5). Aquí se debe destacar que a apenas un año de lo acontecido, Zapata Olivella no cree que la historia de Colombia se haya dividido en dos, sino más bien que el llamado *Bogotazo* se inspiró, como su líder, en una especie de “última esperanza” para “detener la tormenta que se incubaba en los campos incendiados de los Santanderes” y el “hambre, el desempleo, la miseria y la desvalorización de la vida humana” a que estaba sometida la gran mayoría de pobladores de Colombia desde antes y después de la formación de la república. Para nuestro autor, las decisiones parlamentarias, los pactos y colaboraciones de “entrega insumisa al imperialismo yanqui” (¿Pérdida de Panamá? ¿Masacre de las bananeras?), tenían también mucho que ver con el asunto, puesto que “obedecían a esos fenómenos económicos que condicionaban la media vuelta que daba la tradicional democracia colombiana [el bipartidismo] para mostrar los colmillos de la dictadura oligárquica” (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 5). De manera que para Zapata Olivella el descontento popular anunciaba en ese nueve de abril una “nueva etapa de luchas revolucionarias” marcadas por la participación de las masas trabajadoras y la disposición definida de una “lucha clasista” como la “justa y exacta expresión [. . .] del pueblo contra los grandes almacenes de los especuladores y contra la clerecía jesuítica que pide limosna y regala metralla y granadas asesinas [...]”, cumpliendo así con la profecía comunista de

las luchas populares y el proyecto marxista de que “los cambios graduales conducen a los saltos revolucionarios” (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 5).

La interpretación que Zapata Olivella avanza sobre este crucial momento de la historia colombiana de mediados de siglo XX, contextualiza anticipadamente la problemática socio-política y económica que marcaría la historia colombiana a través del siglo XX. Dado que a la confrontación burocrática e ideológica se sumó la lucha de clases, de acuerdo con Arias Trujillo, en los campesinos y obreros resurgen las esperanzas de cambio social y político con Gaitán, quien era considerado “el caudillo del pueblo” al ser efectivamente una persona más cercana a los sectores populares, por sus orígenes sociales, por su manera de hacer política y por sus preocupaciones. En un contexto de posguerra mundial en el cual la Guerra Fría “empezaba a delinear claramente las fronteras entre la democracia y el comunismo, o entre el ‘bien’ y el ‘mal’, el discurso de Gaitán disparó las alarmas del bipartidismo”. La represión estatal en todos los ámbitos sociales y políticos (educación, religión, empleo, seguridad, etc.) combinados con el clericalismo del gobierno conservador, no se hicieron esperar, pues defendieron fuertemente la idea de que los problemas sociales solo se podrían abordar adecuadamente con la doctrina social de la iglesia y no con el “desorden” de las huelgas obreras y campesinas, promovidas por los “demagogos izquierdistas” (92). Zapata Olivella denuncia esta tendencia señalando al presidente de turno: Mariano Ospina Pérez (1891-1976), quien sigue la caracterización negativa dada al comunismo por la política de Washington, en cabeza de su Secretario de Estado George Marshall y emplazada desde la celebración de la IX Conferencia Panamericana en Bogotá (30 de marzo al 2 de mayo, 1948) y en cuyo transcurso sucede el *Bogotazo*. Como lo afirma Torres del Río:

Mientras lo mencionado ocurría internamente, en el exterior liberales y conservadores implementaban una política internacional ‘en defensa de la nación y de las instituciones’

[. . .] Colombia no escapaba a la característica anticomunista de los países de Occidente. Su misión en el seno de la comunidad internacional era contribuir al mantenimiento de la paz, la estabilidad y seguridad mundiales. (187)

Zapata Olivella, conocedor de primera mano de esta problemática por sus experiencias de viaje en el contexto local e internacional, se destaca por señalar no solo los elementos de la lucha de clases, sino también por condenar los tintes racistas y excluyentes de la terminología con que se referían al pueblo rebelado, afirmando que era justamente debido a esa “chusma gaitanista” y a las supuestas “barbarie comunista” e “indiada suicida”, como les llamaban desde sectores conservadores, que se escribía otra bella página de la “liberación de Colombia” como no acontecía desde el levantamiento de los Comuneros³⁶. En otras palabras, para Zapata Olivella el “pueblo” o el “proletariado” que se manifestó durante el nueve de abril, inicialmente en Bogotá y luego en toda Colombia, es “digno heredero de todas las gestas populares que en Bogotá, Cartagena, Socorro, etc., solos o detrás de Bolívar, Nariño, Santander o Córdoba, compactaron su valor y su sangre en defensa de la patria [. . .]” (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 5).

Para nuestro autor, por tanto, la lección del nueve de abril se fundaba en que no se estaba en un período de luchas pacíficas, que los hechos eran una invitación a los “jóvenes adormecidos por medio siglo de vaivenes” entre la “oligarquía” conservadora y liberal a luchar por lo “nacional”, pero no se lograría “triunfar sin organización y sin un fuerte Partido Comunista” (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 12).

³⁶ La insurrección o revuelta de los comuneros (marzo-octubre del 1781) fue un levantamiento armado que se dio en territorio de la Nueva Granada, en la región de Santander, que se motivaba en reclamar un mejor trato económico, particularmente a través los impuestos, de la corona española. Fue a partir de estas reivindicaciones económicas que aspectos sociales y políticos se hicieron notables, tales como la “rehabilitación” de los indígenas y la libertad de los esclavos de las minas de Malpaso, Mariquita, Tolima, proclamada por el líder comunero Antonio Galán.

Aunque la invitación a la organización hecha desde el 49 por Zapata Olivella fructificaría, no sería a través del Partido Comunista que esto se daría. Como lo señala Torres del Río, la imagen del Bogotazo, es decir, los sucesos violentos de Bogotá: ataques a las instituciones representativa del poder, muchedumbre desorganizada y anárquica, consumo de alcohol, asesinatos y saqueos, fue rebasada por el Colombiano, a saber, la reacción de la provincia que asume su destino de manera organizada conformando órganos alternos de poder, como las Juntas Revolucionarias que en ciertos casos crearon milicias armadas en las que se incorporaron campesinos.

Estas juntas remplazaron “transitoriamente a la autoridad central estatal y municipal” destituyendo toda suerte de servidores públicos (rectores, policías, alcaldes, etc.) para con “sus decretos y con las armas” contener la “anarquía, los asesinatos de conservadores, los desmanes, los robos y saqueos, el consumo de licor y las violaciones” y controlar “las carreteras y el acceso a las localidades y veredas” (194-95). Es importante anotar que los integrantes de las juntas eran “matarifes, carpinteros, abogados, médicos, telegrafistas, gentes con educación y sin ella, farmacéutas, policías, secretarios de inspección municipal, comerciantes, agricultores” y lograron lo que la Junta Revolucionaria en Bogotá con sus intelectuales no pudo lograr, puesto que “nafragaron en el tempestuoso mar popular” dado que los comunistas “no eran más que una gota de agua en medio del mar embravecido” (Torres del Río 195-96).

Zapata Olivella concluye su artículo invocando el postulado leninista de que “las revoluciones no se hacen, se organizan” y, dados los tiempos que les tocaba, los partidos comunistas tenían que “enfocar y defender los intereses del proletariado contra las fuerzas dirigidas por las oligarquías”, de allí que la tarea del Partido Comunista de Colombia tendría que ser la de “cimentar la conciencia de clase” que había despertado en los trabajadores e inspirar al

“campesinado pobre” en su papel revolucionario dentro de la época histórica que vivían, haciéndole ver a la “pequeña burguesía” que la mejor forma de defender el interés nacional era “rebelándose contra los monopolios” de los industriales locales y preparando y organizando al pueblo para las “mediatas y futuras batallas en contra del imperialismo yanqui que frena el libre desarrollo de nuestra economía y nuestra soberanía” para poder así lograr el triunfo, como el partido de Mao Tse-Tung, de revolucionar lo agrario en Colombia (“El Nueve de Abril. Interpretación comunista” 12).

Es el triunfo de la revolución campesina liderada por Mao Tse-Tung que lleva a Zapata Olivella a considerar las posibilidades que ésta brindaría al agudo conflicto socio-político local. Estar presente en la Conferencia de Paz de las Regiones del Asia y del Pacífico convocada por Partido Comunista Chino le asiste con más elementos para tratar de comprender e imaginar posibles salidas al problema en cuestión. *China, 6 a.m.*, al decir de Díaz-Granados, “con ameno estilo de cronista” y publicadas en la “misteriosa editorial S.L.B. (propiedad de un judío aventurero llamado Samuel Lisman Baum, de quien luego se perdió el rastro para siempre), la misma que editó *La hojarasca*, la primera novela de García Márquez” (261), se constituye en un intento bastante temprano y original al respecto.

China, 6 a.m. (en adelante *China*) es uno de los textos de Zapata Olivella poco comentado por la crítica literaria y cultural, pero que ha sido incluido recientemente por Sandra Alzate en su tesis doctoral ya mencionada. Esta investigadora describe conjuntamente a *He visto* y *China* como textos que “se apropian de medios de expresión, eventos y actos de enunciación procedentes del periodismo” y, puesto que en su perspectiva poseen una “hibridez literaria y documental”, coinciden con “el nuevo periodismo americano y la crónica modernista latinoamericana [...]” (109) de maneras novedosas y particulares. Esto es evidente en el hecho

de que los primeros escritos de Zapata Olivella son de corte periodístico. Como ya se enfatizó antes, Zapata Olivella colaboró permanente en publicaciones como *Sábado*, *Cromos* y el *Diario de la Costa* en Colombia y, durante su paso por México destaca su labor en la revista *Tiempo*, dirigida por Martín Luis Guzmán, así como su empeño, aunque infructuoso, de publicar sus opiniones sobre la cuestión racial en las Américas en el *Chicago Defender* y otros magazines afroamericanos e hispanoamericanos durante su estadía en Estados Unidos. En este contexto se debe reiterar, como se ha argumentado en este capítulo, que su empeño escritural y su producción intelectual (literaria y/o periodística) se afincan en un discurso de la memoria como emancipación y praxis. La filiación con las ideas socialistas y el espíritu de lucha del Partido Comunista facilita a Zapata Olivella gramática y vocabularios apropiados en su contexto para emprender la crítica mordaz que los intelectuales radicales en contextos locales y globales asumirían desde sus obras. *China* sirve fundamentalmente a tal propósito.

El relato en *China* está compuesto por veintinueve capítulos y, así como *Pasión* y *He visto*, se funda en las experiencias de viaje del narrador. Las solapas del texto así lo atestiguan: “Manuel Zapata Olivella el nómada, médico y escritor, ha recogido sus andanzas por China [. . .] Su vigorosa pluma ha captado aquellos detalles que ofrecen a la sensibilidad una fuente de sobresaltos al contemplar una caravana milenaria aferrada a un deseo de vivir”. A diferencia del vagabundo que subyacía a sus viajes por las Américas, su visita a China tiene como trasfondo el hecho de que ya se ha titulado como médico, su cada vez más notoria militancia política y su vinculación a círculos de izquierda de la intelectualidad colombiana. En entrevista concedida a Mina Aragón, Zapata Olivella responde a la pregunta por el encarcelamiento que sufre cuando regresa de su viaje a China diciendo que:

[. . .] concurrí con Jorge [Z]alamea Borda, Diego Montaña Cuéllar, Jorge Gaitán Durán. Dicho congreso [*Conferencia de Paz de las Regiones del Asia y del Pacífico*] fue convocado en 1952, relacionado con la lucha que en ese momento en Europa se libraba contra el socialismo y donde China estaba aliada con Rusia contra Occidente. También, relacionado con la presencia del Batallón Colombia en la guerra de Corea y nosotros los intelectuales colombianos allí presentes firmamos una declaración en ese evento de los atropellos que había sido víctima el pueblo coreano. Nosotros representábamos una postura que no era defendida por Laureano Gómez, presidente de la República, y a nuestro regreso a Colombia fuimos considerados traidores a la patria. Como consecuencia de dicho hecho fui tratado como un comunista, subversivo y en esa circunstancia me capturaron, me detuvieron tres días y posteriormente fui puesto en libertad. (212)

Como respuesta a esta experiencia de encarcelamiento y represión, Zapata Olivella decide relatar lo que era China tres años después de que el “ejército rojo” de Mao Tse-Tung se tomara el poder e iniciara “el despertar cultural” de esa nación. Despertar que volvería a vivir como toda una “revolución cultural” hacia 1958 cuando regresa a dicho país con las danzas folclóricas dirigidas por su hermana Delia (Mina Aragón 213). Por esto se avanza aquí el argumento de que si bien Zapata Olivella es reconocido como un intelectual, se ha graduado como médico y se proyecta como un literato promesa en el medio, no forma parte de la “hegemonía dominante” como lo afirma Alzate en su tesis (125), ni liberal ni conservadora letrada, realmente forma parte de un grupo de pensadores y activistas radicales de izquierda que busca comprender, explicar e intervenir con su producción intelectual y su participación política en lo que sucede en su tiempo y entorno: la violencia política generalizada, la histórica discriminación institucional, socio-racial y económica del *pueblo*, en donde los sujetos

racializados, como él, buscaban forjar un lugar dentro de la imaginación de un Estado-nación colombiano que fuera más allá del bipartidismo político de sus élites y su ideal socio-racial mestizo.

Cuando Alzate declara que Zapata Olivella “no es ya un marginado de la sociedad como lo había sido en los otros dos viajes” puesto que “hace parte de la hegemonía dominante” al ser miembro de “los delegados de paz, intelectuales del mundo, invitados por el gobierno chino” (125), desconoce el contexto socio-político discutido hasta aquí. Particularmente en lo que concierne con la idea de que el *pueblo* que describe Zapata Olivella en su artículo sobre Gaitán es uno que desde las décadas del treinta y cuarenta se identificaría como rural y/o urbano de clase baja, media y trabajador, puesto que las diferencias entre estos grupos eran imprecisas en la práctica y las “barreras entre ellos porosas” (Green 111-12). Por ello el gaitanismo se refería invariablemente a las clases medias y trabajadoras como si fueran las mismas y los grupos que no tenían “derechos políticos firmes”, como las mujeres, establecían alianzas con los trabajadores al estilo de los movimientos populistas de la época. Estas “conexiones mutuas”, así como “su separación compartida de la élite, fueron realizadas por la cuestión de la raza puesto que la mayoría de los colombianos, fueran indios, mestizos o negros, comprendían la conexión entre su color de piel y su membresía en el pueblo” (Green 112). Si bien Zapata Olivella no es un “marginado” en el sentido de los campesinos, los obreros y los analfabetos rebelados en el nueve de abril, por sus orígenes provincianos y humildes, su doble conciencia, su racialización y su posicionamiento crítico frente al estado de cosas emerge en el contexto descrito como un intelectual radical y hereje en el sentido avanzado por Bogue: cabalga en los argumentos dispuestos por los radicales de izquierda locales suplementando sus silencios respecto del problemático proceso de racialización.

China es un texto que se documenta al estilo de un reportaje periodístico. Sin embargo, al estar atravesado por la memoria del narrador, sus lecturas, sus experiencias de viaje y su interés en la polémica sociopolítica de la época, este texto se transforma en un relato de viajes que pretende ilustrar horizontes posibles para un Estado-nación colombiano que se encuentra sumido en la violencia por la exclusión en la representación y el poder de sus múltiples grupos socio-raciales, económicos y políticos. Los veintinueve capítulos en que está estructurado el relato discurre en cuadros semejantes a los de costumbres: describe formas de vida, relata anécdotas, detalla datos, pormenoriza experiencias y da cuenta de cómo el pueblo chino ha sobrevivido a una historia reciente de luchas de clases y movilizaciones campesinas, y cómo enfrentó a las invasiones del Japón imperial. En el primer cuadro titulado “Besos y flores de bienvenida”, el narrador reflexiona lo que significa para él llegar a China: “Ahora estaba allí, bajo mis pies, su presencia milenaria que comenzó a maravillarme con las aventuras de Marco Polo” (*China* 8-9). Con esta proposición Zapata Olivella subraya la importancia de las lecturas de viaje que ha hecho y seguramente lo que implica históricamente el viajero para el Estado-nación moderno. Viajero que, remontándose a Marco Polo, se convierte en reportero, escritor, embajador político y cultural, y descubre para sus coterráneos otras realidades posibles. Claro está que la presencia de intérpretes inserta paráfrasis que dan lugar a la maleabilidad y transformación creativa de la “realidad” relatada y, por ello, lo comunicado y observado por nuestro autor tendrá que comprenderse como un empeño escritural que no busca “objetividad” periodística, aunque utilice elementos retóricos que la buscan, sino la “particularidad” creativa de la denuncia social en el texto y la universalización de los problemas locales en su relación con otros contextos sociales y políticos. Es desde este marco que se puede leer la respuesta que Zapata Olivella da a una niña, al inicio de su texto, cuando ésta le pregunta:

— ¿Dígame cómo son y cómo viven los niños de su país?

Tuve vergüenza frente a aquella pequeña que sonreía feliz. ¿Debía yo amargar su sonrisa contándole la miseria de los niños campesinos de mi patria? ¿Cómo explicarle sin lastimar su alegría de que esos niños no tenían canciones ni flores, ni juegos? [. . .]

—Los niños de mi patria sufren tanto, tienen tal amargura su risa, que al mirar tu carita alegre y sin pena, me parece que nunca antes había visto sonreír a un niño.

La pequeña dejó de mirarme para fijar sus ojos en los labios del intérprete. Esperaba ver en su cara el cambio doloroso que mis palabras le producirían, pero su rostro no se enturbió y mirándome, respondió aún más sonriente:

—Nosotros también hemos sufrido mucho con la guerra, pero ahora somos felices.

Cuando usted regrese a su país, [diga] a los niños que estamos luchando por la paz para que ellos también lo sean.

Sus palabras eran las mismas de los jóvenes y de los venerables ancianos que nos daban la bienvenida, era el nuevo espíritu de China (*China* 10-11)

Este es el espíritu que dominará la narración: niños, jóvenes, adultos y ancianos, que otrora siendo dominados y explotados, gracias a la Revolución Cultural liderada por Tse-Tung, están “luchando por la paz”.

Zapata Olivella destaca de la gente que participaba en la inauguración de la Conferencia que “Llevaban sobre los hombros los retratos de Marx y Engels, de Lenin y Stalin, de Mao-[T]se Tung y Chu-Teh [Zhu De], como de todos aquellos destacados luchadores del internacionalismo proletario: Dolores Ibárruri, y Pablo Neruda, Ho-Chi-[M]ing y J[o]liot Curie, el heroísmo, la poesía, el trabajo y la ciencia” (*China* 20-21). De hecho, el heroísmo, la poesía y el trabajo demostrados por las intervenciones de Pablo Neruda y Paul Robeson en la Conferencia son

claves para comprender el proceso de elaboración de los cuadros esbozados en *China*. El poeta chileno, por ejemplo, en su saludo recogido en los *Documentos Centrales* invoca la historia colonial y contemporánea de dominación sufridas por las naciones en las “siete orillas del Océano”, en donde los colonizadores pudieron encontrar bienes materiales y separar a los pueblos, pero no conquistar “la amistad y el amor” de éstos, los cuales en ese momento se están esparciendo: primero como un rumor, luego transformado en palabras, éstas convertidas en canto y, finalmente, “Este canto se convirtió en armas, luchas y victorias” (*Conferencia de Paz* 21). Para Neruda, los pueblos americanos reconocen la voz de la Revolución Cultural de China como voz propia a pesar del imperialismo que busca bloquear su influencia y los gobiernos latinoamericanos que “faltos de orgullo e independencia” aceptan tal bloqueo. Asimismo, esta conferencia, en su opinión ayuda a Latinoamérica y China en “comprenderse y cambiar ideas y frutos, sueños y resultados, experiencias y proyectos [para] cambiar sacos llenos de trigo y arroz y no armas mortales”, contribuyendo de esta manera a borrar las distancias y acercar las culturas “en el camino de la paz y de la creación” (*Conferencia de Paz* 22).

Paul Robeson, por su parte, subraya en su saludo la idea de que la voz auténtica de los Estados Unidos es la de su pueblo que, como el chino, también clama por la paz y condena los crímenes de guerra que ocurren en Corea, Malaya e Indochina. Por ello es que no deja de sentir “vergüenza e indignación profundas” que le impelen a “exigir” del gobierno de su país como del francés y del británico a detener sus agresiones en estas regiones. Para Robeson es el gobierno de los Estados Unidos el que viola las tradiciones democráticas del pueblo estadounidense por “la codicia” de los monopolios y “su sueño de dominación mundial” puesto que este pueblo “está harto de guerras devastadoras” y tanto “Oriente y Occidente [pueden] construir juntos una paz

duradera con manos y corazones unidos, trabajando, edificando y cantando juntos, como si [modelaran] el porvenir ilimitado del Hombre (*Conferencia de Paz* 23-25).

Por ello Zapata Olivella destaca a lo largo del texto elementos que afirmen la hermandad/identidad de los pueblos, estén estos en el norte, sur u oriente desmitificando las ideas preconcebidas que se tienen al respecto. En el cuadro titulado “El pueblo ante el espejo” nos informa cómo se veían “rodeados permanentemente por la presencia sencilla del pueblo” y resultaba inútil el hecho de que algunos Delegados buscaran “los tipos chinos que habían visto en las películas y literatura occidental” y no encontraran en “ninguna parte [. . .] las mujeres con sus trajes de seda bajo sombrillas de papel [ya que] Estábamos frente a una nación nueva. Veíamos la juventud del pueblo más viejo del mundo” (*China* 23). Esta juventud se notaba en su deseo de construir nuevas industrias, nuevas universidades, mejorar la infraestructura del país, dar más oportunidades a la gente. En el cuadro titulado “Los estudiantes edifican su universidad” Zapata Olivella resalta los logros educativos de la Revolución mostrando cómo el trabajo en equipo que realizan los estudiantes y los profesores en favor de la institución permite el avance del proyecto: “— ¿Qué clase de universidad es ésta en donde los estudiantes y los profesores parecen ser simples obreros? —Esta es la nueva Universidad Técnica de Tien Tsin. No se equivoca usted al considerarnos simples obreros, en realidad lo somos: profesores y alumnos estamos construyendo nuestra propia universidad” (*China* 40).

Como se va descubriendo en el progreso de la narración, subsiste una especie de “tarea etnográfica” por medio de la cual nuestro autor se impregna de la nueva República Popular China a través del estudio de las costumbres y las formas de vida de los habitantes, y desde allí hace interpretaciones respecto de los eventos históricos que le sirven de fondo a la evolución del socialismo. Este primer esbozo etnográfico, que desembocará más tarde de manera más

estructurada y profesional en una obra suya como *Tradición oral y conducta en Córdoba* (1972), profundizará la historia del socialismo en China, presentando los distintos puntos de vista de sus interlocutores así como las condiciones socio-históricas que dan origen y dinámica al socialismo en este país (Alzate 128). Es así como se descubre en el cuadro titulado “El cantor de Fus-Hung” al narrador describiendo que “Gigantescas chimeneas como no las había visto nunca expulsaban en lo alto su abundante y nutrida evaporación. Los trabajadores chinos parecían tener vivo interés en que la producción no se detuviera un solo instante” ya que “Tenían conciencia de que eran ellos los responsables de que el petróleo chino abasteciera día y noche la industria del país que estaba resistiendo el boicot (sic) de los despechados imperialistas que se habían visto privados de explotar aquellos yacimientos riquísimos”, luchando así por la liberación de su pueblo, que recién salido de las manos opresoras extranjeras (como las japonesas) y costándole mucha sangre, ve en el trabajo de la tierra y el manejo de sus recursos, por difícil que sea, como lo demuestran las deprimentes condiciones sufridas por los trabajadores de las minas, posibilidades para sacar adelante su proyecto de Estado-nación (*China* 55-58).

La parte final del texto se enfoca en mostrar cómo el arte y las letras emergen como herramientas indispensables para los procesos de lucha y liberación que se vivían en su momento. En el cuadro titulado “El escritor de Ham-Chow” Zapata Olivella rememora más que los jardines y lagos que le hacían, como lo exclamaban muchos delegados, el “lugar más bello del mundo” a este paraje, el nombre del gran escritor de la literatura moderna china Lu-Hsün [o Lu Xun]:

Sin que yo pretendiera compararme con aquel gran hombre, no dejé de alegrarme de oír aquella parte de la narración [del intérprete] porque venía a confirmar mi vieja decisión de dedicarme más a la literatura que a la medicina. *Yo había también decidido proscribir*

el ejercicio médico, y en la realidad lo he hecho, para encauzar todas mis fuerzas en la lucha del escritor contra las condiciones sociales que agobian a los hombres, seguro que con ello les sirvo más que con el análisis minucioso de sus úlceras. (Énfasis agregado, China 140)

Destacando el Movimiento Literario del Cuatro de Mayo, desde el cual emerge este gran escritor y la labor titánica y casi milagrosa de los traductores, Zapata Olivella da pistas de la dirección que su empeño literario tomará en las siguientes décadas: “La necesidad de mirar en sus obras a su patria en vez de la copia servil de la literatura extranjera” (*China* 140). Es así como irrumpen la novela en su proceso de creación, el ensayo, el cuento y el trabajo etnográfico o antropológico toman fuerza y el activismo socio-político, en su íntima relación con el ejercicio de escribir, logra alcances importantes con el objetivo de que *el pueblo* racializado, característica de América, tenga un espacio en los procesos de representación y poder.

5.0 CRÍTICA LITERARIA Y NOVELAR AFRODIASPÓRICO: NACIONALISMO LITERARIO Y CIMARRONAJE

Hacia la década de los años sesenta Zapata Olivella ya había viajado extensamente por varios continentes. El cúmulo de experiencias adquiridas en estos viajes se transformaría en ideas, reflexiones y creaciones literarias situadas entre lo local colombiano, lo regional hispanoamericano y lo global occidental a través del prisma afrodiaspórico. Sus novelas, cuentos y ensayos empezarían a destacarse en el ámbito colombiano³⁷. Simultáneamente, surgiría el activista cultural que lideró la creación de la *Junta Nacional de Folclor* (febrero de 1962) y la organización del *Primer Congreso Nacional de la Cultura Colombiana* (20-23 de julio de 1966). Siguiendo a Alfonso Múnera, es posible afirmar que para la época Zapata Olivella contaba con “toda la autoridad, el conocimiento y la experiencia” para emprender su propósito de fundar con “indudable éxito” una revista como *Letras Nacionales* (1965-1985), la cual le permitió abogar por la “joven” literatura colombiana y avanzar “la defensa del nacionalismo literario” (“Manuel Zapata y la nación inclusiva” 21).

Múnera subraya que el concepto de “nacionalismo literario” surge en la perspectiva de Zapata Olivella en al menos dos escritos anteriores a la creación de *Letras Nacionales* (en

³⁷ Entre otros reconocimientos, recibe el segundo lugar en el Premio Nacional de Novela “Esso” por *En Chimá nace un santo* en 1961, siendo superado por *La mala hora* de Gabriel García Márquez. Luego recibe el primer lugar del mismo premio por *Detrás del rostro* en 1962. Recibe una Primera Mención de Seix Barral en Barcelona por *En Chimá nace un santo* en 1961 y una mención de Casa de las Américas por lo que se convertiría en su *Chambacú, corral de negros* en 1963.

adelante *Letras*): “El Tuerto López y el nacionalismo literario” y “La nueva novela hispanoamericana ante Europa”³⁸. En el primer ensayo, Zapata Olivella trata de esbozar el rasgo esencial del concepto de nacionalismo literario afirmando que no es otra de las variantes de “ismo” que están de moda, sino más bien el intento de “aludir al amor por lo propio, la autenticidad y la fidelidad de los temas terrígenos” como “[...] el cariño por la patria —grande y pequeña— [que] fue en el poeta [El Tuerto López] una obsesión [...]”, puesto que éste,

Sabihondo en caminos de extrañas literaturas, como lo demuestran los acápites de muchos de sus poemas, citando aquí y allá nombres y frases [...] jamás se dejó arrastrar por la postura inverosímil de quienes con solo tartajear lenguas extrañas asumen aires galos o londinenses [...] Mucho podemos aprender de quien siempre supo anteponer lo suyo a lo ajeno y a la par que removía las lacras sociales de su[s] coterráneos sabía exaltar la bondad donde la hallaba. (“El Tuerto López y el nacionalismo literario” 146)

Siguiendo esta línea de pensamiento que rescata lo local, dentro del contexto global de las culturas y las letras, en el segundo ensayo arriba mencionado, Zapata Olivella imagina la literatura hispanoamericana y la colombiana en particular en sus implicaciones transnacionales, continuando la tendencia que entre los años cuarenta y cincuenta diversos escritores de la costa Caribe del país habían establecido en su tentativa de fundar una literatura nacional acorde con los tiempos modernos³⁹. De manera que Zapata Olivella piensa, por un lado, que a través de la

³⁸ Estos ensayos fueron publicados original y respectivamente en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. V, N° 9, pp. 1183-1185 y *Boletín Cultural y Bibliográfico*, vol. VIII, N° 1, pp. 31-36.

³⁹ Piénsese en el rol del llamado “Grupo de Barranquilla” como espacio que posibilitó el surgimiento de intelectuales (escritores, artistas, críticos, etc.) como Gabriel García Márquez, Germán Vargas, José Félix Fuenmayor, Ramón Vinyes, Álvaro Cepeda y Alejandro Obregón, entre otros. Lo que relata García Márquez respecto de su experiencia con “El Grupo de Barranquilla”, como se ve en el texto citado a continuación, es equiparable al proceso por el que pasa Zapata Olivella. Ante la pregunta acerca del significado de dicho grupo sobre su proceso formativo literario, García Márquez responde diciendo: “Fue lo más importante. Lo más importante porque cuando estaba acá en Bogotá, estaba estudiando literatura de manera, digamos, abstracta a través de los libros, no había ninguna correspondencia entre lo que estaba leyendo y lo que había en la calle. En el momento en

incorporación de perspectivas, procedimientos, técnicas y visiones renovadas de la novela contemporánea (como lo evidenciaba la escritura de autores como Kafka, Proust, Joyce y Faulkner), al decir de Múnera, es posible “explorar y exponer eficazmente el alma atormentada por una historia de guerras infinitas de los colombianos” y, por otro lado, encontrar su lugar como pensador en la “encrucijada” del escritor que ambiciona “el dominio de las formas modernas, con todas sus complejidades”, a la vez que debe “escribir para un público poco educado” (“La nación inclusiva” 22-23). Dicho esto en las propias palabras de Zapata Olivella:

[. . .] Directamente de Europa o a través de Norteamérica nos han llegado las técnicas de la novela moderna. Pero estas técnicas, al ser aprovechadas por los autores hispanoamericanos, sufrieron cambios notorios. La naturaleza de los materiales americanos, las mentes del indio, del negro y del español y su conjugación en el mestizo determinaron forzosamente la aparición de nuevos contenidos psicológicos. El psicoanálisis deductivo, la ideación inconsciente, el autoanálisis, el behaviorismo no son aplicados con el mismo criterio del monólogo interior o de la lente cinematográfica [. . .]

En la joven narrativa hispanoamericana —Rulfo, Arreola, Amado, Carpentier, Asturias— el autor se sirve de estos procedimientos con un nuevo contenido: la ubicación psicológica del personaje en su medio social. Tiene el afán de explicarse su actitud. Y, algo más, pretende movilizarlo, revelarlo. Consciente del papel activo que juega el lector contemporáneo en la lectura, busca la forma de solidarizarlo con sus personajes o que se pronuncie contra ellos. Mientras el autor europeo aspira a la impersonalidad que reclama

que bajaba a la esquina a tomarme un café, encontraba un mundo totalmente distinto. Cuando me fui para la Costa, forzado por las circunstancias del 9 de abril, fue un descubrimiento total: que podía haber correspondencia entre lo que estaba leyendo y lo que estaba viviendo y lo que había vivido siempre. ‘Para mí lo más importante del ‘Grupo de Barranquilla’ es que yo tenía los libros. Porque allí estaban Alfonso Fuenmayor, Álvaro Cepeda, Germán Vargas que eran unos lectores desafortunados’. Véase Safford y Palacios 625. Compárese este asunto con la escritura temprana de Zapata Olivella.

Flaubert, el americano, al abandonar su posición de dios-creador, propia de las novelas del siglo XIX, se asoma en la mente del personaje. Muchas veces lo sustituye. Su intención no es la de ocultarse, sino la de habitar. Desdeña fingir que los personajes le son extraños, que piensan contradictoriamente a su autor, que les animan razones inconscientes, absconditas, desconocidas. El hispanoamericano toma más conciencia de su obra artística, y, en consecuencia, se enorgullece de firmarla, de revelar en sus trazos el puño de quien las crea.

[. . .] El novelista hispanoamericano no puede impersonalizarse ni escabullirse con los soliloquios intrascendentes. Sus personajes tienen que reflejar su propia historia a riesgo de proseguir descubriendo mundos ajenos y extraños. De aquí surgen las dos tendencias que polarizan la novela hispanoamericana: el neorrealismo social y el neoimpresionismo. La primera con Rulfo, Icaza, Asturias plantea el hecho social y su repercusión psicológica en el personaje. Los neoimpresionistas consiguen la trasplatación de la realidad con el juego maravilloso del artificio literario. Borges y Carpentier. Cabe dentro de estas dos tendencias directrices catalogar los aspectos telúricos, folclóricos, que no pueden clasificarse como géneros literarios, ya que son rumbos por donde se dirigen los instrumentos de exploración novelística.

[. . .] El indigenismo, el mulatismo, el agrarismo, el revolucionarismo y otras formas del tremendismo hispanoamericano no serán desterrados caprichosamente de la temática de nuestra novela. Se harán necesarios el indio, el mulato, el problema agrario y la revolución social anacrónicos en nuestro medio para que el escritor se sienta obligado a buscar otra problemática impersonal. Las técnicas modernas enriquecen la exploración psicológica de estos personajes. Habrá circunstancias en que la mente de un personaje

mutilado de ambas piernas pueda reflejar como el ojo de una lente sin vida el drama cotidiano de su familia. Pero si este mismo personaje está habitado por el escritor que bucea hechos, que los comparte, que los sufre, es claro que llevará a la mente de ese lisiado, como en la pantalla cinematográfica, cuanto sucede a su alrededor o en la calle para asumir una posición conflictiva frente al espectáculo. (“La nueva novela hispanoamericana ante Europa” 164-68)

Analizando el texto citado, se afirma aquí que Zapata Olivella piensa el quehacer literario en Hispanoamérica, particularmente lo novelístico, como un proceso complejo que emana de los des/encuentros y transformaciones históricas, sociales y culturales. Dentro de este proceso, las condiciones que posibilitan la existencia de la novela necesariamente responden a la heterogeneidad misma de su constitución política, social y cultural. Esto es, el autor hispanoamericano tiene un compromiso que no es estético-creativo a secas, sino más bien estético-ético-político. No le competen solamente las complejidades formales del texto sino también el sujeto-público al que se dirige. Halla en la novela hispanoamericana de la época la posibilidad de desarrollar nuevos contenidos psicológicos y que desde allí el lector se solidarice con el personaje y su medio social, pues el interés del autor americano no es “ocultarse” detrás de sus personajes, sino “habitarlos” en sus psicologías para que reflejen “su propia historia” y no continuar con la idea de que solo hay que reflejar otras realidades, como es el caso de la novela hispanoamericana europeizada. Con esta reflexión Zapata Olivella busca ir más allá de las directrices literarias de las tradiciones establecidas para poder así explorar, vía los temas de su interés, su sociedad correspondiente, o como lo advierte García Márquez, reseñado en la tercera nota al pie de este capítulo: “que podía haber correspondencia entre lo que estaba leyendo y lo que estaba viviendo y lo que había vivido siempre” (Safford y Palacios 626).

Esta línea de pensamiento y acción es central para comprender los asuntos de “raza” y etnia, metrópolis y colonias, el problema de la tierra y las luchas socio-políticas contemporáneas, la fuerza de las diversas manifestaciones populares de la cultura, la constitución psicológica de los sujetos y las sociedades locales, entre otras, dentro del proceso del novelar como ejercicio generador de crítica estética, social, política y cultural. Esto es así cuando se tiene en cuenta un contexto colombiano que, marcado por la violencia simbólica y política, se halla anclado en un contexto internacional dominado por la estela de la Guerra Fría, y agravado por la posterior entrada en vigor de las políticas de reajuste de la economía de mercado, del capital global y sus efectos hacia finales del siglo XX.

5.1 LETRAS NACIONALES Y EL “NACIONALISMO LITERARIO”

Avanzando sus convicciones sobre las implicaciones ético-políticas del proceso estético inherente al quehacer literario —el novelar particularmente—, Zapata Olivella se aventura junto con otros intelectuales a lanzar en enero de 1965 la revista *Letras Nacionales* en uno de los momentos, en opinión de Múnera, “de más intensa reflexión crítica sobre el sentido de la nación colombiana, sobre su historia y cultura”, que coincide con “un periodo de optimismos políticos desenfrenados y de hondos pesimismo” durante el desarrollo de eventos claves del devenir histórico colombiano. Esto es,

Se monta la dictadura bipartidista del Frente Nacional, con la secuela de sus gravísimas exclusiones, la violencia no amaina, sino que por el contrario da nacimiento a dos de los grupos guerrilleros que marcaron el acontecer de los últimos cincuenta años: las FARC y el ELN. El nadaísmo y el *hipismo* local expresan el desaliento de sectores amplios de la

juventud, mientras en universidades como la Nacional, las posturas políticas de izquierda de profesores y estudiantes alientan en nuestro medio el movimiento antimperialista internacional. Es época de grandes huelgas obreras y estudiantiles, al mismo tiempo que el padre Camilo Torres toma la decisión radical de ingresar a las guerrillas revolucionarias de aquel momento, llevado por sus convicciones pero también por el miedo a que lo mataran en plena Séptima. (23)

En el contexto descrito, aparece la portada de la primera edición de *Letras*, la número 0, en la cual se puede leer que esta publicación, bajo la dirección de Manuel Zapata Olivella, tendrá como proyecto enfocarse en la crítica de la literatura colombiana en los géneros de la novela, el cuento, la poesía y el teatro. En las páginas interiores observamos que para tamaña tarea el director cuenta con un grupo amplio de reconocidos colaboradores locales y extranjeros⁴⁰. La editorial de este número, a manera de manifiesto, entra en controversia directa con un amplio sector de la crítica cultural del país que negaba “la existencia de una literatura nacional en pueblos que fueron o son oprimidos” porque la “inmadurez cultural”, el “lastre racial”, la “incapacidad”, los “recursos incipientes”, entre otros aspectos, eran las características de la producción literaria y cultural local. La línea editorial veía en tal perspectiva la justificación de “viejos privilegios” y, por ello, le motivaba analizar dicha literatura (teatro, poesía, novela, cuento, ensayo) y, asimismo, era su interés asumir la responsabilidad de “mostrarla, juzgarla y

⁴⁰Bajo el título de asesores están: Fernando Arbeláez, Manuel Mejía Vallejo, Enrique Posada y Carlos José Reyes. Entre los colaboradores colombianos se destacan: Alberto Aguirre, Belisario Betancur, Alfonso Bonilla Naar, Jorge Zalamea, León de Greiff, Eduardo Caballero Calderón, Ramón de Zubiría, Daniel Arango, Enrique Buenaventura, Javier Arango Ferrer, José Gutiérrez, Manuel Drezner, Meira del Mar, Juan Friede, Germán Pardo García, Carlos Castro Saavedra, Eduardo Pachón Padilla, Gabriel García Márquez, Roberto Burgos Ojeda, Gonzalo Arango, Álvaro Cepeda Zamudio, Eduardo Mendoza Varela, Óscar Hernández, Fanny Buitrago, Fernando Soto Aparicio, Jaime Mejía Duque, Dora Castellanos, Francisco Posada, Clemente Airó, Eutiquio Leal, Antonio Montaña, Arnoldo Palacios, Fernando Ponce de León, Eduardo Umaña Luna, Héctor Rojas Herazo, Carlos Arturo Truque, entre otros. Entre los colaboradores extranjeros resaltan los nombres de Ernesto Sábato, Alejo Carpentier, Jorge Icaza, Carlos Fuentes, Ciro Alegría y Langston Hughes, entre otros.

exaltarla” ya que entendía que “*La literatura es un fenómeno histórico y social. Aparece como una necesidad. Es el haber de las experiencias culturales que puede guardarse en la memoria o en el papel escrito*” (Énfasis agregado, “Esto somos, esto defendemos” 3). Así, explicando la lógica subyacente a la complejidad de las relaciones sociales en el ámbito local, entendidas bajo los parámetros de los binomios colonizador-colonizado, amo-esclavo desarrollados-subdesarrollados, la línea editorial reflexionaba afirmando que:

En Colombia, desde luego, no faltan los mercaderes del subdesarrollo. Afirman que no existe literatura nacional. Niegan la poesía, la novela o la pintura colombianas. Pretenden ignorar que somos un pueblo históricamente determinado y que, querámoslo o no, hacemos parte de ese proceso. *Quienes llegan a negarse a sí mismos, asumiendo la vocería del amo, olvidan que el solo hecho de impugnar en el mismo idioma que habla el pueblo impugnado, da a éste una existencia concreta.* (Énfasis agregado, “Esto somos, esto defendemos” 4)

Recurriendo a la historia nacional, y latinoamericana en general, la línea editorial argumenta, siguiendo el texto acabado de citar, que la literatura es expresión de los procesos sociales, económicos, históricos y políticos que nacen de la cotidianidad de “la expresión del boga”, de “la letra deforme del niño”, de la “copla del tiplero” y de “la prédica del cura”, puesto que “Habrá [...] tantas literaturas como contingentes sociales se encuentren identificados en una misma habla, en una misma unidad sociológica y cultural” y en tanto “Los límites de esta nacionalidad variarán de acuerdo con ciertos intereses políticos pero más allá de ellos estará uno más sólido y lógico: *la identificación cultural*” (Énfasis agregado “Esto somos, esto defendemos” 4).

Así que la expresión de los diversos procesos sociales en una filiación cultural que deviene literatura nacional irrumpe como elemento básico dentro del proyecto de crítica cultural que en momentos de agudas transformaciones sociopolíticas y culturales, como ya se ha destacado, afirma lo nacional en su compleja multiplicidad. La primera editorial de *Letras* cierra con la enumeración de varios de sus propósitos: a) la reiteración del hecho que desde la revista no se deliberará sobre la existencia o no de la literatura colombiana, sino que su meta es “combatir” aquellos “sofismas” que la niegan; b) presentar la obra de los escritores colombianos, cualquiera sea su orientación literaria o política, siempre que afirmen lo nacional y aprovechen las experiencias de otras culturas; c) valorar al “trabajador de las letras” que ayuda con la tarea de aportar a la comprensión de lo local y lo universal; d) analizar la calidad artística de las obras ejerciendo una crítica honesta; e) acoger en sus páginas a quienes, a su juicio, son “creadores” que sobresalen por representar una “expresión genuina” de lo colombiano (“Esto somos, esto defendemos” 4-5).

Sin duda, la publicación de las ideas acabadas de esbozar generaría una aguda polémica. Algunas de las opiniones de los lectores, positivas y negativas, serían publicadas en las páginas de los números siguientes en una sección titulada “Pro y... ..contra”. En el número 1, por ejemplo, una de las opiniones a favor rescataba la necesidad de una publicación de esa naturaleza, puesto que “... Es claro que en una publicación que toma una posición definida y beligerante tiene que haber planteamientos discutibles y tal es sin duda uno de los mayores méritos de la revista de ustedes: el estimular a los lectores a pensar acerca de la problemática del arte nacional” (“Pro y... contra” 6). Entre las opiniones en contra destacaron la de los reconocidos críticos Hernando Téllez y Marta Traba. La opinión de éste, publicada inicialmente en el periódico *El Tiempo*, hallaba manifiesto en esta revista “el fantasma marxista” que hacía

todo el contenido discutible por utilizar exclusivamente tales categorías en el juzgamiento de la obra de arte. Téllez recalca: “Es bien sabido, por lo demás, que esta clase de operación crítica reduce y recorta la significación de la obra de arte a las modestas proporciones de un epifenómeno social y que, por lo tanto, redundando en un empobrecimiento crítico y una depauperización estética” (“Pro y... contra” 7). La opinión de Traba era la siguiente:

Lo que ocurre es que el ‘marxismo’ colombiano aplicado a las artes plásticas, es completamente de risa. Da risa incontenible leer a Posada cuando afirma que Grau quiere denunciar (a través de sus figuras abiertamente corrompidas y escandalosamente boterianas) ‘una comunidad en decadencia’. Da risa y lástima pensar que Darío Gómez, en esa revista (“LETRAS NACIONALES”) me vitupera porque escamoteo el trabajo de los artistas de un área nacional, cuando mis mayores penurias han sido precisamente para ubicar a los artistas en esa área nacional [...]. (“Pro y... contra” 7)

Estas perspectivas le sirven de pretexto a Zapata Olivella para hacer, antes que cualquier otro pensador colombiano, una crítica al “colonialismo cultural” desde su editorial titulada “*Letras Nacionales* responde a 8 preguntas en torno al Nacionalismo Literario”. La perspectiva aquí desarrollada sitúa a Zapata Olivella en sintonía con las corrientes críticas del pensamiento poscolonial en el Caribe y Latinoamérica en curso desde décadas atrás. Lo esbozado en dicha editorial, al entender de Múnera, es una clara “exposición temprana de su visión poscolonial de la historia, similar en muchos aspectos a como la formulará años después Édouard Glissant” (“Manuel Zapata y la nación inclusiva” 26). Veamos esto en varios apartes claves. Ante la pregunta de si el nacionalismo literario implicaba “forzosamente un abanderamiento político”, la editorial respondía señalando la acostumbrada indiferencia frente a la literatura nacional.

Clarificando, además, que el ser nacionalista no debía ser ni implicar “un acto de conquista” sino que era y debería ser “un propósito de libertad”. Dicho esto de otro modo:

[...] el nacionalismo literario define y califica. Exige autenticidad en la libertad creadora. Para pueblos jóvenes como el nuestro, afirmarse en sus tradiciones, en su realidad evolutiva, en su fuerza creadora, es tomar posición de sí mismos, entrar en la mayoría de edad. Un poco de timidez, de reflejos infantiles, nos acomplejan y nos hacen pensar que hablamos demasiado alto que no es la hora de cortar el cordón umbilical. De ahí el afán de encontrar padrinazgo en una filosofía, en una literatura universal, en un bando pr[e]stablecido. Es evidente que quienes han asumido el papel de albaceas, predeterminando estilos y escuelas, se sientan hoy autorizados para diagnosticar la conducta que debe seguir nuestra literatura. Tal propedéutica es en sí misma simple y tradicionalista [...]. (“Letras Nacionales responde” 9)

Frente al interrogante de si la literatura era “materia supranacional”, la editorial señalaba que ella no era “ajena al desarrollo social” y puesto que hay “una atadura del escritor a su medio” es que es posible hablar de nacionalismo literario. Reconociendo que tales “vocablos son antipáticos” y “que existen en un mismo país diferentes trabajadores de su literatura”, desde la “masa anónima, sin escritura” —la copla, el cuento y la leyenda—, pasando por el “erudito”— “casi siempre degusta de una filosofía ajena. Mientras más exótica, más codiciada”— y los letrados —escritores, artistas, profesionales, estudiantes, autodidactas, etcétera—, es necesario entender que la universalidad “no está hecha de una sustancia intrascendente, sino de la suma de la heterogeneidad cultural de todos los pueblos. Y que lo nuestro en la medida que se lo subestime, priva de belleza y perfección al todo” (“Letras Nacionales responde” 9-10).

Ante la inquietud de si los llamados “países mestizos” están condenados definitivamente “al préstamo literario”, Zapata Olivella critica la perspectiva que asume la historia local desde posicionamientos coloniales que solo reconocen la presencia del colonizador evitando dar con el colonizado. Por esto, es su parecer que al rubricar la presencia y resistencia del colonizado a través de su narración oral y de los archivos, aun con la dificultad que ello comporta, la historia, la literatura, la cultura propia se descubrirá en el re/conocimiento de la condición híbrida que lo constituye. En este sentido reflexionaba diciendo:

Habitualmente se entiende entre nosotros por literatura nacional el proceso de asimilación de la foránea. Cuentan solo las vicisitudes de las ideas ajenas en nuestro medio. De ahí que se pretenda dividir la historia de la literatura nacional relacionada con aquellas. Los términos usuales de clasificación son harto conocidos: Descubrimiento, Conquista, Colonia, Independencia, Universalización. Tal parece que importara poco el fenómeno nacional ya que este, según ese razonar, no tiene existencia propia, sino conciencia receptiva, literatura parasitaria. La árida cara de un satélite que refracta luz prestada. Esta clase de préstamo literario no se verifica ni siquiera en aquellos países donde la colonización es sinónimo de ocupación. Porque la simple presencia en el solar de una literatura extraña, implica un conflicto. Se mira, se rechaza, se asimila, se imita y se influye. Es apenas natural. Aunque se pretenda conocer la capacidad creativa de los pueblos colonizados, lo cierto es que su actitud, cualquiera que ella sea —pasividad, sometimiento o rechazo— ya es un resultado antagónico. Si averiguásemos la narración oral o los archivos históricos —por desfortuna es lo primero que destruye el colonizador—, encontraríamos la huella de ese choque [...] Ya es tiempo de que al hablar

del híbrido no solo se analice lo que recibimos de la literatura colonizadora sino también la respuesta de la colonizada. (“Letras Nacionales responde” 10-11)

Por esto la perspectiva crítica y creativa de Zapata Olivella convocará en las siguientes décadas “la imprescindible presencia del colonizado y el registro de su historia de resistencia en la narración oral o en los archivos” para que así la historia encuentre “su eje en lo [propio], en el estudio de [su] condición híbrida” (Múnera “La nación inclusiva” 27). Ante las acusaciones de chovinismo y estrechez ideológica que *Letras* recibiría por su interés en el nacionalismo literario y las ideas que se vienen esbozando, la editorial de la edición 2, insiste en la defensa de tal concepto dotándolo de una “perspectiva poscolonial que denunciaba la hegemonía excluyente y esa sí chovinista del pensamiento de Occidente”, para poder incorporar en las narrativas de lo “universal las culturas marginadas de los pueblos explotados de América, Asia y África” (Múnera “La nación inclusiva” 27). Esto se deduce de la afirmación de Zapata Olivella cuando explica que:

Nuestro nacionalismo no es ciego ni estrecho. Tenemos conciencia exacta de los valores regionales y universales, lo que no significa que nos sintamos inferiores a lo foráneo. Somos universales por el solo hecho de existir, de representar la suma de las culturas más viejas de la humanidad (América, Asia, África y Europa). Con esta clarividencia sobran los temores de que pretendamos autoamputarnos del mundo [...] *Se hace necesario sin embargo, luchar contra los reflejos condicionados heredados del viejo coloniaje que sepultó la cultura indígena, subestimó la negra y autodiscriminó a la mestiza. De ahí arranca ese gesto peyorativo ante lo criollo y la alucinación por todo lo ajeno, aun cuando muchas veces el brillo de esta sea del mismo quilate de las cuentas de vidrio que*

nos cambiaban por pectorales de oro puro. (Énfasis agregado “Chauvinismo literario” 8-9)

La concientización acerca de la necesidad de combatir los reflejos del viejo coloniaje que se imponía a través del ocultamiento de las culturas de los sujetos racializados (la ‘suma’) no solo en Colombia sino también en las Américas, llevó a Zapata Olivella a estructurar una “crítica incansable contra el predominio de un pensamiento alineado, que negaba la existencia y el valor del otro sometido y marginado de la vida nacional, y, sobre todo, de las esferas intelectuales” (Múnera “La nación inclusiva” 28). Zapata Olivella desarrolla esta perspectiva no solamente desde la defensa del nacionalismo literario, sino también desde el desarrollo de otros marcos de reflexión. Por ejemplo, señalando la precariedad de la crítica literaria y cultural existente en el ámbito colombiano, la editorial del volumen tres de *Letras*, que estaba dividida en tres partes: “El pueblo presente y los artistas abstraídos”, “El teatro como fuga” y “El escapismo de la novela”, fundamentalmente ponía en tela de juicio el papel desarrollado por los críticos locales de la cultura, quienes afincados en la tradición cuestionaban las renovadas direcciones que tomaba la novela o simplemente desatendían el conjunto de la creación artística colombiana sin conocerla, por desprecio o prejuicio. Al respecto Zapata Olivella argumentaba que:

[Ú]ltimamente han aparecido dos tendencias, igualmente funestas, que atentan contra el normal desarrollo de nuestra literatura. El tradicionalismo apegado a una retórica anacrónica que más se ocupa de la gramática que del fenómeno psicológico y conceptual de la novela contemporánea. Y el cosmopolitismo —léase universo sin frontera que tiene por patria las grandes cosmópolis— que pretende desconocer la realidad para trazar a su antojo las normas estéticas derivadas de apresuradas lecturas foráneas. [...] Quienes se dan a la tarea de ser críticos literarios debieran saber que la novela es un género que

evoluciona con el proceso histórico. Ellos, más que el autor, están llamados a conocer el caldo en que se ambienta. Es explicable que el novelista desde su individualismo solo se interese en dar una visión particular del fenómeno que le interesa. Pero llegado el producto al mercado de lectores, el crítico está en la obligación de analizarlo en función de los valores totales, no solo literarios, sino históricos y sociales. Pero en nuestro medio se pretende criticar sin tomarse el trabajo de estudiar las condiciones que determinan la novela y al novelista. Su interés es comparar el producto con las observaciones subjetivas de lecturas foráneas sin consultar la realidad nacional. Así los vemos reclamar — violando la libertad creadora que en otro sentido reclaman para su crítica— que se haga una novela ‘burguesa’ de ‘burgo’ en un país eminentemente campesino. Quieren ellos que el escritor se autoexilie de sus sentimientos, de sus afectos, de su comarca, para rivalizar la problemática y los autores de otras latitudes. Pero su inconsecuencia, para no llamarlos prejuicios, va aún más allá cuando ni siquiera se acercan al estudio juicioso de la literatura nacional antes de pensar sus reservas. Precisamente porque nuestros novelistas en su mayoría saben sobre qué temática escriben, han proyectado en sus obras la dualidad propia de nuestro país donde el *burgo* ha dejado de ser *campo*. La lista de las novelas colombianas con desarrollo en la ciudad es interminable. ¿Entonces por qué se reclama a nuestros autores que dejen de escribir sobre la provincia y se concentren en la ciudad? Primero: no se han leído esas novelas o lo que es peor, se ignora que existan. Segundo: esgrimiendo este falso argumento, se pretende dar base a la necesidad de una novelística psicológica, individualista, subjetiva, que replantea los problemas del hombre desarraigado, sin más horizonte que el cosmopolitismo vacío. (Zapata Olivella “El escapismo” 17-18)

Esta discusión acerca del papel de los críticos sería recurrente a lo largo de la existencia de *Letras*. Es más, Zapata Olivella no insistiría solamente desde esta plataforma en la idea de que tanto el análisis como la valoración de la obra artística deberían incluir al autor y su medio social, cultural y geográfico. Desde su práctica escritural, como hemos visto, es evidente que pensaba que las literaturas colombiana e hispanoamericana debían aprovechar los materiales vitales que sus complejos mundos sociales ofrecían para la crítica, la reflexión y la creación. Es por ello que su defensa del arte, de la cultura popular y de quienes frecuentemente llamaba analfabetos y semianalfabetos, se constituiría en *Letras* en un importante foco de pensamiento crítico y analítico. Por esta comprensión de la historia y la cultura emana su activismo e investigación del folclor de los distintos grupos sociales nacionales. Su exaltación de lo afro e indígena opera como una abierta denuncia del racismo que desvalorizaba los aportes de estos grupos socioculturales a la idea de cultura y nación y, en última instancia, del Estado nacional. Desde el pensamiento esbozado en *Letras* se puede observar que en Zapata Olivella opera una crítica radical, que en últimas instancias es hereje, acerca del proyecto colonial de unas élites locales que, en lo concerniente a la creación literaria y la crítica cultural y social, entre otros aspectos de la representación, continuaba interpretando la historia y proyectando el futuro en clave colonial, racista y discriminatoria. En pocas palabras, Zapata Olivella veía que a la literatura local poco le importaban los sujetos racializados y el desarrollo de sus perspectivas sobre el mundo. Por ello, a un año de la aparición de *Letras* se ve consolidado lo que desde las colaboraciones en el semanario *Sábado* y las reflexiones de los escritos de viaje perfilaban en este pensador: una crítica a esa “vieja mentalidad colonizada” que “cree que todavía constituimos un pueblo subdesarrollado culturalmente” y que “persiste en dar vigencia al prejuicio de enfrentar razas y pueblos catalogándolos en civilizados y por civilizar”. De allí que

Zapata Olivella aseverara que “[l]a antropología moderna, el orgulloso nativo de hoy, en Pakistán, Rodesia o Colombia, sólo acepta diferencia en los modos de sentir, en tecnologías y necesidades, pero no discute la sabiduría de sus tradiciones, sus realidades ontológicas, sus filosofías ambientales y sus concepciones morales y artísticas (“Un año de labores, nuevas tareas” 19).

Este reclamo por la autonomía del ser, sentir y pensar de los sujetos racializados que Zapata Olivella articula a través de *Letras*, es posible por su aguda percepción e incorporación de las transformaciones culturales, sociales y políticas en curso en los ámbitos locales y globales de la época: los movimientos por la liberación nacional en África, Asia y el Caribe; el triunfo de la Revolución cubana y las otras luchas revolucionarias en Centro y Suramérica; la lucha contra el racismo y la discriminación liderada por el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos y el rechazo frontal contra el apartheid por parte del Congreso Nacional Africano en Sudáfrica; el impacto de la Revolución Cultural china en el imaginario de las naciones “periféricas” de Occidente, entre otros. Frente a este panorama de luchas e ideologías anticoloniales y antimperialistas, y siendo protagonista de primera línea en esa cruzada internacional por los derechos de los oprimidos y los condenados de la tierra, Zapata Olivella articula una producción literaria particular en su contexto local y le vincula con esa serie de pensadores hemisféricos que consideran la afrodiáspora como un elemento digno de representar (Múnera “Manuel Zapata y la nación inclusiva” 34-35).

Este proyecto discutirá este asunto desde dos momentos creativos claves articulados por el espacio del debate intelectual y los intercambios y aprendizajes que éstos últimos propician a nuestro autor sobre la diáspora africana. El primer momento, que emerge desde el ámbito local colombiano y que se proyecta hacia las Américas, se concreta con la escritura de *Chambacú*,

corral de negros (1967) discutido en este capítulo, y el otro momento, más abarcador en sus alcances y contenidos, en cuanto adquiere proporciones verdaderamente hemisféricas, se da con la publicación de *Changó, el gran putas* (1983), obra que se analizará en el siguiente capítulo, por cuanto se convertiría en un momento previo a la discusión sobre los alcances y límites de la incorporación en el imaginario del Estado-nación de la afrodiáspora, particularmente en Colombia hacia finales del siglo XX y comienzos del XXI.

5.2 CHAMBACÚ: CONFIGURANDO LA AFRODIÁSPORA DESDE EL ESCENARIO LOCAL-NACIONAL

La narración en la novela *Chambacú, corral de negros* (en adelante *Chambacú*) se desarrolla alrededor de las vidas de los miembros de una familia afrodescendiente pobre en el contexto urbano de Cartagena de Indias en el Caribe colombiano. Chambacú es un barrio “marginal” ubicado en las afueras de las murallas de dicha ciudad colonial durante la década de los cincuenta. Esta familia está integrada por una madre, conocida como la Cotena, su hija Clotilde (empleada del servicio doméstico de familias “blancas” y adineradas del barrio Manga y, a su vez, madre soltera de un hijo cuyo padre es uno de sus patrones “blancos”) y sus cuatro hijos varones: Máximo —lector empedernido y activista—; Crispulo —quien oficia de gallero—; José Raquel —beisbolista y cargador de bultos en los muelles— y “Medialuna” —un boxeador malnutrido—. A través de la perspectiva de estos personajes, complementada por los otros habitantes y visitantes del barrio, el narrador se enfoca en las dinámicas sociales, políticas, económicas y raciales de la Cartagena de Indias de la primera mitad del siglo XX.

Esto se da a través de las tres secciones en que se divide la novela y que sugieren lucha o guerra: “Los reclutas”, “El botín” y “La batalla”. De hecho, la narrativa resalta en este contexto dos eventos estrechamente relacionados. Por un lado, se representa el violento proceso de reclutamiento militar⁴¹ al que son sometidos los jóvenes de Chambacú para ser enviados a la Guerra de Corea⁴² y la nula retribución socio-económica y política que ello les representa y, simultáneamente, se observa el proceso de oposición y resistencia (y concientización) que esta familia y la comunidad chambaculera van instaurando ante los distintos modos de opresión a los que se enfrentan. Por ello, el marco dentro del cual se desarrolla la narración subraya los nocivos efectos que tuvo para los sectores populares la cruzada global anticomunista norteamericana y el acople de dicha cruzada con la derecha política que retornó al ejercicio del poder político dentro del Estado colombiano.

Desde la ficción en *Chambacú*, Zapata Olivella pone de relieve ante los lectores el drama vivido por los efectos de larga duración de la colonialidad del poder en el seno de las comunidades racializadas en el hemisferio, particularmente en una de las comunidades afrodescendientes colombianas más visibles como lo ha sido, y sigue siendo, el barrio Chambacú en Cartagena de Indias. La perspectiva de Zapata Olivella configura un escenario de lucha que, contrario al espectador/lector desprevenido, es continuo en el tiempo y, por sobre todo, subraya

⁴¹ Se debe anotar aquí que la participación de los llamados sujetos coloniales africanos en las diversas guerras europeas sucedidas en lo que iba corrido del siglo XX, más la participación de los afroamericanos en los distintos escenarios de guerras, internas y externas, en las que los Estados Unidos participaron, no habían dado los frutos esperados por los combatientes racializados. Zapata Olivella, como hemos visto en sus escritos en *Sábado*, conoce muy bien las vidas destruidas de los veteranos de guerra afroamericanos, así como la situación de neocoloniaje de los reclutas puertorriqueños. Por eso, alerta desde la narración en *Chambacú* respecto de los efectos de esas políticas dirigidas a la población afrodescendiente colombiana.

⁴² Bajo el accidentado gobierno (1950-51, problemas de salud; 1953, depuesto por un golpe militar) del conservador Laureano Gómez (1889-1965), se toma la decisión de que Colombia participe en la Guerra de Corea. Durante este periodo Colombia era “un territorio en Estado de Sitio, de conmoción interna, de ausencia del Congreso y sin ningún mecanismo fiscalizador”, con censura de prensa, patrullaje constante de las calles por gente armada con fusiles, los policías estaban vestidos de civil y el acoso a los políticos y sindicalistas por parte del Departamento Nacional de Investigación y demás abusos de la administración eran “señales inequívocas de que el régimen [...] no estaba dispuesto a tolerar desacuerdos” en las decisiones que tomaba. Véase Skladowska 38.

el imperativo ético en que se constituye liberar, en su sentido más amplio, a los sujetos y comunidades racializadas de las múltiples *cadena*s que afectan sus vidas. Lo que Zapata Olivella nos presenta con esta novela desde la década de los años sesenta es, al decir de Tillis, “the ‘darker side’ of the struggle for social equality in Colombia” [el lado ‘oscuro’ de la lucha por la igualdad social en Colombia] (61) desde el cual “a three-tiered [thematic] spectrum” [un “espectro [temático] tripartito] como lo es la “opresión”, la “explotación” y la “subyugación” de la comunidad afrodescendiente de Chambacú. Zapata Olivella nos presenta en un primer nivel de la narrativa la problemática de los afrodescendientes “forced to survive within the confines of their displaced locality” [forzados a vivir dentro de los confines de su localidad desplazada]; en un segundo nivel se centra en abogar por “the political fight for equitable treatment and due process” [la lucha política por un trato igualitario y el debido proceso]; y en un tercer nivel la narración se focaliza en la dimensión internacional que constituye la Guerra de Corea como un componente importante de la agenda estadounidense en el hemisferio a través de la cual “exploit[s] the disenfranchised citizens of developing nations” [explota ciudadanos privados de derechos en naciones en desarrollo]. En suma, a través de la narrativa en *Chambacú* “the social issues of oppression, subjugation, and exploitation are explored locally, nationally and internationally” [los asuntos sociales de la opresión, la subyugación y la explotación son explorados local, nacional e internacionalmente] (Tillis 62). Siguiendo este marco general de la estructuración de la narrativa se propone aquí un acercamiento e interpretación de la novela a través de dos claves generales: el *espacio histórico-geográfico* —de lo local a lo global— y la *lucha política* —la reconstrucción de ese espacio histórico-geográfico habitado (pasado) y por habitar (presente y futuro) — en cuanto *diáspora africana*. Esto es, la narrativa en cuanto

proyección, (re)imaginación y (re)construcción de lo afro en términos de lo social, histórico, político y cultural.

5.2.1 El Estado-nación y el entorno urbano cartagenero como “corral” para los afrodescendientes

De acuerdo con Ana Aguilera Díaz y Adolfo Meisel Roca, la prohibición de que se habitaran los alrededores de las murallas en Cartagena —prohibición que venía de tiempos coloniales por razones militares— cambió a partir de 1870 cuando nuevas dinámicas económicas condujeron a que se empezaran a poblar los espacios alrededor de las dos islas originales de la ciudad. Esta ciudad histórica, hacia comienzos del siglo XX, especialmente el casco urbano amurallado, se vio profundamente transformada. La nueva dinámica económica reactivaría a la ciudad del letargo comercial y poblacional vivido a través del siglo XIX. En este nuevo contexto nacieron entre el mar y las murallas, alrededor de la ciudad histórica, barrios como Boquetillo, Pueblo Nuevo y Pekín. Estas comunidades tenían hacia 1919 una población total de 2063 habitantes que vivían en unas 350 casas humildes; hacia 1937 contaban ya con unas 400 casas. En este contexto, Daniel Lemaitre Tono, el alcalde de la época, se propuso como objetivo “erradicar y trasladar” a los pobladores de este sector para lograr el *mejoramiento* de la ciudad (3-5).

Muchos de los habitantes “desplazados” de estos barrios donde residían los ex esclavos —quienes después de la abolición de la esclavitud en 1851 se convirtieron en empleados domésticos, jardineros y artesanos en general, entre otros— llegarían a vivir en Chambacú⁴³.

⁴³ Orlando Deávila Pertuz (2008), en su artículo “Construyendo sospechas”, explica que “Chambacú o la Isla de Elba, era un empobrecido tugurio ubicado a contados metros del Centro Histórico de Cartagena. Su origen se remonta a los años 20 cuando comenzó a ser invadido por familias provenientes de algunos barrios de la ciudad y de corregimientos cercanos. Desde 1955 se concretó entre el Instituto de Crédito Territorial y el Municipio, la iniciativa

Espacio éste que desde finales del siglo XIX no era más que una “maraña de mangles”, pero que empieza a poblarse a inicios del siglo XX con gente venida de los pueblos vecinos y que fue empleada en la construcción del ferrocarril y la “modernización” general de los espacios físicos de la ciudad (Cunin 131). De manera que la directiva administrativa de “erradicación” proferida por el alcalde reinscribiría nuevamente:

[...] *el patrón colonial de segmentación espacial de la ciudad en la cual los negros, mulatos y blancos pobres vivían principalmente en la isla de Getsemaní, parcialmente amurallada, y los blancos vivían en la isla donde se formó la ciudad y que estaba completamente amurallada. ¿Qué se buscó con el desplazamiento de estas personas? Despejar la zona para que 30 años después se construyera la Avenida Santander, que facilitó el acceso del aeropuerto de Crespo al sector amurallado y al barrio turístico de la época, Bocagrande. (Énfasis agregado, Aguilera Díaz y Meisel Roca 5)*

Se deduce del texto acabado de citar que el “desplazamiento” de personas de los sectores populares, en su inmensa mayoría sujetos racializados y pobres, obedece a una historia de larga duración en donde priman los intereses de los sectores sociales que ejercen el poder político y su influencia en lo social y económico, que en el caso particular del Chambacú histórico se cifra en reinscribir a los afrodescendientes en población “desterrada”⁴⁴: desde la plaza de subasta a la plantación, de las minas a la servidumbre, pasando por los oficios y servicios domésticos urbanos pobremente remunerados, hasta la confinación y rotulación del espacio habitado como “barrio marginal”, “tugurio” o “invasión” en el contexto urbano del siglo XX. La historiografía señala

de erradicación del barrio que solamente sería efectuada en 1971. De acuerdo con investigaciones en archivos y revisiones bibliográficas, he podido establecer que la población reubicada alcanzaba las 11.000 personas, de las cuales un poco más del 95% eran de raza negra”. Véase a Deávila Pertuz 38.

⁴⁴ Conviene la noción de “desterrado” en vez de “desplazado” o “emigrante” como lo sugiere Santiago Arboleda Quiñonez, puesto que tal noción apunta a la comprensión del problema en sus dimensiones sociales, políticas, económicas e históricas de larga duración. Véase a Arboleda Quiñonez 469-73.

que el desplazamiento de los habitantes de los barrios mencionados tiene lugar por el hecho de que el interés por tales terrenos de las élites locales se refuerza por la meta de convertir la arquitectura colonial de murallas y fuertes en una de las piezas claves para posicionar a la ciudad como destino turístico nacional e internacional.

Así que el destierro de los chambaculeros se complementaría con otros eventos claves que cambiarían la “cara” de la ciudad y la identificación territorial y étnica de sus gentes. Primero, se crea la Sociedad de Mejoras Públicas (1923), la cual busca proteger el legado arquitectónico colonial de la ciudad para aprovechar su valor turístico. Segundo, se inaugura un puerto moderno en el acaudalado barrio de Manga, el cual serviría para incrementar el movimiento de carga y pasajeros de la ciudad. Tercero, emerge la celebración del Reinado Nacional de Belleza para promocionar la ciudad como uno de los grandes destinos turísticos nacionales. Esto vendría a justificar, en vista de la élite de la ciudad, la “erradicación” de los barrios ubicados al pie de las murallas⁴⁵.

Consecuentemente, la proyección que se hacía del futuro de la ciudad desde comienzos del siglo XX, fundamentada en la economía del turismo, como lo indica Joel Stricker en su artículo “Spatial Reconfigurations, Imagined Geographies, and Social Conflicts in Cartagena, Colombia”, termina produciendo una “increasing spatial segregation by class and race” [creciente segregación espacial por la clase y la raza]. Sin embargo, ante tal discriminación, las clases populares no se quedarían calladas y crearían un “oppositional discourse” [discurso de oposición] que “engages in a struggle over changing class relations and the meaning of race, drawing on notions of Africanness in opposition to an elite that imagines itself as part of a community of civilized, white Euro-Americans” (119) [se involucra en la lucha de las

⁴⁵ Para una discusión más detallada véase a Ávila Domínguez 60-72.

cambiantes relaciones de clase y los significados de raza que recurren a nociones de africanidad en oposición a una élite se imagina a sí misma como parte de una comunidad de blancos euroamericanos civilizados].

Por ello no resulta extraño que dentro del imaginario social hegemónico y las instituciones de administración pública local un barrio como Chambacú tuviera que ser intervenido radicalmente. Dos elementos ayudan a explicar este evento. Primero, la publicación en 1956 por parte del Instituto de Crédito Territorial, el organismo encargado de las políticas públicas de urbanización y vivienda, de una cartilla en donde, de acuerdo con Deávila Pertuz en su artículo “Construyendo sospechas: imaginarios del miedo, segregación urbana y exclusión social en Cartagena 1956-1971”, se caracteriza a los chambaculeros como personas “desnutridas”, “ociosas”, “desempleadas” y “adictas”; como personas enfermas por la sífilis y la tuberculosis debido al “hacinamiento” en el que viven y su inherente “promiscuidad”. Es decir, estas personas, según el folleto, “habían caído en la más baja degradación humana” ya que habían perdido su “moral, por el continuo contacto con personas de similar ‘estatus’” y por “la desidia tropical de la raza” (38). Segundo, la imagen que la prensa local construye sobre el barrio tiene un gran peso sobre la opinión de un sector amplio de la élite dirigente local. Los medios en general no retratan a Chambacú como una comunidad de personas con planes y aspiraciones, por el contrario, lo categorizan como un “problema” u “obstáculo” que impide lograr que la ciudad se convierta en el principal destino turístico nacional. Dicho esto en pocas palabras, “Para los sectores dominantes de Cartagena, la consecución del progreso material era una tarea inevitable e inaplazable, y el empobrecido tugurio se erguía como el más sobresaliente obstáculo” porque sabían que “Chambacú, a menos de 100 metros del Centro Histórico de la ciudad” era una “realidad [que] superaba la imagen [de ciudad moderna] con creces” (Deávila Pertuz 39-40).

En este sentido es importante agregar que el sector más conservador de la prensa local y los políticos contribuyeron a fortalecer y popularizar la imagen negativa de Chambacú, infundiendo “miedo” a los habitantes de la ciudad respecto de sus pobladores, logrando así discriminarlos y criminalizarlos por haberse asentado (“apropiado” según su vocabulario) de un terreno particular que dos décadas atrás era un terreno aparentemente de poca importancia: “De ser una comunidad sumida en las más desgraciadas condiciones infrahumanas, Chambacú terminó siendo identificado como una comunidad de hombres y mujeres que se apropiaron violentamente de lo que no les correspondía” (Deávila Pertuz 42). Es más, ante la negativa de los chambaculeros a ser “desterrados”, esgrimiendo su prevención a enfrentarse a un medio hostil en los barrios receptores por la imagen que de ellos se había creado, la prensa, resaltando que “¡Chambacú, dice que no!”, recriminaba la actitud de sus gentes. En esta dirección una columnista calificaba la negativa de los chambaculeros como originada en “ideologías rebeldes” (léase comunismo) que concatenaban con “los poquísimos conocimientos cívicos que [poseían]” quienes habitaban una “guarida de hampones” (Deávila Pertuz 43). En suma, el proyecto de reubicación de los chambaculeros que los terminó clasificando como “lo mejor”, para que ciertos barrios cercanos al centro de la ciudad los aceptaran, y “lo peor”, ubicados lo más distante posible, a unos 10 kilómetros del centro histórico, no concretó lo planeado: recuperar el espacio para que “el nuevo Chambacú fuera la punta de lanza para el progreso de la ciudad”, sino que por el contrario lo que se logró fue el nuevo “éxodo” o “destierro” de la comunidad afrodescendiente y la continuación en la producción de “patrones de segregación urbana que dibujaron una ciudad dividida, inequitativa, polarizada, y paradójicamente, todavía sitiada por el miedo”⁴⁶ (Deávila Pertuz 44-49).

⁴⁶ Cabe señalar aquí que el nombre Chambacú invoca en el imaginario colectivo local de hoy dos imágenes

5.2.2 Interrogando al Estado-nación desde *Chambacú*

Manuel Zapata Olivella interviene ese imaginario del “miedo”, de las “ideologías rebeldes” y de la “criminalidad” construido por las élites locales acerca de la comunidad chambaculera desde una perspectiva amplia. Nuestro autor se enfoca en mostrar la autodeterminación y capacidad de protesta, ninguneadas por las élites, de los afrodescendientes que allí habitaban, sin dejar de articular una crítica acérrima de las condiciones extremas de pobreza en que vivían dichos sujetos. Como se ha venido insistiendo en los capítulos anteriores, las experiencias de viaje y las perspectivas estéticas y sociopolíticas desarrolladas por Zapata Olivella hasta esta época — piénsese en su estadía en las barriadas del *South Side* de Chicago y Harlem en Nueva York, le permiten avanzar una representación más compleja del subalterno⁴⁷; representación ésta que riñe con lo articulado por la prensa y por las instituciones del Estado y sus representantes como se reseñó en el aparte anterior.

Con los sujetos enfrentando los prejuicios instaurados alrededor suyo por la diferencia colonial, Zapata Olivella pretende descolonizar la idea desplegada por la élite local de ese sujeto subalterno racializado a través de una narración que recuerda a los lectores que las prácticas culturales, las acciones e ideas políticas que los chambaculeros avanzaron son la expresión de su agenciamiento como sujetos activos de la historia y no como simples transeúntes de la misma.

que contrastan. Por un lado, la narrativa de Zapata Olivella como un hito literario colombiano y latinoamericano de la presencia y lucha afrodescendientes que permanece en el tiempo a pesar de los grandes obstáculos que enfrenta; pero, por otro lado, el escándalo político de corrupción en el cual funcionarios públicos aprovecharon sus posiciones de poder y decisión para hacer del uso del suelo de Chambacú un negocio favorable a sus intereses privados y no el del público, como sería el caso de los descendientes de aquellos que usaron ese suelo transformándolo en su hogar. Véase Ortiz 155-56.

⁴⁷ Utilizo el término subalterno en su doble sentido referenciado por Bhabha cuando explica que Gramsci “usaba el término para definir grupos minoritarios oprimidos cuya presencia fue clave para la autodefinición del grupo mayoritario: los grupos subalternos estaban también en una posición para subvertir la autoridad de aquellos que tenían el poder hegemónico [...]”. Véase Bhabha 209-10.

Nuestro autor hace uso de la historia de hambre, pobreza y privación de derechos, para establecer la conexión entre la vieja historia de la opresión en todas sus dimensiones y la prolongada resistencia ancestral comenzada en los albores del siglo XVI. Dicha resistencia, como se expone en la ficción, busca transformar a través de las ideas y acciones contradiscursivas de los afrodescendientes la visión que solo les consideraba, por un lado, piezas utilizables dentro del engranaje de la máquina de guerra del momento y, por otro lado, les hacía marginales en la acumulación de capital y el ejercicio del poder⁴⁸.

El relato en su primera parte empieza describiendo cómo cierto grupo de soldados persiguen a unos jóvenes que protestan escribiendo consignas en las paredes de la ciudad. La intención es reclutarlos a la fuerza para conformar el Batallón Colombia⁴⁹, el cual será enviado a la línea de fuego en el conflicto coreano. La narración deja entender que esta persecución nocturna se asemeja a una que tiene siglos de existencia y es una pesadilla para los perseguidos y sus familiares. Nos enteramos por el narrador del hecho que:

Galopaban las botas. Producían un chasquido que antes de estrellarse contra las viejas murallas, ya se convertían en eco. Los carramplones de la caballada humana resonaban

⁴⁸ Estas características están en completa sintonía con los objetivos articulados, primero, en el contexto local estadounidense por el Movimiento del Niágara (1905) y similares; luego, por la *Universal Negro Improvement Association*, liderada por Marcus Garvey, en el contexto de una diáspora africana global; y finalmente, por el impacto del movimiento cultural del Renacimiento de Harlem en pensadores y artistas que, como es el caso de Zapata Olivella, veían en su producción estética una vía alternativa de lucha y resistencia favorable a las aspiraciones de los afrodescendientes en sus contextos nacionales particulares. El interés desde estos nichos era mejorar las condiciones de vida y las posibilidades sociopolíticas de los sujetos racializados a través del aseguramiento de sus derechos y libertades civiles para poder tener oportunidades económicas, una administración equilibrada de la justicia y el debido proceso, oportunidades de trabajo, que quienes participaran como soldados pudieran obtener recompensas justas y, por sobre todo, que todos pudieran superar las condiciones de opresión y discriminación a las que se enfrentaban día a día en su sociedad. Consúltense Marable y Mullings 209-13; 41-50.

⁴⁹ Mediante el decreto 3927 del 26 de diciembre de 1950, bajo las condiciones de la Ley 13 de 1945, se creó el Batallón de Infantería que tendría el nombre de Colombia porque, como lo anota Skladowska, “llevaría por primera vez en la historia la representación del país en una guerra de envergadura y repercusiones mundiales”. Se debe subrayar que, sin embargo, el propósito de que el proceso de reclutamiento fuera voluntario fracasó. Por ello se convocó a reservistas que venían de diversa regiones, ocupaciones, desocupaciones, campesinos, aventureros, prófugos, hampones, etc. Consúltense el aparte titulado “Batallón de ‘Voluntarios’” en Skladowska 51-58.

fuerres. Sombras, polvo, voces. *Despertaban cuatro siglos dormidos.* — ¡Por ahí van!
¡Deténganlos! La orden del Capitán. Los soldados sudaban macerado sudor de correas,
fusiles y cantimploras. Pegaban las narices contra el muro y gritaban encolerizados: —
¡Aquí también escribieron! — *¡Rodeen el barrio!* *¡Los quiero vivos o muertos!* [...] —
¡Han saltado la muralla hacia Chambacú! (Énfasis agregado, *Chambacú* 33-34)⁵⁰

Cuando los soldados llegan a Chambacú en busca de Máximo —el líder de las protestas— y sus compañeros rebeldes, se encuentran con la Cotena quien, como madre de cuatro posibles reclutas, les increpa:

¿Qué quieren? Ahora sí estamos bonitas, ¡ni siquiera nos dejan dormir! Sólo se acuerdan de nosotros para jodernos. Si buscan hambre y miseria, la encontrarán a montones, pero eso no les importa. Aquí sólo estamos dos mujeres y un niño. ¿También quieren al pequeño para la guerra? ¿Qué vaina es esa? Vienen a llevarse los hijos ajenos para que los maten en tierras extrañas. [...] ¿No les basta con los pendejos voluntarios? No deben ser muchos los que se presten para ese entierro, cuando llegan a reclutarlos a lazos. ¡Salgan del patio! Déjense de estar ahí, amenazando con sus fusiles. Si son soldados de verdad, enfréntese a los guerrilleros del Llano [...] Ya lo saben, no vuelvan más a la casa de la Cotena, que si bien es cierto que tengo cuatro hijos, ninguno de ellos irá a la guerra, prefiero apuñalarlos con mis propias manos y saber en qué sitio los entierro. ¡Cobardes!
(Énfasis agregado, *Chambacú* 35-36)

Como se destaca en lo dicho por el personaje de la Cotena, el hambre, la pobreza y la marginación sufridas por la comunidad no es lo que interesa a los representantes del Estado. El

⁵⁰ Esta novela cuenta con más de una docena de ediciones hechas desde 1969. Uso la edición de José Luis Díaz Granados publicada por Rei Andes Limitada de 1990. De acuerdo con el editor esta versión tiene algunas correcciones y pequeñas alteraciones hechas por el propio Zapata Olivella, pero siguiendo el texto original de 1963.

interés de éstos es capturar a los jóvenes chambaculeros “vivos o muertos” por su osadía de reclamar sus derechos escribiendo consignas en los muros y, por añadidura, dado el evidente fracaso de la política de enrolar voluntarios para engrosar las filas del batallón que se enviaría a Corea, el fin era retenerlos o reclutarlos.

Para Alejandra Rengifo el uso que Zapata Olivella hace del conflicto coreano sienta, en este contexto, un “precedente”, histórica y literariamente, sobre los “abusos de la dirección de un país”, reprochando “la falta de carácter de sus gobernantes” y señalando que en el caso de Colombia no se debe “contribuir con una causa que no es propia [...] si se es [afrodescendiente]” (37). El otro asunto evidente en el texto arriba citado, es que en las familias de estos jóvenes las cabezas de hogar son las madres. Los padres ya no existen o están ausentes porque trabajan en altamar o lejos en esta u otra ciudad. Las madres del relato han criado a sus hijos solas y se han enfocado en enseñarles a luchar por ellas y la familia de la misma manera incondicional en que ellas luchan por ellos. Es por esto que la relación madre-hijo se fundamenta en evitar la amenaza histórica de la separación arbitraria vivida desde la instauración de la institución de la esclavitud. Ahora que son sujetos aparentemente “libres”, Máximo entiende que su madre es “Su aliad[a] más firme”, aunque por el amor ciego que ésta le profesa para protegerlo la lleve a quemarle los libros que considera son la causante de la rebeldía de nuestro protagonista y los constantes problemas que encuentra con las autoridades. Es por ello que a Máximo, como lo registra el narrador, “Le dolía más la derrota filial que los libros y revistas” quemados, y a la madre la posible separación de su hijo al que le decía “— ¡Máximo, hijo mío! ¡Escúpeme! ¡Mátame! Cometeré cualquier crimen con tal de que no te lleven a la guerra” (*Chambacú* 40-41). Por ello cuando Máximo es capturado en una segunda redada realizada por la policía, la Cotena les dice a los uniformados: “— ¡No se lo llevarán! Me costó mucho dolor parirlo. ¿Por qué quieren que

vaya a matar gente que no conoce ni le ha hecho daño? ¿No tienen bastante con los que asesinan aquí?” y exhorta a su hijo: “Máximo, hijo mío, déjate matar. ¡Prefiero verte muerto que convertido en asesino!” (*Chambacú* 48). Precisamente, cuando recibe la noticia que su otro hijo, José Raquel, se va de voluntario a la guerra, expresa a Clotilde: “—Sí, hija. Ya lo sé. No lloraré por él. Que se pudra en la guerra. ¡No es hijo mío! ¡Rezo por Máximo que se lo llevan a la fuerza! (*Chambacú* 86).

En otro frente complementario de lo destacado de la narración hasta aquí, como connotación de la lucha histórica para sobrevivir que los sujetos y la comunidad de Chambacú encarnan, la práctica del boxeo representa, para algunos, la combatividad necesaria frente a las adversidades y los múltiples atropellos vividos. Sin embargo, la narración presenta la lucha a través de los puños como algo estéril, apenas circunstancial, puesto que cuando en los combates boxísticos están los chambaculeros el enfrentamiento es, metafóricamente, entre “Kid paludismo” y “Kid beriberi” (*Chambacú* 141). Además es claro en la narración que los boxeadores no tienen futuro en la manera como se ha codificado el mundo a su alrededor. No aprendieron las letras en la escuela, no por incapacidad, sino por lo que expresara quien fue su maestra de primeras letras: “Yo he hecho cuanto he podido por aclararles el entendimiento pero no todo son letras y números. Los pobrecitos a veces no tienen ni qué comer. Los mayores tampoco llevan una vida mejor” (*Chambacú* 151). Por esto destaca en la narración lo que sucede con los jóvenes que tienen aspiraciones de combatir la pobreza con los guantes puestos. Medialuna no logra salir victorioso en el cuadrilátero por causa de su desnutrición crónica. Cuando cae noqueado en una de sus peleas y estando moribundo es examinado por el médico del barrio, el dictamen no podría ser más dicente: “Es apenas hambre” (*Chambacú* 147). Refiriéndose al Zurdo, compañero de Medialuna, el narrador nos revela que aunque su combate

es “a nombre del pasado”, de la lucha de sus ancestros africanos, su esfuerzo y su “pujanza siempre [son] minad[os] por el hambre” pues no le basta “con ser negro”, pues sus “piernas baila[n]” a causa del “cansancio” y del “calambre”(Chambacú 80). Así mismo nos enteramos que Camilo, el entrenador del Zurdo y Medialuna, dejó de boxear por el mismo motivo, no porque fuera noqueado por sus adversarios sino simplemente por el hambre que le acosaba.

Los motivos del hambre y la pobreza⁵¹ en *Chambacú* funcionan como crítica de la “mentalidad colonizada” que concibe al pueblo racializado como “subdesarrollado” y continúa validando toda suerte de prejuicios en torno de ellos —“incivilizados” y/o “enfermos”— y últimamente los define como lastre social para el desarrollo de la ciudad y el Estado-nación. De allí que la pretensión de ocultarlos o borrarlos del proyecto de renovación urbanística y turística se vea enfrentada con la resistencia de aquellos a quienes se pretende anular. Esta novela, dotada de un contenido político, social y cultural escaso en el horizonte estético latinoamericano de la época, opera como contranarrativa de los discursos dominantes que representaban a los subalternos como incapaces de articular acciones y discursos propios. Es así como al asumir la problemática de Chambacú estéticamente, la mirada intrínseca dada por el protagonista del relato cuando afirma que “El hambre es un yugo más pesado que los grilletes [de antaño]” (*Chambacú* 193), pone en perspectiva la experiencia que atraviesan los sujetos racializados en el contexto contemporáneo descrito. Sabemos cómo los chambaculeros logran crear un espacio en el cual vivir: “Levantaron las paredes con retazos de fique, tablas y lonas envejecidas. El techo de ramazones, palma de coco y oxidadas hojas de cinc”, ya que, como lo explica la Cotena, sus

⁵¹ Este motivo literario tiene una larga genealogía en la literatura afro en general. Entre las fuentes que guardan estrecha relación con la estructuración y funcionamiento como pretexto de *Chambacú* se pueden resaltar las novelas que siguen. En Colombia, *Las estrellas son negras* (1949) de Arnoldo Palacios y los escritos de viaje ya reseñados del mismo Zapata Olivella; en EE.UU., resaltan *Black Boy* (1945) de Richard Wright y *Not Without Laughter* (1930) de Langston Hughes. Este último conocido de primera mano por Zapata Olivella durante sus conversaciones con Langston Hughes durante su estadía en Nueva York, como se ha reseñado en el capítulo anterior.

hogares siendo “pobre[s] pero honrado[s]”, merecen la mayor estima por el hecho de ser la expresión de esa lucha vital que fue legada por sus ancestros. Si les destruyen sus casas “las armarán de nuevo” (*Chambacú* 56, 36, 56). Máximo lo explica de la siguiente manera:

Nos defenderemos. La policía comete un atropello. Cumplen órdenes de los que se dicen amos de esta isla. Ni siquiera la nación [refiriéndose al Estado] tiene derecho sobre la tierra que pisamos. Bien saben que bajo este basamento de cáscaras de arroz y aserrín, solo hay sudor de negros. No hemos venido acá por nuestra propia voluntad. Nos han echado de todas partes y ahora quieren arrebatarlos la fosa que hemos construido para mal morir. (*Chambacú* 184)

Tanto en el episodio histórico como en el desarrollo de la narración, a los representantes gubernamentales lo que menos les interesaba era implementar soluciones para las condiciones materiales de estos pobladores; por el contrario, era de sumo interés para ellos utilizarlos como carne de cañón en guerras o seguir desplazándolos o erradicándolos una vez ellos recuperaran y cambiaran el uso del suelo. Por esto, habría que usar, como lo señala Arboleda Quiñonez, los conceptos de “desterrados” o “desarraigados” para poder “señalar una condición histórica de larga duración para los africanos [y sus descendientes]” en donde el “macrorrelato del progreso, el desarrollo y sus proyectos extractivos –que han desarticulado sistemáticamente a estas comunidades— [...]” implican una “expoliación descarnada y perpetua” (472-73), que se materializa en la marginación, tanto de los espacios urbanos y rurales habitados por ellos como de sus reclamos y reivindicaciones sociales, económicas y políticas.

Otro motivo importante dentro de la narración es el hecho de que se hace necesario para los sujetos conocer su historia individual y colectiva. En este sentido destaca la idea que el sujeto que la ignora incurre en una falta grave para sí mismo y para su comunidad. Esto es observable

en el personaje llamado José Raquel. Sus experiencias de guerra no parecen ofrecer ninguna solución a los problemas que se viven en Chambacú. José Raquel representa el sujeto atrapado por el complejo de inferioridad que lo conduce a odiarse, a todo aquello que represente su historia, la misma de los afrodescendientes. Por ello le resulta fácil posicionarse en contra de su hermano Máximo y la comunidad chambaculera, por intereses mezquinos como el reconocimiento ante los militares y el dinero. José Raquel es el tipo de persona que le saca provecho, en el sentido utilitario más burdo, a las situaciones que encuentra en su camino. De hecho, es el único chambaculero que se va a la guerra como voluntario pues ve en ella la oportunidad de “escapar a la justicia” por sus actividades de contrabandista. Una vez se encuentra en Corea, busca la manera de sacarle el mejor provecho a su nueva situación. Es así como se convierte en enfermero y evita estar en la línea de fuego. Dada la caracterización de este personaje, el supuesto papel liberador de la guerra queda en entredicho desde la perspectiva del narrador por tres razones importantes. Primero, se evidencia que ésta hace parte de una cadena de intereses corruptos y no la pretendida liberación de los pueblos inmersos en el conflicto. El relato que hace José Raquel a sus vecinos, una vez regresa de la guerra, aclara este asunto. Por ejemplo, él afirma que pudo salvar su vida gracias a que ofició como enfermero y que en esa posición participó de un “negocio [que] resultó muy sencillo”:

En el hospital uno debía arrebatarle los documentos de identificación a los moribundos antes de que murieran [...] [los corruptos] tomaban los documentos y los tramitaban en colaboración con altos oficiales y empleados, hasta creo que había un general. [...] Al difunto se le daba por desaparecido en combate, y se cobraba una indemnización al gobierno norteamericano que nunca iba a manos de los parientes. [...] El afán mío y el de los otros enfermeros metidos en el lío, era que los heridos murieran cuanto antes. [...]

Dios sabe que jamás maté a un cristiano, pero había quienes pretextando que se condolían de ellos, les aplicaban inyecciones que les ocasionaban la muerte. No sólo les robaban los documentos, sino que agonizantes y forcejeando con ellos en el pataleo de la muerte, les arrebatan sortijas, relojes, pulseras, cigarrillos y otras cosas que allá en Corea tenían mucho valor. [...] *¡Ah!, para mí la guerra no fue la guerra, sino un buen negocio, que además de la moto me trajo una buena hembra [...].* (Énfasis agregado, *Chambacú* 107-08)

Segundo, la guerra indiferencia a los individuos que participaron en ella. Dice José Raquel que ni siquiera para sus paisanos tenían nombre propio, el cual se remplazaba con el lugar de procedencia nacional. Sus nombres eran “Boyacá”, “Nariño”, “Cundinamarca”, “Bolívar”, “Medellín”, etcétera. No tenían identidad como sujetos. Para los extranjeros eran simplemente “Colombia” (*Chambacú* 104, 07). Esto es importante por la ironía que representa el hecho de que los soldados fueran identificados con el lugar que muchas veces no los reconocía como miembros o ciudadanos plenos, como era el caso de los chambaculeros. Tercero, lo más impactante de la guerra es el daño que puede causar a la psiquis humana como se evidencia con la evolución de la personalidad de José Raquel, quien pasa de ser en términos coloquiales un simple sinvergüenza, egoísta y buena vida, que no hacía daño a nadie antes de la guerra, a terminar encarnando, junto a aquellos que lo reclutaron, un antagonista y asesino del proyecto de lucha, liberación individual y colectiva que llegaría a representar Chambacú.

5.2.3 Chambacú, memoria viva del cimarronaje

Leer a *Chambacú* como correlato de los diversos procesos de politización de los afrodescendientes en América Latina desde Colombia, permite ver a la figura del protagonista

del relato como un depositario y, a la vez, transformador de las diversas corrientes de saberes que llegaron a constituir al sujeto afrodescendiente radical y hereje. En Máximo, trocando el argumento de Alejandra Rengifo en su artículo “Marx, Garvey y Gaitán”, encontramos un sujeto que articula esas corrientes diversas de pensamiento. Por un lado es radical, en su vertiente afro-marxista en cuanto continúa el prototipo de héroe nacional popular colombiano como Jorge Eliécer Gaitán y, por otro lado es hereje, en su vertiente garveyista, en cuanto retoma la idea de “comunidad imaginada” de la diáspora africana como manera de posicionarse en el pasado y el presente y como proyección hacia el futuro. Este gesto discursivo efectuado por Zapata Olivella no opera solamente como un “palimpsesto ideológico”, al decir de Rengifo (36), sino también como un instrumento de análisis histórico-político en el que se puede sondear el alcance del marxismo, las luchas por la descolonización y la configuración de ideas en torno de la identidad afrodiaspórica avanzadas por movimientos estéticos y socioculturales como el Renacimiento de Harlem y de la Negritud, entre otros.

Por ello la figura del protagonista que lidera la lucha por los derechos civiles y la descolonización —en su sentido más amplio— se constituye en una constantemente del ejercicio estético-político realizado por Zapata Olivella. No solamente emergen unas figuras masculinas, que se pueden llamar “tutelares”, de la historia de la liberación de los sujetos racializados en Colombia tales como Manuel Saturio Valencia (1867-1907)⁵², Benkos Biohó (S. XV-1621) y José Prudencio Padilla (1784-1828), entre otros, sino también aquellos hombres y mujeres que tuvieron repercusión hemisférica y global en la historia de la diáspora africana: desde Boukman y Toussaint Louverture, pasando por Simón Bolívar y José María Morelos, el Aleijadinho,

⁵² Zapata Olivella esboza en la novela *El fusilamiento del diablo* (1988) una de las diversas maneras en que pensadores colombianos han abordado el tema del “racismo en un país que ha construido una identidad mestiza asociada a la armonía racial” a través de la vida y trágica muerte de Manuel Saturio Valencia (fue la última persona en recibir pena de muerte oficial en la historia colombiana en 1907). Véase Leal 89-91.

Frederick Douglas, Harriet Tubman, Sojourner Truth, Malcom X y Martin Luther King⁵³, etcétera. Estas figuras funcionan como posibilitadoras de transformación interna y externa, individual y colectiva y Máximo es su versión ficcional colombiana.

Hacia el final de *Chambacú* hay en los sujetos y la comunidad en general una transformación observable en el instante en que comprenden — pues han vivido un proceso constante de reclutamiento forzado y hostigamiento general hacia su ser y sus prácticas culturales— que los discursos y acciones de Máximo en torno de la injusticia social, económica y política son la clave “revolucionaria” para que todo lo que son como individuos y colectividad no constituya solamente un colofón en las páginas donde se escribe la historia de su barrio, de su ciudad, del Estado-nación. La defensa de ese espacio comunitario construido históricamente por los chambaculeros, desde la perspectiva de su protagonista, implica una lucha que no está exenta de contradicciones. Esto es evidente cuando reflexiona diciendo que:

[...] Nuestra cultura ancestral también está ahogada. Se expresa en fórmulas mágicas, supersticiones. Desde hace cuatrocientos años se nos ha prohibido decir “esto es mío”. Nos expresamos en un idioma ajeno. Nuestros sentimientos no encuentran todavía las palabras exactas para expresarse. Cuando me oyes hablar de la revolución me refiero a algo más que romper las ataduras. Reclamo el derecho simple de ser lo que somos. (*Chambacú* 188)

Romper las ataduras, sacar del ahogamiento a la cultura ancestral, hablar un idioma propio, implicará forjar una nueva historia al comprender la dislocación constitutiva de su ser como individuo y comunidad. Dicho en otras palabras, como se subrayó al comienzo de esta investigación, para ser hereje y radical hay que dejar de ser “Calibán” para poder decir, como lo

⁵³ Todos hacen parte de la narración en *Changó, el gran putas* (1983).

ha anotado Césaire, ¡Uhuru! Esto es, no responder más a las trampas histórico-políticas y hacerlo con un lenguaje renovado que transforme el nombre dado para poder recrear el ser y la existencia. Por ello, ante la realidad que enfrentan como comunidad —“La policía dice que todos los negros tendremos que salir de Chambacú”—, el protagonista responde:

—Quieren arrebatar nos lo que hemos alcanzado con sudor y sangre. [...] —Dicen que nos darán otras tierras. ¡Mentiras! Siempre prometen. Conocen nuestra generosidad y la explotan al máximo. Saben de nuestra capacidad de sufrimiento y quieren matarnos de hambre. Confunden nuestra paciencia con nuestra resignación. Basta. Resistiremos. Cada rancho será una trinchera. Cada palo un arma. Cada hijo una razón de lucha. *Iremos más allá de la resistencia. Exigiremos justicia.* Reclamaremos cuanto nos han quitado [...] ¡Organizaremos una marcha sobre la ciudad para reclamar nuestros derechos! (Énfasis agregado, *Chambacú* 184-85)

Si ir más allá de la resistencia implica exigir justicia, como lo invoca el protagonista, reconstruir el hilo social e histórico del calvario vivido y que viven individual y colectivamente tiene sentido como posibilidad de resolución del conflicto del presente de Chambacú y como proyección de un mejor futuro. Esto es lo que hace el protagonista cuando explica a Inge —quien funciona como personaje “externo” a la diáspora, “blanco” y femenino, pero solidario— las dinámicas socio-históricas, políticas y económicas del barrio y sus gentes, y la necesidad de acción inmediata en los siguientes términos:

Gracias a [la] piedad [del sacerdote jesuita Pedro Claver] sobrevivieron muchos esclavos. Los que huían se refugiaban en las selvas que rodeaban entonces a Cartagena. [...] Se les trató de capturar pero supieron defenderse. [...] Benkos Biohó, uno de sus líderes, capituló y al llegar a la ciudad, fue colgado. Una muerte cruel, pero que sirvió de mucho

a los esclavos. *Nunca más capitularon ante los conquistadores. Después de nuestra guerra de Independencia, los fugitivos cimarrones volvieron a la ciudad. Encontraron nuevos amos que les pagaban salarios de miseria. El hambre es un yugo más pesado que las cadenas. Aquí nos ves. Nos niegan el derecho a tener un rancho donde dormir. Un pedazo de trapo para vestimos. Pan para comer. Los redimidos de San Pedro Claver continúan buscando un santo. Creen en la liberación por el milagro. Es la herencia de tantas bendiciones. Si alguien les habla de rebelarse se asustan y se persignan. [...] No creen que somos vigorosos y que unidos, seríamos capaces de construir murallas más fuertes que esas. Resistiríamos a cualquier ejército. Sin miedo y organizados, nos tragaríamos mil batallones (Énfasis agregado 193).*

El cimarronaje ancestral cobra vigencia en el aparte citado y marca el desarrollo del final de la novela en cuanto el espíritu de lucha y protesta comunitaria sobrevive la muerte de su líder. Dicho cimarronaje emerge como expresión de solidaridad entre quienes aunque perteneciendo a grupos socio-culturales y “raciales” distantes (ello justifica la presencia del personaje de Inge), en cuanto experimentan la opresión y marginación como experiencia común, aspiran a la realización de la justicia y coordinan acciones para lograrla. Por ello Máximo, identificado como “redentor de hambrientos” al inicio de la novela, cual émulo de Claver o Biohó, ha dejado de ser objetivo de las burlas e incompreensión del barrio para tornarse en una figura heroica y transformadora de sus perspectivas sobre el momento y lugar histórico que les tocó vivir. Si bien el comienzo y el final de la novela terminan de forma parecida (entre disparos y persecuciones) hay diferencias importantes: en el inicio se quiere capturar y reclutar a los chambaculeros para llevarlos a la Guerra de Corea, en especial a Máximo y sus secuaces por su rebeldía; al final, ya

Máximo no está solo en esta lucha y el legado de su crítica y acción es palpable en el proceso de concientización y acción individual y comunitaria que emprenden los chambaculeros.

En síntesis, Zapata Olivella avanza una agenda literaria en *Chambacú* que revela el expolio simbólico y concreto de las comunidades afrodescendientes desde los contextos locales de la *violencia* —que ejerce el estado reclutador—; de la hegemonía política de los Estados Unidos en su cruzada anticomunista en el hemisferio—con la participación de Colombia en la Guerra de Corea—; así como las transformaciones socio-económicas del desarrollo turístico en Cartagena que excluye de sus planes a dichas comunidades. En la narración, los protagonistas de los eventos son las personas de Chambacú, de ellos emana la perspectiva que protesta y opone la más fuerte resistencia al estado de cosas. Es así como el lector se sumerge en la narración que da contenido histórico, social y político al Chambacú que se pretende *desterrar* de la historia y la memoria de la ciudad de Cartagena.

Para finalizar la argumentación, conviene traer a colación en este análisis la lectura que hace Liliana Ramírez de *Chambacú* en su artículo “Chambacú: heterogeneidad y representación” puesto que esta crítica parte de las premisas avanzadas, por un lado, por García Canclini (2010), quien concibe las “identidades” como “históricamente constituidas, imaginadas y reinventadas, en procesos constantes de hibridación” y, por otro lado, por James Clifford (1997), quien propone la noción de “nativo híbrido” que implica “ver al nativo” como un sujeto en el que “el contacto es constitutivo, no suplementario”. Con estos presupuestos, además de la noción de Mary Louise Pratt (1992) de “textos auto-etnográficos”, en referencia a los “textos escritos por el tradicional ‘Otro’”; la idea de “literaturas heterogéneas” de Cornejo Polar y “literaturas transculturales” de Ángel Rama, Ramírez estudia a los sujetos y los discursos desarrollados en la novela y encuentra que *Chambacú* se puede pensar en torno a estas

categorías, ya que los trabajos de Zapata Olivella “pueden ser considerados auto-etnográficos y por tanto heterogéneos. Sus libros son escritos desde los tradicionales otros y se encuentran en ellos (o en algunos de los otros), en las clases dominadas, los campesinos y la población negra” (171-72).

El estudio de Ramírez está dividido en cuatro secciones tituladas “Alteridades” (173-75), “Hibridaciones” (175-78), “Sujetos” (178-80) y “Palimpsestos” (180-82). Siguiendo el simplísimo argumento de Mario Rey (1994) que divide la escritura de Zapata Olivella en dos etapas —una concernida con el discurso de la denuncia social y poco interesada en las técnicas narrativas y otra en busca de estrategias narrativas—, Ramírez ve a *Chambacú* “a mitad de camino” por cuanto “Denuncia las terribles condiciones de la gente negra: el racismo, la pobreza, la violencia; *pero no hay ninguna búsqueda experimental a partir de la cual se le conteste al centro. Chambacú* se narra desde categorías del colonizador al usar técnicas narrativas del canon literario occidental” (Énfasis agregado 173). Esta crítica encuentra que *Chambacú* es problemática en su pretensión de denuncia en cuanto está “escrit[a] para el centro” y “desde el centro”, en su forma y, en otro sentido, los “personajes ‘afrocolombianos’”, desde su punto de vista, “parecen creados por y desde la tradición occidental”, pues “el negro es representado en el texto como Otro” (173-74).

Considero que el estudio de Ramírez en este punto nos remite a la idea ya señalada por Bagues respecto de la tendencia crítica a valorar el aporte de los intelectuales afros, herejes y radicales, en cuanto derivados de las corrientes intelectuales ya establecidas en Occidente y que no encuentra en ello aportes originales y renovadores. Esta investigadora ignora el trabajo crítico hecho por Zapata Olivella desde su ensayística, en especial las editoriales de *Letras Nacionales* comentadas al comienzo de este capítulo en donde desarrolla el concepto de “nacionalismo

literario” y la perspectiva de crítica cultural poscolonial que de allí emana, que sirven como telón de fondo para poder darle forma y contenido a *Chambacú* y los siguientes escritos periodísticos, ensayísticos y de ficción. Escritos éstos que no se circunscriben “fielmente” a las formas y mucho menos a los contenidos de la idea de “literatura nacional” vigentes en la época sino que las transgreden adentrándose en el asunto desde la perspectiva de los afrodescendientes. Esto concatena con el aspecto en el que la lectura de Ramírez indica al lector que el texto mismo hace alusión a la dislocación del sujeto intelectual racializado a través de la representación de personajes como José Raquel, las prostitutas, los boxeadores y, en general, el hambre, la miseria y el ambiente contradictorio, dentro y fuera de Chambacú, en el que se desarrollan, surtiendo el efecto en el que en la representación de dichos sujetos,

[E]l texto mismo cuestiona la bipolaridad civilización/barbarie que lo estructura. Disloca la otredad que crea, al postular su opuesto no como centro sino como otro Otro. Se ve entonces acá, junto al discurso del colonizado que se había colado como otro, el discurso de la resistencia que lo socava. Así, la novela de Zapata, en principio orientalista se separa del Orientalismo. Es necesario superar la posición sujeto/objeto, Europa/Oriente. (175)

Superar dichas dicotomías es lo que finalmente alcanza la narración. Ramírez destaca que el texto cuestiona la idea de lo “‘afro’ como esencia”, puesto que “parece proponer que la salida es la unión alrededor de esos orígenes”, pero dado el hecho que la presencia de lo europeo y lo indígena en el desarrollo narrativo es silenciado por el empeño de “construir una comunidad afiliada, contrario a lo que proponía Fanon, no por nación —precisamente al proyecto nacional que se opone Zapata— sino por raza, para poder ser visto en medio de un proyecto de mestizaje que lo excluye” (176-77), Ramírez guarda sus reservas. Dada la discusión preliminar sobre los

orígenes y la formación histórica del espacio constituido como Chambacú, dicha reserva omite la organización socio-racial y económica histórica del espacio cartagenero en particular, y nacional en general, en el cual los sujetos afros han sido y continúan siendo desterrados. De allí que asuman la defensa de su territorio como un asunto de identidad comunitaria afiliada por lo constituido como “raza” —la historia de larga duración que les disloca dentro de la comunidad imaginada nacional—. Es por ello que con la oposición de los chambaculeros a la Guerra de Corea, “negando su pertenencia a Colombia como comunidad imaginada y afiliándose a una comunidad imaginada diferente” la novela “se postula como una crítica a la imposición de comunidades imaginadas; se postula como una lucha por la autodeterminación y la autodefinición de la identidad que parece estar centrada en lo racial/étnico” (177).

Sin embargo, esta crítica reprocha el hecho de que los sujetos representados en la narración emergen como “esenciales, anteriores, unitarios, a-históricos”, ya que cada uno de ellos “nace, vive y muere de acuerdo con lo que naturalmente ‘es’”. Por ejemplo, argumenta que Máximo “es bueno desde que nació”; su hermano José Raquel o el Capitán Quirós “son corruptos desde el comienzo”; las prostitutas “nacen y mueren en esa condición”; Medialuna y Crispulo “son y hacen siempre lo mismo”; Inge “también es buena por naturaleza”. En síntesis, para Ramírez, “En ninguno de los personajes individuales hay una transformación. La historia de la vida refuerza o cumple ese destino al que están condenados por las condiciones socioeconómicas en las que están inmersos” (178). Como se ha demostrado, contrario a estos últimos argumentos de la autora, se puede afirmar que sí hay transformación en los personajes. Desde José Raquel, hecho escoria mental por la experiencia de la guerra, hasta los personajes femeninos, la Cotena e Inge, y la gran mayoría de Chambaculeros, quienes pasan de su estado de observación e inacción inicial a la acción final de reclamar sus derechos a través de la protesta

social para tratar de salvar el espacio concreto y simbólico habitado como suyo. Continuando así la lucha heredada de Máximo, lucha que éste heredó por el conocimiento de la historia social y cultural de sus ancestros. Reducir a éste último como “bueno”, es pasar por alto la función histórica y estética del “líder” y del “intelectual”, del griot incluso, en la lucha por las memorias históricas y la búsqueda de la justicia vía los derechos civiles y la liberación individual y comunitaria. Es por ello que nuestro protagonista invoca la historia de la travesía y luchas cimarronas en territorio americano hasta la formación de nuevas repúblicas como procesos de concientización, lucha y liberación de su comunidad primero e individual después. El final de la novela es dicente en este respecto. Nos dice el narrador: “Al cruzar la cocina, Dominguito dijo en voz baja a la tía: –Camilo y los demás muchachos nos esperan en la escuela de la señorita Domitila. Ya llevo las semillas de aguacate. La dobladora de Tabaco podía cerrar los ojos a Máximo con cuatro puntadas de hilo, pues muchos ya los tenían abiertos” (*Chambacú* 234).

Llama también la atención a Ramírez que se forme y emerja otro sujeto en el texto: el barrio de Chambacú, el cual se diferencia de los personajes, según ella, por su fluidez como colectividad y construcción histórica. En este respecto subraya la crítica que “La novela es la historia del ‘nacimiento’ o acaso del ‘re-nacimiento’ de esa comunidad y el proceso de su despertar. Chambacú ha estado dormida durante cuatrocientos años, pero Máximo la despierta y las balas que lo matan a él la hacen levantarse” (179). Por ello afirma que se evidencia en este sujeto el afianzamiento de una “identidad homogénea” alrededor de un “origen racial, es decir, esencial y natural. Todo Chambacú es hijo de esclavos africanos venidos en barcos negreros” (179). Este “origen histórico”, acota Ramírez, hecho natural vía “la raza y la clase social”, avala la existencia de una identidad “estable y unitaria de donde se desprende la necesidad de la separación de las razas que promueve el texto” como es el caso de José Raquel, quien al negar su

“raza” e identificarse con lo blanco/el poder, no se ajusta a la idea del colectivo. En vista de la autora esto indica que “Chambacú no tiene que transformarse en otro, como no lo hacen tampoco los personajes”, puesto que “El texto quiere que Chambacú sea un sujeto moderno (esencial, anterior, unitario), para así lograr la igualdad de razas y de sujetos. Y sin embargo, en su ser colectivo y construido, se desafía la noción misma de sujeto moderno individual y anterior, otra contradicción más de discursos con la que el texto socaba las bipolaridades y se expone como heterogéneo” (180).

En suma, Ramírez argumenta que Máximo funciona como “metáfora” de la “imposibilidad de la pureza y separación que propone la novela”. No es metáfora del mestizaje, entendido éste como “resultado estable”, sino más bien “hibridez inestable y compleja”. Máximo es para esta crítica el “nativo híbrido” que transforma en sí mismo “el esencialismo que el texto encarna en su presentación de lo ‘afro’. Máximo, que encarna en sí una alteridad (al ser constituido él mismo por el Otro) que cuestiona la Otredad que el texto perpetúa” (181). Por último, Ramírez considera que el texto *Chambacú*, con las debilidades que hay en él, es un escrito “heterogéneo y dialógico” que como “tejido de discursos” constituye “dualidades y contradicciones”. Si bien este texto rescata “lo étnico como categoría identitaria” no logra remover “esencialismos y homogeneizaciones” que hagan de lo “afro” un “sujeto” y no un “Otro”. Asimismo, al construirse *Chambacú* como “sujeto colectivo”, simultáneamente se le construye como “sujeto diferente al sujeto moderno [...] en tanto que unitario”. El texto, por tanto, “es un acto de resistencia a un discurso discriminatorio, pero a la vez es un acto de perpetuación de ese mismo discurso por la forma como presenta a lo negro”. Estas contradicciones tienen sentido por la figura de Máximo como sujeto que rebasa las polaridades

constituidas en el texto. Máximo es el “sujeto-metáfora de la imposibilidad de la pureza y la separación” (181).

Como se ha venido discutiendo en este capítulo, el Chambacú histórico fue acechado por las fuerzas de la “modernización” urbanística que se impuso en Cartagena de Indias como imperativo para la transformación de la ciudad que se quiere convertir en el centro turístico y cara colombiana para la modernización. Para lograr esta meta el Chambacú constituido orgánicamente por los descendientes de esclavos tenía que desaparecer en vista del Estado-nación hegemónico. Aunque el destierro físico ocurrió, no sucedió así con la memoria y la identidad chambaculera. Siguiendo el desarrollo histórico-político de los líderes de los movimientos sociales que reclaman su ancestralidad africana ninguneada por los procesos de modernización capitalista, Zapata Olivella posiciona a Máximo como uno entre la larga cadena de líderes históricos que como Benkos Biohó, el líder de Palenque, sienta el precedente de Chambacú, pues ellos son los ancestros directos de los chambaculeros que ayer, como hoy, encarnan el contradiscurso del ninguneo social, histórico y político. África y su legado en las Américas, contrario a la perspectiva de la autora que la ve como naturalizada en el desarrollo de la ficción, es un significante que entra en la competición de narrativas que constituyen las ideas de filiación modernas por excelencia: el Estado, la nación, la etnia y la lengua. Esto no implica que el impulso de los afrodescendientes cuando rastrean sus orígenes sea “esencial, anterior, unitario”, sino más bien, como lo ha indicado Anthony Bogues, al Zapata Olivella volver a dichos orígenes establece “a counterpoint to [modernity’s] progressive universalist claims” (1) [un contrapunteo a las aserciones progresistas universalistas [de la modernidad]] que ha dejado por fuera a dichos sujetos.

En conclusión, y en consonancia con el proyecto de nacionalismo literario avanzado desde *Letras Nacionales*, las experiencias del destierro o desarraigo no solamente se guardaron en el papel escrito, generalmente olvidado, sino también en la memoria de los afrodescendientes que poblaron *Chambacú* y fueron vecinos del mismo⁵⁴. Se pudo observar que en los límites de la nacionalidad colombiana yacen procesos de identificación cultural fundados en las experiencias de la diáspora africana que permiten ampliar los relatos de la formación de la nación y, a la vez, avanzar la causa por la justicia y liberación para dichas comunidades.

El título de este aparte, “Chambacú, memoria viva del cimarronaje”, como resumen del desarrollo de argumentos en la narración, ilustra el contexto y el subtexto que dan forma y contenido al desarrollo narrativo de *Chambacú*. Por ello es relevante volver hacia lo que Zapata Olivella se pregunta desde *Letras Nacionales* cuando considera el asunto de la “identificación cultural” y la “literatura nacional” como claves del desarrollo estético-literario colombiano de la segunda mitad del siglo XX. Claramente su empeño era el de avanzar una de las múltiples respuestas que el “colonizado” dio al “colonizador”. Su intento no era enmarcar a este sujeto y a su comunidad en el estricto sentido del Estado-nación modernos, sino desvelar cómo dicho proceso vinculó problemáticamente otras concepciones de individuo y comunidad como las desarrolladas por los afrodescendientes. Por ello es que *Chambacú* rescata la narración oral, el sentido de comunidad, la protesta y la lucha, como catalizadoras de la historia destruida por el colonizador y ocultada por las instituciones socioeconómicas y políticas de allí surgidas. Al enfocarse en la respuesta que el sujeto afrodiaspórico da en el contexto cartagenero y caribeño, Zapata Olivella corrobora lo que había dicho antes: “acepta [la] diferencia en los modos de

⁵⁴ En la cuarta parte de *¡Levántate Mulato!*, titulada “Cartagena Mulata”, Zapata Olivella hace un examen de los procesos culturales, sociales y económicos del barrio de *Chambacú* desde su experiencia personal. Véase dicha obra en las páginas 146-54.

sentir, en tecnologías y necesidades, pero no discute la sabiduría de sus tradiciones, sus realidades ontológicas, sus filosofías ambientales y sus concepciones morales y artísticas” (“Un año de labores, nuevas tareas” 19). Esto es, *Chambacú* no busca hacer de lo afro, como lo argumenta Ramírez “Otro”; su interés, por el contrario, radica en la rearticulación de paradigmas otros surgidos de la intersección de la colonialidad del poder y la modernidad. La figura de Máximo opera como metáfora de dicha encrucijada, señalando el camino recorrido y por recorrer de los sujetos/comunidades racializados de la diáspora africana en las Américas. Este asunto ocupará el siguiente capítulo en sus dimensiones locales colombianas y hemisféricas americanas.

6.0 FRONTERAS NACIONALES Y AFRODIÁSPORA: ARTICULACIONES DE IDENTIDADES EN TIEMPOS DE GLOBALIZACIÓN ECONÓMICA, POLÍTICA Y SOCIOCULTURAL

De acuerdo con Anthony Ratcliff en su artículo “Black Writers of the World, Unite!”, entre el 24 y el 28 de agosto de 1977 emergió “the first ‘official’ South American manifestation of Pan-Africanism” [la primera manifestación ‘oficial’ de panafricanismo] en Suramérica cuando se celebró el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas⁵⁵ (en adelante PCCNA) en Cali, Colombia (27). Ratcliff resalta el hecho de que este evento tuvo lugar casi tres décadas después del afamado discurso de Fanon en el *Second Congress of Negro Writers* en 1959 y seis meses después de la celebración del *Second World Festival of Black and African Arts and Cultures* (FESTAC) en 1977. Efectivamente, en el contexto del surgimiento de este tipo de reuniones en el área del gran Caribe, el PCCNA se constituyó en el sitio de encuentro para escritores e intelectuales afrodescendientes que “sought to construct Pan-African ‘literature[s] of combat’ in their struggles for political and cultural liberation” (27) [buscaban construir ‘literatura[s] de

⁵⁵ Entre los participantes cabe destacar a los hermanos Delia y Manuel Zapata Olivella; los poetas Jorge Artel y Helcías Martán Góngora; los antropólogos Jaime Arocha, Nina S. de Friedemann y Aquiles Escalante; y el médico, fundador y presidente del Club Negro Marino Viveros, representando a Colombia; Nelson Estupiñán Bass por Ecuador; Abdías do Nascimento, Olivia Avelar Serna, Eduardo de Oliveira por Brasil; Eulalia Bernard por Costa Rica; Gerardo Maloney, Carlos Guillermo Wilson (Cubena), Roy Simón Bryce-Laporte y Aminta Nuñez por Panamá; Larry Neal, Vera Green, Eleanor Traylor, Sheila Walker, Antonio Olliz Boyd y [Laurence] Prescott por Estados Unidos; Wole Soyinka por Nigeria; François Bogliolo por Senegal, y representantes de la OEA y la UNESCO. Véase *Primer Congreso De La Cultura Negra De Las Américas, Cali, Colombia: Homenaje a Leon Goutran Damas* 13-15.

combate' panafricanas en sus luchas por la liberación política y cultural]. Este evento funcionaría como foro en el cual diversos individuos y comunidades afrodescendientes discutirían, como ya se había imaginado desde la poesía, la narrativa y literatura en general, acerca de la lucha contra el racismo, el sexismo, el destierro y la explotación. Temas que todavía encontrarían amplio cubrimiento en la *Conferencia Mundial contra el Racismo* de Durban, Sudáfrica, en 2001 (Ratcliff 27).

En opinión de Ratcliff, este momento de encuentro es un hito importante en el proceso en el cual intelectuales y activistas afrolatinoamericanos y sus movimientos sociales de base —sus perspectivas y acciones políticas— se hicieron más visibles entre sí como nunca antes. En este contexto movimientos como el *cimarronismo* de Colombia y el *quilombismo* de Brasil, solo por mencionar dos de los que más resaltan, se pueden considerar, desde el punto de vista de Ratcliff, en “translocal reconsiderations” [reconsideraciones translocales] de otros hitos transcendentales en el horizonte sociocultural de la diáspora africana en Occidente tales como las *artes negras* o *Négritude* y el *Renacimiento de Harlem*. Ello en cuanto dichos intelectuales y activistas usaron diversas producciones culturales, manifiestamente la novela y el ensayo, como elementos que atizaran la conciencia política de los afrodescendientes para combatir “forces that oppressed their communities” [las fuerzas que oprimían sus comunidades], teniendo como base ideológica la búsqueda de inspiración en las luchas anticoloniales y antiapartheid que se daban en el territorio africano y fuera de éste y en el ámbito hemisférico los distintos movimientos pro derechos civiles también fueron de gran importancia (27). En suma, este evento (así como los realizados en 1980 en Ciudad de Panamá y 1982 en São Paulo⁵⁶) se caracterizó por realizar “un examen

⁵⁶ El análisis del significado de estos eventos dentro del proceso de la constitución de la idea de diáspora africana en Latinoamérica amerita un trabajo de investigación más extenso y profundo que el que pueda hacerse aquí.

multidisciplinario de la problemática continental de la realidad social y de la cultura de los africanos y sus descendientes en América” y sirvió como una “palanca” que indujo en diversos países la organización de centros de estudios y movimientos afros interesados en “descubrir sus raíces y reafirmar su identidad” (Tamayo 11).

El Movimiento Nacional por los Derechos Humanos de las Comunidades Negras de Colombia conocido como *Cimarrón* es un claro ejemplo en este respecto. Este movimiento nace del Círculo de Estudios de las Problemáticas de las Comunidades Afrocolombianas llamado *SOWETO*. Observemos la génesis de este movimiento:

El nombre SOWETO nos enseñó que muy lejos, pero entrañablemente unido a la realidad colombiana, Nelson Mandela luchaba por la misma causa que nosotros debíamos sembrar en el pueblo colombiano: desintoxicar a la nación del pensamiento español y concientizar, organizar y movilizar en pro de la eliminación del racismo y la discriminación racial que afectan a la población afrocolombiana en todas las esferas de la sociedad nacional. (Mosquera 55)

Integrado por estudiantes afrocolombianos de diversas regiones del país, reunidos en la ciudad de Pereira en 1976, este movimiento se formó en las lecturas motivadas por la inquietud que les generaba que realidades tan lejanas geográficamente fueran tan cercanas en sus experiencias vividas en relación con una situación sociopolítica y económica de discriminación. Las ideas de Malcom X, Martin Luther King Jr., Frantz Fanon, Léopold Senghor, entre otros, sirvieron como prismas por los cuales observar analíticamente sus experiencias personales y comunitarias. El líder del movimiento, Juan de Dios Mosquera Mosquera, relata el proceso de gestación de dicho movimiento en los siguientes términos:

Hace ya 26 años un grupo de jóvenes afros llegaron a Pereira con el propósito de cursar estudios superiores en las universidades de la ciudad. Muy pronto advertimos que las personas afros se contaban con pocos dedos, que la población mestiza de cultura *paisa* les trataba diferente, que el color negro de su piel era motivo de burla y cuando caminaban por las calles les gritaban con asombro: ‘Negro, mariájesú, dame veinte pal bú’, ‘gallinazos’, ‘Chorro de humo’ y otros insultos racistas.

Con frustración descubrimos que no sabíamos cómo responder con educación, con creatividad, a la actitud burlona de la población mestiza *paisa*. Tampoco comprendíamos [por qué] nos molestaban la vida. Nuestras familias en Tumaco, Buenaventura, Chocó, Cartagena y San Andrés Islas no nos habían preparado para comprender nuestra diversidad y belleza racial étnica; no sabíamos qué era el racismo y la discriminación racial; no teníamos conocimientos sobre la importancia de los pueblos africanos en la construcción y desarrollo de la sociedad colombiana y del mundo; no sabíamos nada sobre temas tan importantes para nosotros y para el pueblo colombiano como el racismo y la discriminación racial. Sorprendidos, aprendíamos que en nuestra conciencia, y en la conciencia del pueblo afrocolombiano y colombiano en general, existía un gran vacío, la ignorancia generalizada sobre la raíz africana de la identidad nacional. Nada se conocía sobre la africanidad y la afrocolombianidad como fundamentos culturales de la nación y la sociedad colombiana: la colombianidad.

El grupo de jóvenes comenzó a reunirse para reflexionar sobre las relaciones sociales, los tratamientos y sentimientos de la población afrocolombiana dentro de la sociedad nacional. Serios interrogantes nos convocaban a la autoformación: ¿En qué consistía y cuáles eran las bases fundacionales de la identidad nacional, del ser colombiano?, ¿por

qué siendo personas afros no nos habían enseñado nada sobre la historia y la construcción cultural de los afrocolombianos dentro de la nación?, ¿por qué la población mestiza, que se creía blanca, nos trataba como si no fuésemos de la misma patria? Los afrocolombianos teníamos una historia diferente a la del resto de la nación, ¿por qué no la enseñaban en la escuela y colegios del país? (*Interculturalidad* 54)

Como si fuera de cierto modo una respuesta a las inquietudes de los jóvenes de SOWETO, y reconociendo que esta no es la primera vez que se convoca a la realización de un encuentro regional con el propósito de analizar la “presencia negra” en el continente, en el discurso de apertura del PCCNA titulado “El congreso de la cultura negra. Nueva era para la identidad de América”, Zapata Olivella subraya el hecho de que este encuentro definitivamente “es el primero en plantear el problema a escala continental”. Los cerca de ciento cincuenta líderes políticos, artistas, escritores e investigadores de América, África y Europa reunidos en este evento, señala Zapata Olivella, “revalorarán las tesis socioantropológicas e históricas” que han considerado “el aporte africano” a la cultura americana “desde el punto de vista del colonizador europeo” (*El Congreso de la Cultura Negra* 19). Al concebir dicha presencia “como una corriente cultural sostenida a lo largo de más de cuatro siglos, masiva, extendida a todo el Continente, y lo más importante, persistentemente renovada”, Zapata Olivella piensa que los acercamientos nacionales o regionales al problema del reconocimiento y valoración de los aportes africanos al hemisferio, dado el hecho que deben su origen a las políticas coloniales y esclavistas, han perpetuado la incomunicación más allá de la dispersión y diversidad lingüística en una “división alienadora que separa a los africanos en comunidades de habla inglesa, portuguesa, hispana, francesa u holandesa, refiriéndolos a procesos culturales europeos y no a los de su identidad africana” (*El Congreso de la Cultura Negra* 20).

En un contexto en donde se argumenta(ba) que la discriminación había tomado fundamentalmente un carácter económico, dada la estratificación de los grupos sociales, Zapata Olivella piensa en la articulación de la identidad afrodiaspórica en las Américas desde lo político, desde los asuntos de diferenciación social, desde los “prejuicios religiosos”, desde el asunto de la “mezcla racial”, desde las cuestiones de la cultura y de la justicia, es decir, la aproximación al problema se hacía más complejo y dinámico y en perspectiva histórica. Con su liderazgo, este encuentro pretendía explícitamente señalar “pautas específicas de acción en la lucha por obtener las reivindicaciones sociales, políticas, económicas y culturales de los negros y descendientes mestizos” (*El Congreso de la Cultura Negra* 21). Dicho esto en otras palabras, como lo expresaba la motivación de esta reunión, la idea era “*Encauzar el espíritu investigador de las nuevas generaciones hacia el conocimiento de los valores aportados por los pueblos de etnia africana, como fundamento para fecundar e impulsar las reivindicaciones políticas, económicas, sociales y culturales de la población de origen negro en [el] continente*”⁵⁷ (Énfasis agregado, *Primer Congreso de la Cultura Negra* 3).

Con este contexto de fondo, el proyecto creativo y activista de Zapata Olivella hacia el final del siglo XX y comienzos del XXI se encuadra, particularmente a través de obras literarias y ensayísticas como *Changó* (1983), *El fusilamiento del diablo* (1986), *Las claves mágicas de América* (1989), *¡Levántate mulato!* (1990), *La rebelión de los genes* (1997) y *El árbol brujo* (2002), entre otros. Estos textos emergen como repositorio tangible del desarrollo último de su

⁵⁷Con estos propósitos se crearon cuatro comisiones de trabajo: 1) Etnia Negra y Mestizaje, presidida por Abdías Do Nascimento y asesorada por Nina S. de Friedemann; 2) Filosofía y Afectividad, presidida por Roy Simón Bryce-Laporte y asesorada por Angelina Polak-Eltz; 3) Creatividad Social y Política, presidida por Carlos Calderón Mosquera y asesorada por Faulkner Watts; 4) Creatividad Material y Artística, presidida por Aquiles Escalante y asesorada por Delia Zapata Olivella. Es clave anotar aquí la influencia que tuvo la asistencia de Zapata Olivella a la Conferencia de Paz de las Regiones del Asia y del Pacífico de 1952 en cuanto el formato utilizado en dicho encuentro. El PCCN es idéntico en este sentido. Por ejemplo, ambos funcionan a través de un presidium, varias comisiones de trabajo y una asamblea final que recoge proposiciones, resoluciones y recomendaciones, entre otros aspectos.

pensamiento y labor intelectual como sujeto afrodiaspórico posicionado en el sur geopolítico del conocimiento. Así, Zapata Olivella avanza en *Changó* el concepto de *mntu americano* como principio organizador y generador no solo de pensamiento, sino también de modos de vida otros particulares a la afrodiáspora a nivel local y continental. Por ello, este análisis abordará el cuadro sociopolítico latinoamericano general dentro del cual Zapata Olivella, proféticamente, piensa las nuevas relaciones de poder y conocimientos desarrollados entre las comunidades afrodiaspóricas y los nuevos modos de articulación del Estado-nación que porta las banderas de la globalización neoliberal y multiculturalista. El corpus textual avanzando por nuestro autor durante los ochenta, noventa y comienzos de siglo XXI es sumamente amplio y heterogéneo. Dado que subyace a ellos el elemento del *mntu americano* como principio rector en la perspectiva de Zapata Olivella, este será el asunto a examinar en lo que sigue.

6.1 EL ESTADO-NACIÓN NEOLIBERAL LATINOAMERICANO Y SU AMBIGUA RELACIÓN CON LA AFRODIÁSPORA

De acuerdo con Kenneth M. Roberts, en su trabajo “Beyond Neoliberalism: Popular Responses to Social Changes in Latin America”, la coyuntura sociopolítica y económica del último cuarto de siglo en Latinoamérica fue definida por el impacto político, económico y social de las reformas neoliberales⁵⁸ adoptadas por los distintos Estados que lograron, “much more than a simple change in development policies [...] realigned existing relationships among states, markets, and societies in fundamental ways” [mucho más que un simple cambio en políticas de

⁵⁸ Para una explicación de cómo el neoliberalismo se convirtió en un paradigma dominante del pensamiento político-económico y su impacto social en Latinoamérica véase a Edwards 1-13.

desarrollo [...] realinearon de manera fundamental las relaciones existentes entre Estados, mercados y sociedades], transformando así el panorama político, social y cultural al fragmentar “the popular collective subjects of the ISI era” [los sujetos populares colectivos [particularmente los sindicatos y partidos políticos respaldados por éstos] de la era de la ISI [importación-substitución-industrialización liderada por el Estado] (2). Sin embargo, la disciplina y las lógicas de mercado que se pretendían imponer por dichas reformas en el espectro amplio de la vida social latinoamericana, se verían objetadas y desafiadas íntegramente por el surgimiento de “new popular subjects, such as community-based organizations and indigenous movements that rejected the insecurities of market individualism and its commodification of [socio-political] relations.” [nuevos sujetos populares tales como las organizaciones de comunidades de base y los movimientos indígenas, que rechazaban las inseguridades del individualismo de mercado y su cosificación de las relaciones [socio-políticas].] (Roberts 2).

Los sujetos y comunidades de ascendencia africana en estos espacios geopolíticos irrumpieron en el escenario público de la época autodenominándose como comunidades afrodiaspóricas, articulando así una posición política renovada—así a/parece ante el público desvinculado de la idea/proceso de racialización—frente a la aguda competencia por la reconfiguración de la vida social, económica y política en dicho escenario. Las premisas propuestas por Braziel y Mannur en torno de la teorización sobre la diáspora son relevantes aquí puesto que la idea de diáspora, “First, forces us to rethink the rubrics of nation and nationalism, while figuring the relations of citizens and nation-states. Second, diaspora offers myriad, dislocated sites of contestation to the hegemonic, homogenizing forces of globalization.” [En primer lugar, nos fuerza a repensar las rúbricas de la nación y el nacionalismo, mientras imaginamos las relaciones de los ciudadanos y las naciones-Estado. En segundo lugar, la

diáspora ofrece una mirada de sitios dislocados de contestación a las fuerzas hegemónicas de la globalización] (7). Desde este lugar de enunciación, las luchas sociales, políticas y culturales de los sujetos racializados escenificadas y, por cierto, prefiguradas en una obra como *Chambacú*, así como las reflexiones y acciones derivadas de encuentros académico-activistas como las del PCCN y las editoriales de *Letras Nacionales*, dan cuenta no solo de la formación y el proceso, sino también del surgimiento de una serie de correlatos estético-culturales de las articulaciones políticas al interior y en el afuera de los movimientos sociales de base. Apelando a la independencia y la autodeterminación, a la intrínseca diversidad de historias, relatos, y otros modos de ser y habitar, más allá de los marcos del Estado-nación y las ideas de ciudadanía dominantes, estos movimientos agruparon una pluralidad de identidades⁵⁹ que plantearía una reconstrucción o reconfiguración radical de las ideas y de las prácticas políticas en su contexto geopolítico.

Como ya se ha visto en el capítulo anterior con el caso de *Chambacú*, Zapata Olivella interpreta el acontecimiento histórico local de la violencia simbólica y concreta, y lo reconfigura conectándolo a los procesos de concientización y acción de la comunidad diaspórica local con aquellos eventos ocurridos a lo largo de la historia pasada local, como la del cimarronismo, y su desarrollo presente en contextos hemisféricos, como la lucha estadounidense por los derechos civiles. Zapata Olivella anticipa desde su práctica estética lo que más tarde afirmaría Peter Wade en su artículo “Multiculturalismo y racismo”: que el “excepcionalismo” que veía a los “Estados Unidos como una excepción por su historia de segregación tan marcada” y “a América Latina como otra excepción por ‘evitar’ el racismo” no tenía sustento empírico. Esto se deriva del surgimiento de “dos contracorrientes importantes” que señalaban, por un lado, el hecho “[que]

⁵⁹ En Colombia, por ejemplo, estas comunidades se llamarían variablemente *comunidades negras*, *afrocolombianas*, *palenqueras* y *raizales*, entre otras.

los países de América Latina nunca evitaron el racismo, ni en el pasado ni hoy” — nuestro autor viene subrayando esto, como ya se ha visto, desde su producción intelectual temprana— y, por otro lado, que la visión del “Estado-nación”, “el país” o “la región continental” como “un *estudio de caso* susceptible de compararse con otro caso”, termina enmascarando “las múltiples conexiones que vinculan los casos y el hecho de que cada caso forma parte de un sistema más amplio y hasta global” (18).

Mirado este mismo asunto en otros términos, como lo ha articulado Donna Lee Van Cott, hay que acentuar que las crisis generadas por el problema de la exclusión en países latinoamericanos y el advenimiento de las reformas estructurales ya señaladas, necesariamente desembocarían en una ola de cambios y reformas en el ámbito de la vida sociopolítica, lo cual señala la incidencia de tres asuntos claves: (1) “a representation crisis” [una crisis de representación] —por el monopolio en el acceso al Estado de partidos políticos poco representativos—; (2) “a participation crisis” [una crisis de participación] —por la falta de medios efectivos para que los ciudadanos participaran en la toma de decisiones—; y (3) “a legitimation crisis” [una crisis de legitimación] —derivada de la discriminación en el acceso a la ley y a la ciudadanía plena—, ya que esa actualidad estatal y social se fundamentaba en “*centuries of extreme social inequality that underl[ied] an exclusionary state*” [*siglos de extrema inequidad social que reforza[ban] un Estado excluyente*] (Énfasis agregado, *The Friendly Liquidation of the Past* 1).

Parafraseando las ideas de esta autora, este sería el contexto en el que se articularía el debate público que posibilitó el espacio de discusión entre las comunidades indígenas, las comunidades afrodescendientes —en menor medida que las anteriores— y las élites con inclinaciones reformistas sobre los cambios políticos estructurales que se hacían imperativos en

las décadas de los años ochenta y noventa. De acuerdo con la opinión de Van Cott, en este contexto se enfrentaron, por un lado, el constitucionalismo que buscaba “limiting the power and reach of the State [... and] establishing the rule of law and enunciating the rights of citizens under that law” [limitar el poder y el alcance del Estado [... y] establecer el imperio de la ley y enunciar los derechos de los ciudadanos sujetos a esa ley] y, por otro lado, las organizaciones indígenas y afros que pretendían “to delineate a sphere of autonomy where state power [could not] penetrate [... and] redefine the terms of their citizenship and to establish mechanisms to protect their individual and collective rights” [definir la esfera de autonomía donde el poder estatal no [pudiera] penetrar [... y] redefinir los términos de su ciudadanía y establecer mecanismos de autonomía para proteger sus derechos individuales y colectivos], para poder así “to act as *subjects* in the creation of a political regime as opposed to the *objects* of legislation composed and imposed by a distant and hostile state.” [actuar como *sujetos* en la creación de un régimen político, lo contrario de ser *objetos* de una legislación compuesta e impuesta por un Estado lejano y hostil] (Énfasis agregado, *The Friendly Liquidation of the Past* 1-2).

Esta manera de participar de las comunidades racializadas en la esfera de lo público es conocida en la literatura científica de los movimientos sociales como “encuadre” o “configuración”, *framing* en inglés. Van Cott, citando a McAdam, McCarthy y Zald 1996, quiere decir que esta manera de participar recoge “the conscious strategic efforts” [los esfuerzos conscientes y estratégicos] de grupos o comunidades “to fashion shared understandings of the world and among themselves that legitimate and motivate collective action” [para formar entendimientos compartidos del mundo y de sí mismos que legitimen y motiven acciones colectivas] frente a un legado colonial que establecía una “National identity” [identidad nacional] fundada “by the dissolving the legal basis of nonnational identities [...] and by subjecting

indigenous populations to a regime of legal tutelage and racist ideology that supported elite claims to ‘national’ ethnic superiority.” [en la disolución de la base legal de las identidades nacionales [...] y por el sometimiento de poblaciones indígenas a un régimen de tutelaje legal y una ideología racista que apoyaba las demandas de la élite a una superioridad étnica ‘nacional’.] (Van Cott *The Friendly Liquidation* 2-3)

Es dentro de este marco que se debe comprender la ola de reformas constitucionales⁶⁰ dadas a lo largo de la región y el concomitante surgimiento de múltiples identidades otras frente a las narrativas del establecimiento. Por esto es necesario insistir, en concordancia con lo expresado por Walter Mignolo en su *The Idea of Latin America*, que estos cambios no pasarían desapercibidos por cuanto también “threaten[ed] the continued persistence of the colonial matrix of power [given] the forced appropriation of labor, the exploitation of natural resources, the exploitation of human labor, increased militarization, the control of gender and sexuality, and the control of knowledge and subjectivity” [amenaza[ban] la continua persistencia de la matriz colonial del poder [dados] la apropiación forzada del trabajo, la explotación de recursos naturales, la explotación del trabajo humano, el incremento de la militarización, el control del género y la sexualidad y el control del conocimiento y la subjetividad] puesto que “*those who have been silenced are calling into serious question the epistemology of colonial difference that sustains the uneven distribution of power*” [aquellos que han sido [históricamente] silenciados

⁶⁰ Las investigaciones realizadas en torno al dinámico proceso de reformas constitucionales en Latinoamérica son copiosas y se pueden resumir en el hecho de que, como lo ha argumentado Van Cott, en el reconocimiento de los derechos de las poblaciones indígenas y afrodescendientes —aunque en menor medida en estas últimas— “ha emergido en Latinoamérica un modelo constitucional característico” que se evidencia en los cambios constitucionales de Colombia (1991), Ecuador (1998) y Venezuela (1999). Bolivia (1993-1997) y Perú (1993) encontraron serias dificultades para realizar dichas reformas. En el caso de Bolivia, el ascenso al poder de Evo Morales en 2006 cambió las perspectivas de dicho país llevando a cabo transformaciones políticas importantes en los Andes. Véase a Van Cott, *The Friendly Liquidation of the Past and Latin America: Constitutional Reform and Ethnic Right* 33-35.

están cuestionando seriamente la epistemología de la diferencia colonial que sostiene la desigual distribución de poder] (énfasis en el original¹⁰³).

En este sentido, el fruto de varias décadas de experiencias viajes, las lecturas y los intercambios de ideas y reflexiones nutren la producción intelectual de Zapata Olivella hacia finales del siglo XX, la cual se constituyó en un cuestionamiento serio a la epistemología de la diferencia colonial acabada de enunciar, particularmente si analizamos el argumento fundamental de *Changó, el gran putas* (1983). La propuesta avanzada allí por Zapata Olivella es una proposición que *reconfigura* la diáspora africana en el contexto hemisférico americano de una manera radical y hereje al enunciar proféticamente las “crisis de representación”, “participación” y “legitimación” del Estado-nación neoliberal. En *Changó* Zapata Olivella avanza un pensamiento fundado en discursos alternativos para la imaginación de las comunidades y los sujetos racializados que buscan resquebrajar la diferencia colonial perpetuada por el Estado-nación en su vida republicana y exacerbada por el giro neoliberal de fin de siglo.

Parafraseando lo propuesto por Mignolo en su *Local Histories/Global Designs* (2000), se va a evidenciar aquí que Zapata Olivella propone un tipo de:

Border gnosis as knowledge from a subaltern perspective [that] is knowledge conceived from the [interior, as well as the] exterior borders of the modern colonial/world system, and [...] as a discourse about colonial knowledge is conceived at the conflictive intersection of the knowledge produced from the perspective of modern colonialisms (rhetoric, philosophy and science) and knowledge produced from the perspective of colonial modernities in Asia, Africa, and the Americas/Caribbean.

[Gnosis fronteriza como conocimiento desde una perspectiva subalterna [que] es conocimiento concebido desde las fronteras [tanto interiores, como] exteriores del

sistema-mundo moderno/colonial [...] y como un discurso acerca del conocimiento colonial [que] es concebido en la conflictiva intersección del conocimiento producido desde las perspectivas de los colonialismos modernos (retórica, filosofía y ciencia) y conocimiento producido desde la perspectiva de las modernidades coloniales en Asia, África, y las Américas/el Caribe.] (*Local Histories/Global Designs* 11)

Esto es, imaginar a Zapata Olivella como intelectual afrodiaspórico hereje, radical y profético, implica percibir en su producción textual, como lo dice Mignolo acerca del pensamiento fronterizo, por un lado, “the force and creativity of knowledges subalternized during a long process of colonization” [la fuerza y creatividad de los conocimientos subalternizados por el largo proceso de colonización] y, por otro lado, contrarrestar aquellos conocimientos hegemónicos que el occidentalismo perpetua. Así es como el “border thinking” [pensamiento fronterizo] crea narrativas que buscan, o por lo menos intentan, ofrecer lógicas otras/nuevas para liberar el potencial epistémico que emerge de la comprensión de la condición de la colonialidad (*Local Histories/Global Designs* 12-14). En otras palabras, ser un intelectual político afrodiaspórico, hereje y radical, como Zapata Olivella, implica “grapple with another source of radical theories and practices about human emancipation [...]” [lidar con otra fuente de teorías y prácticas radicales de emancipación humana [...]](Bogues 22). Se argumenta aquí que esto es evidente en el desarrollo textual de *Changó* en su incorporación tanto del escenario amplio del hemisferio americano como del escenario más restringido del Estado-nación latinoamericano.

6.2 *CHANGÓ, EL GRAN PUTAS O EL MUNTU AMERICANO:* (RE)CONFIGURANDO LA AFRODIÁSPORA EN LAS AMÉRICAS

La narración en *Changó* está estructurada en cinco partes. La primera se titula “Los orígenes”, consta de 91 páginas⁶¹ y tiene tres capítulos: 1) “La tierra de los ancestros” —y sus subcapítulos “Mis mayores” y “La maldición de Changó”—; 2) “La trata” y 3) “La alargada huella entre dos mundos”. Este primer capítulo presenta al lector la filosofía africana del *muntu*⁶², la cual, dadas las experiencias de la captura, la travesía, la esclavización y el establecimiento de nuevas sociedades influenciadas por los africanos y sus descendientes en las Américas, se transforma en *muntu americano* y funcionará como principio rector del desarrollo de toda la narración. Sobre este concepto se elaborará más adelante.

La segunda parte tiene unas 76 páginas y se titula “El muntu americano”. Está dividida en tres capítulos: 1) “Nacido entre dos aguas”; 2) “Hijos del diablo y la diabla” y 3) “¡Cruz de

⁶¹ Esta descripción se ajusta a la primera edición de la obra bajo el sello editorial de Oveja Negra (1983). Las citas textuales en este trabajo, sin embargo, siguen la reciente edición elaborada por la Biblioteca de Literatura Afrocolombiana del Ministerio Nacional de Cultura (2010).

⁶² El texto más reconocido sobre el sistema filosófico del muntu es el de Janheinz Jahn titulado variablemente como *Muntu, the New African Culture* (New York: Grove Press, 1961); *Muntu, an Outline of the New African Culture* (New York: Grove Press, 1961); *Muntu, an Outline of the Neo-African Culture* (London: Faber & Faber 1961). La edición más reciente se titula *Muntu: African Culture and the Western World* (New York: Grove Weindenfeld, 1990). Este texto recibió bastante atención por la crítica. Como crítica desfavorable al texto resaltan el hecho de que Jahn viera que “toda la cultura africana en su forma tradicional tuviera una unidad integral [y] orgánica” (Gappert 41); esto porque su investigación, aunque “penetrante y sensible en su análisis del significado del ritual y del arte africano y neoafricano”, no presente una filosofía “‘africana’ coherente y sistemática” al reducir una importante variedad de perspectivas filosóficas en sus puntos de encuentro, ignorando mayormente sus desencuentros (Beattie 110). En el sentido favorable de la crítica se le reconoce a Jahn el hecho de que “se separa de la [acostumbrada] perspectiva europea” en su tratamiento de las tradiciones, sistemas de creencias y estructuras sociales africanas (Berger 538); así como el hecho de que refute “los puntos de vista contemporáneos más comunes sobre la cultura africana que la conciben como ‘primitiva, salvaje y prehistórica’” (Gappert 40). En suma, Jahn deja atrás la idea de “mentalidad pre-lógica” de Lévy-Bruhl demostrando que “el pensamiento africano no separó las ciencias de la religión”. Así, en el capítulo titulado “Ntú” de su texto, Jahn explica que “Ntú era la fuerza universal y la vida, que abarca las otras categorías, tales como Muntu, Kintu, Hantu, con sus características particulares”. Tenemos por tanto que “Muntu [significa] todos los seres humanos, los vivos y los muertos, cualquier ser dotado de inteligencia e ingenio creativo” (Berger 538).

Elegba, la tortura camina!”. Ubicándonos en el contexto histórico de la trata negrera trasatlántica, se nos relata aquí el período de la esclavitud, particularmente las acciones de oposición, resistencia, alzamientos, luchas, transformación sociocultural, etcétera. A través de un narrador omnipresente y las analepsis de diversos africanos, quienes son juzgados ante el tribunal inquisitorial, presenciemos desde múltiples perspectivas el surgimiento de figuras históricas rebeldes, destacándose a Benkos Biohó como pionero en las luchas de cimarronaje exitosas en las Américas. También se enfatiza aquí el profundo conflicto entre cosmovisiones como las africanas y la cristiana-occidental, en especial las concepciones que sobre individuo, comunidad, sociedad y religión conciernen.

En la tercera parte titulada “La rebelión de los vodús” —dividida en tres capítulos: 1) “Hablan los caballos y sus jinetes”; 2) “El tambor de Boukman”, y 3) “Libertad o muerte”—, emerge el crucial evento de la Revolución haitiana en unas 60 páginas. Estructurada en una polifonía de voces y perspectivas de personajes históricos como Boukman, Toussaint Louverture, Dessalines y Henri Christophe, Zapata Olivella presenta sus acciones y pensamientos como materialización del paradigma del muntu en el contexto americano, posibilitando así un marco de referencia epistemológica congruente con las acciones emprendidas para la consecución de su emancipación. Zapata Olivella se anticipa a lo que Trouillot subrayaría más tarde respecto de la Revolución haitiana en el imaginario de la metrópoli como un “non event” [evento]: las acciones que los esclavizados llevaron a cabo en Saint Domingue fueron de una radicalidad tal que eran consideradas “unthinkable facts in the framework of Western thought” [hechos impensables dentro del marco referencial del pensamiento occidental] (82). Dicho en otras palabras, sus acciones eran imposibles de concebir “within the range of possible alternatives” [dentro del rango de alternativas posibles] (83) en el

horizonte de pensamiento colonial americano e ilustrado europeo. El muntu americano emerge aquí como alternativa epistemológica que explica el agenciamiento de los africanos y sus descendientes en el mencionado contexto.

La cuarta parte, de 109 páginas, se titula “Las sangres encontradas”. Está dividida en cuatro capítulos y cada uno de ellos tiene un subcapítulo: 1) “Simón Bolívar” —“Memoria y olvido”; 2) “José Prudencio Padilla” —“Guerras ajenas que parecen nuestras”—; 3) “El Aleijadinho” —“Donde quiera que tus manos sin dedos dejen tu espíritu”—; 4) “José María Morelos” —“El llamado de los ancestros olmecas”—. En concordancia con lo narrado sobre Haití y enfocándose en los procesos de las luchas por la independencia y la búsqueda del ejercicio de la ciudadanía de los sujetos racializados en las nuevas repúblicas de habla española y portuguesa, esta parte presenta un horizonte geográfico amplio para argumentar a través de “mosaicos” narrativos cómo la multiplicidad de etnias, culturas y religiones, entre otros aspectos, son componentes claves del proceso de la formación de la nación, el Estado y la ciudadanía en las Américas.

La quinta parte, la más extensa de la novela, se desarrolla en 169 páginas y lleva por título “Los ancestros combatientes”; está subdividida en cuatro capítulos titulados: 1) “El culto a los ancestros”; 2) “Los fabricantes de centellas”; 3) “La guerra civil nos dio la libertad, la libertad nos devolvió la esclavitud”; y 4) “Oye, los Orichas están furiosos”. A través de una multitud de voces se presenta al lector los distintos reclamos y denuncias históricas que por la libertad y los derechos civiles han hecho los sujetos racializados en los Estados Unidos. La narrativa hace de dicha experiencia no un hecho aislado o excepcional de los Estados Unidos, sino un evento integrado y abierto a las distintas luchas hemisféricas, pasadas y presentes, que

conllevan a los mismos ideales de emancipación social, cultural, económica y política de los afrodescendientes⁶³.

En suma, podemos decir, de acuerdo con Henao Restrepo, que esta novela es el fruto creativo de un proceso de más de veinte años en los que el autor se embarcó en viajes, “andanzas”, intercambios y múltiples lecturas que le permitieron “atar muchos cabos sueltos” de la “historia que se proponía recabar contra el olvido” con “la profunda convicción de que en los horrores de la travesía trasatlántica venía incubada la resistencia, la lucha por la libertad y la solidaridad [...] que los africanos enfrentaron con sus dioses y sus lenguas hasta donde les fue posible” (11-12). En su objetivo de sopesar las implicaciones de la diáspora africana para el continente americano, la narrativa inicia con el poema épico titulado “La tierra de los ancestros”, para dar cuenta de la cosmovisión yoruba —a través de sus dioses tutelares— y, desde ésta, entrelazar y establecer la trama histórica de la novela y el destino de los esclavos africanos en las Américas⁶⁴ “según la explicación mítica, por la maldición de Changó” (Henao Restrepo 12). Marvin A. Lewis destaca otro aspecto clave del desarrollo narrativo de *Changó*: el hecho de que “hay un movimiento de la *sincronía*, o tiempo mítico y cíclico, hacia la *diacronía*” en al menos tres etapas que son: a) el “tiempo cíclico—mito—África”; b) el “intervalo de la

⁶³ La estructura y economía de palabras de esta descripción de *Changó* sigue, con modificaciones, el marco estructurado por Mario Aguiar en su artículo “Changó el gran putas o la tormentosa espiral del muntu en las Américas” 11-30.

⁶⁴ En entrevista con Margarita Krakusin, Zapata Olivella describe con detalles parte de este proceso. Por ejemplo, ante la pregunta sobre un momento de anagnórisis vivido por él, el cual señala que se convertiría en el “escriba analfabeta del pueblo negro”, nos dice que: “Visité muchas bibliotecas aquí en los Estados Unidos [...] pero no encontré los secretos de las *Tablas de Ifá*. Estuve por África en distintos países: Senegal, Mauritania, G[ó]ma, estuve buscando en la tradición oral que podía haber recogido los pasos dados por los africanos en ese continente desde mucho antes de hacer parte de la historia universal. Tampoco encontré las *Tablas de Ifá*. Yo considero, y esta es la premonición que tuve, que yo no estaba sino sirviendo de escriba; la tuve una noche que pasé en Gorée. [...] Estamos hablando de 1976; yo comencé a escribir *Changó* pocos años antes. Pero no quiero terminar esto sin decir que, en otra versión de memorias que hago de esta visita a Dakar, en *La rebelión de los genes*, cuento que esa noche, a través de una claraboya por donde se filtraba la luna, yo vi que se desprendió uno de ellos y se acercó a mi frente. Yo tuve la certeza de que era un ancestro, mi ancestro africano, no sé si madre o padre, despidiéndose del hijo”. Véase Krakusin 21-22.

travesía—África / América—erosión de la ciclicidad, desarrollo de la linealidad”; c) la del “tiempo lineal—historia—América”. Esto para ilustrar cómo la experiencia de la travesía por parte de los africanos y sus descendientes se constituye en “la más traumática” experiencia por la “batalla constante entre el mundo espiritual de los ancestros y los procesos de zombificación, o conversión de los africanos en máquinas de trabajo desculturalizadas” (113) de la colonialidad.

En efecto, *Changó* “es una novela épica de inmensas proporciones que trata de la no menos inmensa *diáspora del muntu africano* en el hemisferio occidental” por cuanto es “Verdaderamente hemisférica, multicultural y policentenaria”. Destacándose no solamente por “la escala monumental en que se edifica”, sino por la “original” perspectiva en la que “al recontar repetidamente los ultrajes y vejámenes a los que el muntu está sujeto a través de las épocas, evita una pedestre enumeración de abusos” (Tittler 184). Remitiéndonos al “Cuaderno de Bitácora Mitología e Historia”⁶⁵, en el cual se refiere el significado de los múltiples vocablos que pueden ser desconocidos para el lector y que aparece al final del texto, Zapata Olivella indica que “muntu” es el singular de “bantú” y que es un concepto que:

[...] *trasciende la connotación de hombre*, ya que incluye a los vivos y difuntos, así como a los animales y vegetales, minerales y cosas que le sirven. Más que entes o personas, materiales o físicos, *alude a la fuerza que nos une en un solo nudo al hombre*

⁶⁵ El texto tiene un prólogo titulado “Al compañero de viaje” —que le sirve de complemento a la “Bitácora” o glosario— en el cual se invita al lector a “subir a bordo” de la novela como “uno de los millones de africanos prisioneros en las naos negreras” y, a la vez, sentirse “libre aunque [le] aten las cadenas”. Sin importarle la “raza, cultura o clase” del lector, Zapata Olivella lo invita a hacerse “niño”, a olvidar “la academia” y lo aprendido en ella, porque el lector de *Changó*, concluye, es simultáneamente “el prisionero, el descubridor, el fundador, el libertador” que “nada” en “una saga” de “mares distintos” cuya “única ligazón son los orichas africanos y los difuntos padres nacidos o muertos en América que no reconocen los límites de los siglos, ni de las geografías o de la muerte”. Para nuestro autor la lectura de *Changó* es posible porque “Elegba, el abridor de caminos” es quien revela los “futuros pasos ya escritos en las Tablas de Ifá, desde antes de nacer” al lector, quien en algún momento tendría que enfrentarse a “la historia del hombre negro en América” que es tan propia como la “del indio o la del blanco que lo acompañarán a la conquista de la libertad de todos”. Véase Zapata Olivella, *Changó* 35-36.

con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo pasado, presente y futuro [...]” (Énfasis agregado Changó 648).

Tenemos por tanto que el *muntu americano* —la *existencia africana*⁶⁶ en América— en *Changó* es la perspectiva desde la cual se relatan los más de cuatro siglos de la experiencia de la colonialidad, recogiendo momentos y argumentos claves para comprender la diáspora, mostrando cómo los sujetos que la conforman están anclados en un patrón de sociabilidad que se inscribe en la idea de que el mundo resulta de un pacto “inmortal e imperecedero entre los vivos y muertos, haciendo realidad terrenal la vida, la inteligencia, la palabra, a través de la sabiduría [...] de los mayores, articulada a la [...] de los ancestros”⁶⁷ (Mina Aragón 68). En este sentido, los versos que siguen hacen parte de un poema extenso que aparentemente no tiene un modelo métrico o rítmico definido y su organización espacial es definitivamente discontinua y fragmentaria. El discurso es intensamente apelativo en su tentativa de generar sentido entre lo narrado y el lector. La voz narrativa-poética entona:

¡Oídos del Muntu, oíd! / ¡Oíd! ¡Oíd! ¡Oíd! / ¡Oídos del Muntu, oíd! [...] / Soy Ngafúa,
hijo de Kissi-Kama. / Dame, padre, tu voz creadora de imágenes, / tu voz tantas veces

⁶⁶ Obviamente este es un préstamo del título *Existencia Africana* (2000) de Lewis Gordon.

⁶⁷ Cabe destacar aquí, siguiendo las ideas de Mina Aragón, que el *muntu americano* en relación con el ambiente natural, representado fundamentalmente en la tenencia y uso de la tierra que hacen las comunidades afrodescendientes, no es una de instrumentalización —a diferencia de la lógica racionalista occidental de lo natural como *recurso* explotable—, sino que se concibe como una “ecología” en donde “ningún hombre es medio para el otro, nadie acumulará bienes materiales, y no consumirá más de lo necesario para moldear el equilibrio cósmico entre vivos-ancestros-orichas y mayores, y todo lo viviente”; nadie se convierte en medio para el otro; las actividades sociales, económicas y políticas se conciben en comunidad. No se trata de ver esto como una utopía o arcadía, ni tampoco de desdeñar de los avances científicos y tecnológicos en Occidente, pues los saberes y las prácticas avanzadas por el *muntu* en las Américas están fundadas en las experiencias de antes y ahora para poder “repensar” el lugar del sujeto diaspórico “en el cosmos”. Otro elemento cardinal de la filosofía del *muntu americano* tiene que ver con el lenguaje, particularmente la tradición oral, como capacidad de creación de mundos y de tender puentes entre ellos. Esta tradición, por ende, se articula como correspondiente a la (re)creación de memorias de las experiencias vividas por las comunidades de la diáspora ubicados en espacios geopolíticos que hoy conocemos como Colombia, Cuba, Brasil, México o Estados Unidos, entre otros. Véase Mina Aragón 69-70.

escuchada a la sombra del baobab. / ¡Kissi-Kama, padre, despierta! / Aquí te invoco esta noche, / junta a mi voz tus sabias historias. / ¡Mi dolor es grande! [...]

Ancestros / sombras de mis mayores / sombras que tenéis la suerte de conversar con los Orichas / acompañadme con vuestras voces tambores, / quiero dar vida a mis palabras [...]

Madre tierra ofrece al nuevo Muntu / tus islas dispersas, / las acogedoras caderas de tus costas. / Bríndale las altas montañas / las mesetas / el duro espinazo de tus espaldas. / Y para que se nutra en tus savias / el nuevo hijo nacido en tus valles / los anchos ríos entrégale / derramadas sangres / que se vierten en tus mares [...]

¡Eía hijo del Muntu! “La liberta la libertad es tu destino” (*Changó* 41, 43-46, 68)

Este es el patrón de los tres capítulos que forman la primera parte. Estos versos, a través de “repeticiones o anáforas” como explicación del devenir del mundo, desde la representación del tiempo en “saltos analépticos y prolépticos” y desde una concepción del texto mismo como “bitácora de navegación”, dan forma a la historia de los africanos desde el paradigma del muntu como “contrapunteo narrativo” que responde a “la violencia, al destierro y al maltrato” (Aguiar 17-18). La filosofía del muntu americano presentada en la narración avanza la idea de que la experiencia vital es el punto de encuentro de diversos órdenes entre los cuales están lo que llamamos lo mágico, lo sagrado, lo divino y lo humano. Por esto la construcción de una narrativa que incorpore dicha multiplicidad tiene que dar cuenta del papel que juegan la filosofía y la noción del tiempo afrodiaspóricos. Así, a través de los elementos de la cultura narrativa oral africana, como los juegos de palabras, los trabalenguas, los proverbios, los cantos y las adivinanzas, entre otros, Zapata Olivella pone en escena a Ochún, Orún, Obatalá, Yemayá y Changó, junto con millones de seres humanos en la travesía hacia las Américas haciendo un

recorrido que “une en un solo nudo al hombre con su ascendencia y descendencia inmersas en el universo presente, pasado y futuro” (Hena Restrepo 19-20). En este respecto, al escudriñar los pensamientos e ideas de los sujetos esclavizados, nos indica la voz narrativa que:

En la nueva tierra, Nagó reunirá difuntos y vivos, hermanados con los animales y árboles, las piedras y las estrellas, fuertemente atados por el puño de Odumare que nos da la vida. [...] Abuelo Ngafúa, *¿cuál es el destino del muntu en su nueva casa?* A sus oídos atarrayas no se les escapaba una sola palabra de lo que noche tras noche le repito: —*Que los vivos y difuntos no tengan paz mientras haya una sombra de cadena sobre sus cuerpos.* (Énfasis agregado *Changó* 152-53).

Por esto se debe recalcar, como lo hace Tittler, que “El avance sensacional de Zapata Olivella en este texto” se fundamenta en que realiza “una recontextualización de la historia” de lucha por la justicia de los afrodescendientes en la cual el marco de referencia incluye a las deidades africanas retratando “a todo el muntu –tanto a los famosos como Bolívar o Henri Christophe como a los anónimos, como los esclavos cuyos huesos proveen la cal para la argamasa de los muros alrededor de Cartagena de Indias– como los hijos de Changó”. Por ello la narración en *Changó* “desjerarquiza y erradica la frontera entre la vida y la muerte”, indicando que las deidades custodian a los vivos en sus “incesantes trabajos, prestándoles fuerza y compartiendo su sufrimiento” puesto que para los vivos, dadas las limitaciones por su mortalidad, tiempo y espacio, contrariamente a los muertos, “la libertad y justicia están siempre fuera de alcance [...]” (184). Este es el caso cuando observamos lo que nos indica la perspectiva narrativa respecto del evento de la Revolución haitiana:

— ¡Mackandal no ha muerto!

Los franceses afirman que me quemaron un veinte de enero. Lo repiten con trompetas en las plantaciones de Lenormand de Mézy en la que fui esclavo. Para que no hubiera duda riegan la ceniza de mi cadáver en la habitación de Dufrené donde estuve preso. Pero mis ekobios saben que convertido en la serpiente de Damballa renaceré triunfante en el arco iris después de cada tormenta. [...] Después de muerto proseguí la guerra porque los caídos en combate somos elevados al rango de general del Ejército de los Difuntos [...] Mi brazo izquierdo está suelto porque lo dan por perdido [...] Desde entonces me dan por manco. ¡Mentiras! En ese mismo momento Ogún Balindjo me lo pega al hombro. ¡Con este brazo muerto he cortado mil cabezas de blancos! (*Changó* 253-54)

Zapata Olivella se adentra en el evento haitiano a través de una postura que asume el muntu americano como paradigma de acción y pensamiento de los revolucionarios, incluyendo a orichas y ancestros, vivos y muertos, quienes invocan no solamente a Bouckman y Mackandal, sino también a Louverture, Dessalines y Christophe, y el tiempo y las voces pueden ser intercambiables en un antes, hoy y mañana, o en un yo, él, ustedes o nosotros. Así, la Revolución haitiana se torna en un evento “posible” y “pensable” en cuanto se afirma el espíritu y el sentido de comunidad que los africanos y sus descendientes concebían vía sus memorias y que reconstruyeron en sus nuevos contextos. En *Changó* se muestra que quienes llegaron en barcos negreros, así como quienes nacieron en las Américas, son protegidos y guiados por las deidades africanas en sus luchas por la justicia, por la libertad y por la independencia en que se embarcan a lo largo del continente. Y, más importante aún, es el hecho que la historia, invariablemente, desde Simón Bolívar, José María Morelos y Louverture, en tiempos de las primeras repúblicas, hasta Marcus Garvey y Langston Hughes durante el Renacimiento de Harlem, pasando por Rosa Parks, Malcom X y Martin Luther King Jr. durante el movimiento por los derechos civiles de los

afroestadounidenses, es una en donde África no significa una unidad o colectividad homogénea sino más bien una heterogeneidad socio-política expresada por diversos puntos de vista políticos, por la agrupación social y étnica diversa, por manifestaciones religiosas múltiples, entre otras. En este sentido la narración enfatiza que:

—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 [...] Tenías viejos acentos de ekobios a quienes solo he oído hablar aquí en la Casa de los Muertos. Benkos Biohó, Gunga Zumbi, el Aleijadinho, L[o]uverture, José María Morelos, Bolívar, Nat Turner... [...]. (*Changó* 536, 45)

El despliegue de la filosofía del muntu americano en *Changó* es un argumento sobre el vínculo histórico que mantiene las epistemes africanas en sus transformaciones y reinenciones a causa de las experiencias de la trata trasatlántica, la institución de la esclavitud y la persistencia de la colonialidad del poder hasta nuestros días. El muntu americano irrumpe como episteme o “gnosis” que incide en la constitución de las comunidades y sujetos reinventados por dichas experiencias. Esta perspectiva es la clave para la interpretación de la representación y producción intelectual de Zapata Olivella respecto de la (re)conceptualización de las ideas de Estado-nación bajo la égida neoliberal de fin de siglo XX. Zapata Olivella reinterpreta la presencia e incidencia de África en las Américas a la luz de lo silenciado o subsumido por las narrativas maestras del discurso de las humanidades representadas en la historia, la filosofía, la teología y la literatura. Nuestro autor teje un texto en el cual lo concebido como realidad coherentemente histórica es reestructurado a través de perspectivas otras.

Las epistemes, gnosis o cosmologías de los sujetos afrodescendientes, dada la experiencia de la modernidad/colonialidad, son el resultado de un proceso transformativo que ha sido

recogido metafóricamente en los vínculos entre las concepciones de “vieja casa” —los orígenes bantúes— y la “nueva casa” —la realidad americana— por las comunidades de base a través de historias locales afrodiaspóricas. Zapata Olivella se ha referido a ellas de manera extensa en su texto *El árbol brujo de la libertad*. Baste señalar aquí que la concepción de *vieja casa* hace referencia a los procesos de expansión y consolidación lingüística, social, económica, política e histórica bantúes, los cuales son claves para comprender:

[El] contexto cosmogónico y vital [que] ha inspirado la filosofía del Muntú: la gran familia de los difuntos y vivos, hermanados con los animales, plantas, mares, ríos, astros estrellas, y las herramientas [...] [y que] *es la memoria ancestral que mantiene unidos a los millones de africanos transplantados a la América*, donde siempre se sintieron libres bajo el colonialismo expoliador de las fuerzas vitales [...]. (Énfasis agregado, *El árbol brujo* 68)

Y, por otro lado, la concepción de *nueva casa* hace referencia a la continuidad de esta memoria expresada en “los instrumentos de resistencia”, creando una cultura nueva “que expresara sus sentimientos e ideas en el proceso impuesto por la colonización” y “el culto a los ancestros” en cuanto “filosofías y prácticas religiosas [...] que acompañan al hombre desde el engendro hasta la muerte” (*El árbol brujo* 97-98).

Por último, se debe subrayar aquí que estas visiones o cosmologías delineadas por Zapata Olivella cobran importancia no solo en el contexto colombiano, sino también en el contexto andino, en donde las “cosmologías ancestrales” o “visiones de la vida”, como lo ha observado Catherine Walsh, son de una actualidad determinante para “las luchas comunitarias afro e indígenas dentro del marco las constituciones políticas del Estado, de los derechos y de la política” y se enlazan con lo que el líder e intelectual afroecuatoriano Juan García ha llamado

trabajo “casa adentro”, es decir, “el trabajo que ayuda a fortalecer los vínculos de pertenencia, la construcción de memoria colectiva, el pensar con ‘conocimientos que nos han dicho que no son conocimientos, que no tienen valor’: desaprender lo aprendido y reaprender lo propio [...] como una manera de entender la vida, nuestra visión de la historia, de los conocimientos, y de ser en el mundo” y, lo crucial, llevar a cabo esta tarea “casa afuera” —en la sociedad general— para poder así “ayudar a construir una visión y una práctica diferente de humanidad, vida y manera de vivir”(50-51).

6.3 PENSANDO LA AFRODIÁSPORA BAJO EL RÉGIMEN CONSTITUCIONAL COLOMBIANO MULTICULTURALISTA

El ejercicio de reconstrucción histórica realizado por Zapata Olivella en su pensamiento socio-político, particularmente como se ha destacado en *Chambacú* y *Changó*, proyectaba desde décadas anteriores la lucha por la justicia social que los afrodescendientes llevaban a cabo dentro y fuera de las fronteras del Estado-nación contemporáneo. Este ejercicio insistía en el papel clave que las epistemes de matriz africana jugarían en el contexto amplio de finales del siglo XX. Especialmente en cuanto dichas matrices actuaban a través de memorias, prácticas culturales y modos de vida alternativos constituidos en la competencia por imaginarse y habitar el Estado-nación colombiano —y latinoamericano— donde ha persistido por largo tiempo una evasión sistemática de la incorporación de sus heterogeneidades, principalmente las afrodescendientes, a no ser que éstas claudicaran en su intento por lograr la justicia, la autoafirmación y la independencia en el mundo social, político y económico contemporáneo.

Jaime Arocha, en su artículo “Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal?”, propone un importante balance en este respecto. Este investigador plantea que históricamente se ha pensado en Colombia que “National integration presupposed a loss of ethnic identity” [la integración nacional suponía una pérdida de identidad étnica] puesto que el colombiano que se asumía ajeno a lo étnico-racial adoptaba un pensamiento que excluía lo étnico afro de la imaginación de su identidad nacional. Lograr lo contrario demandaría, en vista de este crítico, “not only to increase the margins of ethnic tolerance in their daily lives but to build a new form of consciousness about a notion of equality that does not imply annihilation of cultural diversity” [no solamente incrementar las márgenes de la tolerancia étnica en su diario vivir, sino también construir una nueva forma de conciencia acerca de una noción de igualdad que no implique el aniquilamiento de la diversidad] (84). Siguiendo el argumento de Arocha, a esto se suma el impacto de las directrices neoliberales, que recibidas de brazos abiertos por los gobiernos de turno, han exacerbado el estado de cosas posibilitando, entre otros aspectos, la acumulación de tierras por particulares e, indirectamente, las armas han ido remplazando las prácticas de resolución de los conflictos dentro de las tensiones territorio-culturales y la coexistencia interétnica. Las prácticas particulares a las culturas afrocolombianas e indígenas en la costa del Pacífico como el “compadrazgo” y los intercambios de “saberes botánicos”⁶⁸, por poner dos ejemplos puntuales, se han visto profundamente perjudicados, dado el “cercamiento” de dichos saberes por prácticas sociales y relaciones económicas mediadas por la lógica de la

⁶⁸ Arocha destaca el papel histórico que han jugado estas formas de negociación de las diferencias entre los grupos indígenas y afrocolombianos en la costa del Pacífico por siglos de interacción e integración socio-económica. El compadrazgo es una forma de asociación para llevar a cabo actividades agropecuarias esenciales que generan seguridad alimentaria, lo mismo que actividades culturales y sociales, que aseguran la supervivencia dinámica de prácticas particulares a las comunidades. Del mismo modo, conocimientos relacionados con el uso de plantas medicinales en la prevención y cura de enfermedades, y el mantenimiento de la salud se han desarrollado dentro de estas relaciones.

economía competitiva de mercado y la explotación del trabajo (“Inclusion of Afro-Colombians” 84).

No obstante este difícil contexto, éste se ha visto desbordado por las dinámicas de las relaciones, conceptualizaciones y acciones que han emprendido las comunidades de base. Entre sus integrantes y otros actores sociales, en el intento por mejorar sus condiciones de vida, producirían asociaciones, cooperativas, microempresas, grupos de estudio y grupos culturales, entre otros, como medios para alcanzar objetivos concretos y particulares a sus realidades locales, regionales, nacionales e internacionales. Esto es de especial interés si se observa que en los primeros momentos de redacción y aplicación de las leyes de la nueva carta política, desde arriba, y a pesar de las diversas voces que exigían una participación más amplia, se concibieron a las comunidades afrocolombianas como exclusivamente asentadas en puntos geográficos específicos (las regiones costeras, en especial la del océano Pacífico), olvidando de paso que dado el vacío legal dejado por más de un siglo de pensar el Estado-nación conforme el dictado hegemónico universalista y modernizador, se generaron diversos movimientos y destierros, y sus respectivas respuestas, que harían de la idea de comunidad afrocolombiana una amplia colectividad afrodiaspórica, citadina y rural, urbana y campesina, etc., tanto en la larga historia colonial como en la corta historia nacional.

Por ello, pensar la diáspora en contextos que desbordan los marcos del Estado y su Constitución Política implicaba, de acuerdo con Arocha, (re)imaginar las comunidades de maneras más abarcadoras, como por ejemplo, la posibilidad de que los históricamente ignorados y excluidos, haciendo uso de sus memorias y registros, lucharan por su inclusión como afrodiáspora y no necesariamente desde el registro hispanoamericano para el caso de Colombia (“Metrópolis” 83). Es así como surge desde un sector de la academia local en su estudio de las

comunidades afrodiaspóricas y sus manifestaciones culturales, entre otras, el paradigma de la “afrogénesis”. Según Arocha, este es un visible y abierto interés por los “puentes” de unión entre África y las Américas en clave diacrónica y cómo se manifiestan y funcionan éstos en los ejercicios de resistencia frente a los diversos mecanismos de represión de las memorias africanas en sus nuevos contextos. Las temáticas que le preocupan tienen que ver con las diversas violencias y conflictos aún por resolver, que tienen sus raíces en la “discriminación sociorracial” y la “exclusión territorial” desde siglos atrás. Se caracteriza por promover y mantener una relación Sur-Sur, además de las distintas redes ya establecidas entre América Latina y Europa. Esto a diferencia de la aproximación paradigmática de la “euroindogénesis”, que en su faceta sincrónica y su alerta frente a los *esencialismos* “se mantiene alejada de África y [sus] posibles persistencias, mas no de Europa y de las raíces y permanencias de la modernidad ampliada por la globalización”, entre otros aspectos (“Metrópolis” 86).

Evidentemente estos no son los únicos paradigmas existentes para pensar la problemática específica en que se encuentra la afrodiáspora en Colombia, empero, lo que se pretende aquí es, al decir de Arocha, “tensar las asimetrías” existentes en la aproximación a las problemáticas concernientes con las comunidades racializadas, ya que hoy éstas se encuentran en pie de lucha para salirle al paso a las presiones recibidas desde distintos flancos, y que pretenden subsumir las múltiples diversidades de las comunidades en una masa informe globalizada, pero paradójica y eficientemente *identificada* con el mundo del mercado y del capital, en tanto se puedan articular a sus miembros como sujetos consumidores del mercado o en camino de serlo. También se puede ver cómo las comunidades racializadas en la insistencia de su articulación diaspórica y en su condición de marginación por sus prácticas y concepciones abiertamente diferenciadas de las hegemónicas, no han claudicado en retar y resistir a través de diversos mecanismos a la asunción

del proyecto de la modernidad: de que todos marcháramos necesariamente por la misma senda y teníamos que llegar al mismo lugar.

Así, en este contexto, parafraseando a Arocha, ¿cómo es posible entonces consolidar y mantener las ideas y prácticas de identidades afrodiaspóricas en constante tensión y (re)negociación con los patrones globalizados y locales del mercado y del capital, de la puja *antiesencialista* metropolitana-académica, eurocentrista, y de las legislaciones que confinan a las comunidades racializadas a territorios fijos? Cuando se articulan las identidades que van más allá de los presupuestos del mercado y del capital local-global —éstos no se descartan del todo pero sí se modifican las relaciones con ellos—, las comunidades de base —asociaciones (de maestros, obreros, campesinos, vendedores de plaza, pescadores, etc.), compadrazgos, convites, cooperativas, grupos de estudio, entre otros— afincándose en la conjugación de la larga memoria colonial y la corta memoria nacional, por sus experiencias del diario vivir, se agrupan desde el compartir experiencias comunes de opresión para poder transar con las prácticas racistas y excluyentes que les niegan sus ser, hacer y saber. Prácticas estas que les reducen a la pobreza material y, por ende, a las márgenes, tanto simbólicas como concretas de la sociedad contemporánea, haciéndoles también objeto de la violencia armamentista y del destierro. Sin embargo, las identidades afrodiaspóricas se articulan en un espacio-tiempo que no está inscrito en las construcciones de mundo dominantes, sino más bien en la idea de que forjando un presente (referenciado en prácticas de sociabilidad, valores, saberes, etcétera) se llega a un punto de encuentro en donde se habita tanto en el pasado como el futuro para poder continuar siendo y habitando en los múltiples legados ancestrales constituidos por el muntu americano.

La idea de articulación de identidades afrodiaspóricas en tiempos de globalización permite pensar también en la histórica existencia de formas de ser y habitar persistentemente

deseuropeizadas en sus constituciones y atributos, y simultáneamente diferenciadas de las identidades normativizadas y hegemónicas locales-nacionales. En los ámbitos culturales y estéticos habría que señalar la persistencia de narrativas, en clave teórica y creativa a la vez, de articulaciones en el contexto colombiano que han estado abriendo posibilidades poco estudiadas y/o comentadas y mucho menos tratadas con importancia alguna en la mayoría de ámbitos académicos como aquellas avanzadas por un pensador como Manuel Zapata Olivella, quien observó la complejidad de las articulaciones identitarias de las comunidades *afrodiaspóricas* en Colombia y el hemisferio. Estas articulaciones suponen abrir el campo de lecturas y análisis en lo que concierne con las producciones sociales, culturales, estéticas, filosóficas y políticas, que por varias razones se miraban de soslayo o simplemente eran ninguneadas e ignoradas.

7.0 CONCLUSIÓN

En esta disertación se optó por incluir el corpus textual no literario de nuestro autor, el cual se caracteriza por su dispersión y por ello poco comentado y hasta desconocido por lectores e investigadores por igual. La incorporación de dichos textos ha permitido comprender el contexto desde el cual el pensamiento de Zapata Olivella surge, se consolida y se transforma para dar otras miradas a la diáspora africana en las Américas desde una perspectiva afrolatinoamericana. Dado el interés de considerar a Zapata Olivella más allá del literato, varios textos conocidos que merecen atención en un estudio futuro que complemente el presente han quedado por fuera del análisis —entre ellos figuran *¡Levántate mulato!*; *El fusilamiento del diablo*; *La rebelión de los genes*; *Las claves mágicas de América*; *Fábulas de Tamalameque*, *El hombre colombiano*, etcétera —.

De modo que las más de cuatro décadas de reflexión de nuestro autor aquí analizadas, las cuales podemos encuadrar bajo el concepto de “afrogénesis” avanzado por Arocha, dejan ver claramente aquello que subraya Prescott sobre *¡Levántate mulato!*⁶⁹, y que se hace extensivo a toda su producción intelectual: que Zapata Olivella al combinar o participar de distintos géneros de escritura, como la historia, la sociología, la memoria, la biografía o la autobiografía y, a la vez, al trascenderlos, nos ofrece una perspectiva sobre los afrodescendientes en Latinoamérica

⁶⁹ Aunque esta obra no se analizó en su particularidad aquí, el análisis general que se hace del desarrollo de las ideas y perspectivas de nuestro autor sobre su constitución y la de su comunidad como sujetos racializados, desde sus primeros escritos hasta los más tardíos, da cuenta de las preocupaciones que allí se examinan.

dentro del contexto de las letras que no solamente contribuye a la discusión sobre las cuestiones de raza, etnicidad y nación, dentro del canon literario y fuera del mismo (223), sino que también nos permite pensar en la existencia de un tipo de pensador o intelectual racializado que es radical, hereje y profeta y que no se restringe solamente al eje euro-norteamericano de conceptualizaciones de la diáspora africana en el hemisferio.

Zapata Olivella cita en *Levántate*, como lo explica Prescott, las ideas de los llamados “grandes” del pensamiento latinoamericano: Vasconcelos es la cita obvia dado el subtítulo de su texto y sobre el cual elabora ampliamente en dicho texto; José Carlos Mariátegui, Ezequiel Martínez Estrada y José Martí son otros pensadores que destacan en su examen de aquellos que pensaron la latinoamericanidad por excelencia. Lo destacable de dichas citas, parafraseando las ideas de Prescott, es que para Zapata Olivella son *insuficientes*, no ofrecen la *amplitud* y *radicalidad* necesarias para “erradicar o vencer la mentalidad colonialista que todavía [plaga] las naciones de la región” (224). Es más, continúa Prescott, Zapata Olivella “confronta” y “deconstruye” los discursos que sobre la identidad latinoamericana se han constituido y, a la vez, se empeña en “provocar una nueva consciencia” que conduzca a una “liberación individual y colectiva” (224). Dicho esto de otro modo, Zapata Olivella crea un espacio de escritura y pensamiento en donde el sujeto racializado se constituye en su acción política y es agente de la transformación profunda de sus imaginarios socio-culturales y de la experiencia vivida ya que, como lo dijera Otto Morales Benítez en la introducción del mencionado texto, en su obra “vibran los recuerdos” y el deseo de “comprometer, en un entendimiento continental, a todas las tendencias raciales que tienen algún vigor africano” (7-8).

El recorrido hecho en esta disertación acerca de la producción intelectual de Zapata Olivella nos ha permitido observar dicho vigor. Que a mi modo de ver convendría llamar como

perspectiva hereje y radical fundada en la afrogénesis. Es decir, los argumentos contruidos por Zapata Olivella, como se ha visto, ofrecen una matriz epistemológica que permite apreciar a nuestro autor imaginando las comunidades racializadas de manera abarcadora, desde las memorias y los registros que incluían los “puentes de unión” de la afrodiáspora—entre Harlem, Panamá y Cartagena, etc.— y sus “ejercicios de resistencia” como los escenificados en *Chambacú* y *Changó*, que ante la violencia concreta y simbólica de la discriminación, la explotación, el racismo y los conflictos generados por la exclusión socio-cultural y política, contrapuntean las aserciones universalistas de la modernidad con sus modos de ser, hacer y saber alternativos, tanto en los ámbitos locales colombianos , como en los regionales latinoamericanos y hemisféricos americanos. Asimismo, el hecho de que Zapata Olivella pudiera prever desde décadas atrás la dirección hacia donde se dirigían las discusiones y conceptualizaciones de y sobre la afrodiáspora, dado el advenimiento del Estado-nación multicultural en crisis hacia finales del siglo XX, le hace un pensador profético.

Es en este entrecruce existencial y epistemológico que Zapata Olivella avanzó su práctica escritural, así como lo hicieron y hacen otros intelectuales afros radicales que, como lo propone Bagues, “collapsed the boundaries between political thought and political action” [colapsaron las fronteras entre el pensamiento y la acción políticos] —como fue el caso de su escritura temprana, sus viajes y la creación y dirección de *Letras Nacionales*— para a partir de su entendimiento desplegar “new political knowledge from a dialectical dialogue between lived experience and critical interpretation” [nuevo conocimiento político del diálogo dialéctico entre la experiencia vivida y la interpretación crítica] y poder llevar a cabo “a radical hermeneutics of everyday experiences” [una hermenéutica radical de las experiencias de la vida diaria] (21) como se hace

evidente en la interpretación hecha aquí de sus ensayos, narrativas de viaje, textos periodísticos y novelas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Mario. “*Changó el gran putas* o la tormentosa espiral del muntu en América.” *Estudios de Literatura Colombiana*. 14 (2004): 11-30. Print.
- Aguilera Díaz, Ana M. y Adolfo Meisel Roca. “¿La isla que se repite? Cartagena en el Censo de Población de 2005.” Ed. Banco de la República. Cartagena: Centro de Estudios Económicos Regionales, 2009. 49. Vol. 109. *Documentos de trabajo sobre economía regional*. Print.
- Akassi, Clément Animán. “El sujeto cultural negro y su ‘alter ego’ identitario en ‘Balada de los dos abuelos’ de Nicolás Guillén.” Branche, Jerome. *Lo que teníamos que tener: raza y revolución en Nicolás Guillén*. Pittsburgh: ILLI & University of Pittsburgh, 2003. 87-97. Print.
- Aldana, Ligia. “Entre mito e historia: hacia una estética fanoniana de la resistencia en *El Árbol brujo de la libertad* de Manuel Zapata Olivella.” *Afro-Hispanic Review* 25.1 (2006): 39-53. Print.
- Álvarez Torres, Jair Hernando. “Luis López de Mesa y el debate en torno a la degeneración de la raza: cuerpo y educación en los albores del siglo XX.” *Revista Universidad de San Buenaventura* 23.1 (2005): 271-85. Print.
- Alzate, Sandra L. “La evolución literaria de Manuel Zapata Olivella: testimonio, autobiografía y novela.” *Diss.* University of Cincinnati, 2008. Web.

- Andrews, George Reid. *Afro-Latin America, 1800-2000*. New York: Oxford University Press, 2004. Print.
- Arbeláez, Olga. “Un vagabundo en los Estados Unidos: desplazamiento y exilio en *He visto la noche y Hotel de vagabundos* de Manuel Zapata Olivella.” *Estudios de Literatura Colombiana* 18 (2006): 13-37. Print.
- Arboleda Quiñonez, Santiago. “Conocimientos ancestrales amenazados y destierro prorrogado: la encrucijada de los afrocolombianos.” *Afro-reparaciones : memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales*. Eds. Mosquera Rosero-Labbé, Claudia, Luiz Claudio Barcelos y Oscar Almario G. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto de Estudios Caribeños; Observatorio del Caribe Colombiano, 2007. 467-87. Print.
- Arias Trujillo, Ricardo. *Historia de Colombia contemporánea (1920-2010)*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2011. Print.
- Arocha, Jaime. “Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal?” *Latin American Perspectives* 25.3 (1998): 70-89. Print.
- . “Metrópolis y puritanismo en Afrocolombia.” *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Julio-Diciembre1 (2005): 79-107. Print.
- Augier, Ángel. “Nicolás Guillén: Esquema de la evolución estético-ideológica de su poesía.” Branche, Jerome. *Lo que teníamos que tener: Raza y revolución en Nicolás Guillén*. Pittsburgh: IILI & University of Pittsburgh, 2003. 43-57. Print.
- Ávila Domínguez, Freddy. *Representación discursiva de las ciudades colombianas: el caso de Cartagena de indias en el discurso turístico*. México 2008. Print.

- Beattie, John, & Jahnheinz Jahn. "Review of Muntu: An Outline of Neo-African Culture by Janheinz Jahn; Marjorie Greene." *African Music* 2.4 (1961): 109-10. Print.
- Berger, Renato, & Janheinz Jahn. "Review of Muntu." *Research in African Literatures* 18.4 (1987): 538. Print.
- Bhabha, Homi K. "Unpacking my Library...Again." *The Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. Eds. Chambers, Iain and Lidia Curti. London: Routledge, 1995. 199-211. Print.
- Bogliolo, François. *La négritude et les problèmes du Noir dans l'œuvre de Manuel Zapata Olivella, écrivain afro-colombien*. Dakar: Nouvelles éditions africaines, 1978. Print.
- Bogues, Anthony. *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge, 2003. Print.
- Branche, Jerome. *Malungaje:hacia una poética de la diáspora africana*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2009. Print.
- . "Negritude, Modernism, Nationalism, and a Palesian Paradox." Branche, Jerome. *Colonialism and Race in Luso-Hispanic Literature*. Columbia: University of Missouri Press, 2006. 162-211. Print.
- Braziel, Jana E. & Mannur, Anita. "Nation, Migration, Globalization: Points of Contention in Diaspora Studies." *Theorizing Diaspora: A Reader*. Ed. Braziel, Jana E. & Anita Mannur. Malden, Mass: Blackwell, 2003. 1-22. Print.
- Castro-Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005. Print.
- . *Tejidos oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2009. Print.

- Charry J., Carlos Andrés. “Los intelectuales colombianos y el dilema de la construcción de la identidad nacional (1850-1930).” *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 90 (2011): 55-70. Print.
- Conferencia de Paz de las regiones del Asia y del Pacífico, Secretariado. *Documentos centrales de la Conferencia de Paz de las Regiones del Asia y del Pacífico, celebrada del 2 Al 12 de octubre de 1952 en Pekín*. Pekín: Secretariado de la Conferencia de Paz de las Regiones del Asia y del Pacífico, 1952. Microfilm.
- Cunin, Elisabeth. “Identificação Territorial, Identificação Étnica em Cartagena, Colômbia.” *Estudos Afro-Asiáticos* 25.1 (2003): 123-43. Print.
- Deávila Pertuz, Orlando. “Construyendo sospechas: imaginarios del miedo, segregación urbana y exclusión social en Cartagena 1956-1971.” *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* 7. Enero-Junio (2008): 35-50. Print.
- Díaz-Granados, José Luis. “Manuel Zapata Olivella. La forja de un rebelde.” *Premio nacional vida y obra 2002*. Eds. Torres Londoño, Patricia y Tatiana Obregón Grosch. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2003. 253-88. Print.
- Du Bois, W.E.B. *The Souls of the Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago: AC McClurg & Co, 1903. Web. < <http://www.bartleby.com/114/>>.
- Duno Gottberg, Luis. “Los imaginarios sosegantes de la nacionalidad: Nicolás Guillén y la ideología del mestizaje.” Branche, Jerome. *Lo que teníamos que tener: raza y revolución en Nicolás Guillén*. Pittsburgh: IILI & University of Pittsburgh, 2003. 147-64. Print.
- El Congreso de la Cultura Negra. Nueva era para la identidad de América*. Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas. 1988 [1977]. UNESCO; Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas; ECOE. Print.

- Espinosa, Germán. "Zapata Olivella, el aventurero." *Pasión vagabunda*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000. ix-xxi. Print.
- Fanon, Frantz. *Black Skins, White Masks*. New York: Grove Press, 1967. Print.
- Fischer, Sibylle. *Modernity Disavowed*. Durham: Duke University Press, 2004. Print.
- Gappert, Gary, & Janheinz Jahn. "Janheinz Jahn and the New Africa." *Transition* 2 (1961): 40-42. Print.
- Garcés González, José Luis. *Manuel Zapata Olivella, caminante de la literatura y de la historia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002. Print.
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. Print.
- González de Allen, Gertrude James. "Enrique Dussel and Manuel Zapata Olivella: An Exploration of De-Colonial, Diasporic, and Trans-Modern Selves and the Politics of Recognition." *Worlds and Knowledges Otherwise*. Fall (2006): 1-12. Print.
- Gordon, Lewis R. *Existencia Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge, 2000. Print.
- Green, W. John. *Gaitanismo, Left Liberalism, and Popular Mobilization in Colombia*. Gainesville: University Press of Florida, 2003. Print.
- Gutiérrez. Mariela. "Arnoldo Palacios y el despertar psicosocial del negro en Colombia." Mercedes, Jaramillo María, Betty Osorio y Ángela Inés Robledo. *Literatura y cultura: narrativa colombiana del Siglo XX*. Vol. Híbridez y alteridades. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000. 3 vols. 9-34. Print.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." Rutherford, J. *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. J Rutherford. London: Lawrence and Wishart, 1990. 222-37. Print.

- Henao Restrepo, Darío. "Los hijos de Changó, la epopeya de la negritud en América." *Changó, el gran putas*. Ed. Henao Restrepo, Darío. Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia, 2010. 11-29. Print.
- James, Winston. *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth-Century America*. London: Verso, 1999. Print.
- Jiménez López, Miguel. "Primera conferencia." López de Mesa, Luis. *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá, 1920. 41-78. Print.
- Krakusin, Margarita. "Conversación informal con Manuel Zapata Olivella." *Afro-Hispanic Review* 20.1 (2001): 15-28. Print.
- Laó-Montes, Agustín. "Decolonial Moves: Trans-locating African diaspora spaces." *Cultural Studies* 2.3 (2007): 309-332. Print.
- Leal, Claudia. "Recordando a Saturio. Memorias del racismo en el Chocó (Colombia)." *Revista de Estudios Sociales*. 27 (2007): 76-93. Print.
- Lewis, Marvin A. "Manuel Zapata Olivella and the Art of Autobiography." *Colombia en el contexto latinoamericano*. Eds. Luque, Myriam, Montserrat Ordóñez y Betty Osorio. Bogotá, Colombia: Instituto Caro y Cuervo, 1997. 279-91. Print.
- . *Treading the Ebony Path: Ideology and Violence in Contemporary Afro-Colombian Prose Fiction*. Columbia: University of Missouri Press, 1987. Print.
- López de Mesa, Luis. *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Medellín: Bedout, 1970. Print.
- . *Los problemas de la raza en Colombia*. Bogotá, 1920. Print.

- Luca, Dina Carmela de. "La creacion de la identidad autobiografica hispanoamericana, 1980-1994." *Diss.* University of Missouri, 1997. Web.
- Marable, Manning & Leith Mullings. *Let Nobody Turn Us Around: Voices of Resistance, Reform, and Renewal: An African American Anthology*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. Print.
- Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000. Print.
- . *The Idea of Latin America*. Malden & Oxford: Blackwell, 2005. Print.
- Mina Aragón, William. *Manuel Zapata Olivella: pensador humanista*. Cali: Artes Gráficas del Valle, 2006. Print.
- Morales Benítez, Otto. "Prólogo. Zapata Olivella proclama el mestizaje." *¡Levántate Mulato! Por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Reis Andes Ltda., 1990. 7-15. Print.
- Moreno-Durán, R.H. "Mito: memoria y legado de una sensibilidad". *Boletín Cultural y Bibliográfico*. 18 (1989). Web Sept. 10, 2009.
- <<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti3/boldiescisiucho/boldiescisiucho1.htm>>.
- Mosquera Mosquera, Juan de Dios. "Interculturalidad en la génesis del movimiento nacional afrocolombiano Cimarrón." *Comunidades étnicas en Colombia: cultura y jurisprudencia*. Eds. Parra Dussán, Carlos & Gloria Amparo Rodríguez. Bogotá: Universidad del Rosario, 2005. 54-57. Print.
- Múnera, Alfonso. *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Planeta, 2005. Print.

- . “Manuel Zapata y la nación inclusiva.” *Por los senderos de mis ancestros*. Ed. Múnera, Alfonso. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 11-43. Print.
- Muñoz Rojas, Catalina. *Los problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las ‘dolencias sociales’*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2011. Print.
- Oliver, Kelly. “Domination, Multiculturalism, and the Pathology of Recognition.” Oliver, Kelly. *Witnessing: Beyond Recognition*. Minneapolis, 2001. 23-49. Print.
- Ortiz Cassiani, Javier y Lázaro Valdelamar Sarabia. “Prólogo. La actividad intelectual de Candelario Obeso: entre el reconocimiento y la exotización.” Obeso, Candelario. *Cantos populares de mi tierra / Secundino el Zapatero*. Vol. IX. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. XIX vols. 11-47. Print.
- Ortiz, Lucía. “Chambacú corral de negros de Manuel Zapata Olivella, un capítulo en la lucha por la libertad.” “*Chambacú, la historia la escribes tú*”. *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*. Ed. Ortíz, Lucía. Madrid & Frankfurt am Main: Iberoamericana & Vervuert, 2007. 155-69. Print.
- Palacios, Marco. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995. Print.
- Patterson, Tiffany Rubin and Robin D.G. Kelly. “Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora Making of the Modern World.” *African Studies Review* 43.1 (2000): 11-45. Print.

- Prescott, Laurence E. "Afronorteamérica en los escritos de viaje de Manuel Zapata Olivella: hacia los orígenes de *He visto la noche*." *Pasión vagabunda*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000. 229-39. Print.
- . "Brother to Brother: The Friendship and Literary Correspondence of Manuel Zapata Olivella and Langston Hughes." *Afro-Hispanic Review* 25.1 (2006): 87-103. Print.
- . "Journeying through Jim Crow: Spanish American Travelers in the United States during the Age of Segregation." *Latin American Research Review* 42.1 (2007): 3-28. Print.
- . "Perfil histórico del autor afrocolombiano: problemas y perspectivas." *América Negra* 12 (1996): 107-128. Print.
- . "Race, Ethnicity, and Nation in Manuel Zapata Olivella's ¡Levántate, Mulato!" *Race, Colonialism, and Social Transformation in Latin America and the Caribbean*. Ed., Jerome Branche. Gainesville: University Press of Florida, 2008. 222-40. Print.
- Primer Congreso de la Cultura Negra de Las Américas, Cali, Colombia: Homenaje a Leon Goutran Damas*. 1988 [1977]. UNESCO; Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas; ECOE. Print.
- Ramírez, Liliana. "Chambacú: heterogeneidad y representación." "*Chambacú, la historia la escribes tú*". *Ensayos sobre cultura afrocolombiana*. Ed. Ortiz, Lucía. Madrid & Frankfurt am Main: Iberoamericana & Vervuert, 2007. 171-82. Print.
- Ratcliff, Anthony. "Black Writers of the World, Unite!": Negotiating Pan-African Politics of Cultural Struggle in Afro-Latin America." *The Black Scholar*. 37.4 (2007): 27-38. Print.
- Rengifo, Alejandra. "Marx, Garvey y Gaitán: Palimpsesto ideológico en *Chambacú, corral de negros*." *Afro-Hispanic Review* 20.1 (2001): 36-42. Print.

- Restrepo, Eduardo. "Imágenes del "negro" y nociones de raza en Colombia a principios del siglo XX." *Revista de Estudios Sociales* 27 (2007): 46-61. Print.
- Roberts, Kenneth M. "Beyond Neoliberalism: Popular Responses to Social Changes in Latin America." *Beyond Neoliberalism in Latin America?: Societies and Politics at the Crossroads*. Eds. Burdick, John, Philip Oxhorn & Kenneth M. Roberts. New York: Palgrave Macmillan, 2009. 1-13. Print.
- Runge Peña, Andrés Klaus y Gaviria Muñoz, Diego Alejandro. "El evolucionismo social, los problemas de la raza y la educación en Colombia, primera mitad del siglo XX: el cuerpo en las estrategias eugenésicas de línea dura y línea blanda." *Revista Ibeoramericana de Educación* 39 (2005): 127-68.
- Safford, Frank y Marco Palacios. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida, su historia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002. Print.
- Skladowska, Bárbara. *Los nombres de la patria en la guerra de Corea, 1951-1953: ocaso de un mito*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2007. Print.
- Streicker, Joel. "Spatial Reconfigurations, Imagined Geographies, and Social Conflicts in Cartagena, Colombia." *Cultural Anthropology* 12.1 (1997): 109-28. Print.
- Suescún Toledo, Álvaro. *De la vida que pasa. Escritos periodísticos de Jorge Artel*. Barranquilla: Editorial Guadalupe Bellavista; Universidad Simón Bolívar, 2008. Print.
- Tamayo, Eduardo. "Congresos de la cultura negra en las Américas: abriendo el camino." *Afroamericanos: buscando raíces, afirmando identidad*. Quito: ALAI Agencia Latinoamericana de Información, 1995. 11-14. Print.
- Tillis, Antonio D. *Manuel Zapata Olivella and the "Darkening" of Latin American Literature*. Columbia, Mo.: University of Missouri Press, 2005. Print.

- Tittler, Jonathan. "Changó el gran putas de Manuel Zapata Olivella en traducción: movimiento lateral y pensamiento lateral." En *Chambacú, la historia la escribes tú*: ensayos sobre cultura afrocolombiana. Ed. Ortiz, Lucía. Madrid y Frankfurt: Iberomaericana y Vervuet, 2007. 183-95. Print.
- Torres del Río, César. *Colombia Siglo XX: desde la Guerra de los Mil Días hasta la elección de Álvaro Uribe*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2010. Print.
- Torres Duque, Carlos. "Sábado: crónica de un semanario democrático." *Boletín Cultural y Bibliográfico* 27.28 (1992). Web. 10 septiembre 2009.
<<http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti5/bol27/sabado1.htm>>.
- Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995. Print.
- Urrego, Miguel Ángel. *Intelectuales, Estado y nación en Colombia. De la guerra de los Mil Días a la Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Central-DIUC; Siglo del Hombre Editores, 2002. Print.
- Van Cott, Donna Lee. "Explaining Ethnic Autonomy Regimes in Latin America." *Studies in Comparative International Development* 35.4 (2001): 30-58. Print.
- , "Latin America : Constitutional Reform and Ethnic Right." *Parliamentary Affairs* 53.1 (2000): 41-54. Print.
- , *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pitt Latin American Series. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000. Print.

- Venn, Couze. "Remembering Modernity." Venn, Couze. *Occidentalism*. London: Sage, 2000. 14-71. Print.
- Villegas Vélez, Álvaro Andrés. "Raza y nación en el pensamiento de Luis López de Mesa: Colombia, 1920-1940." *Estudios Políticos* (2005): 209-32. Print.
- Wade, Peter. "Multiculturalismo y racismo." *Revista Colombiana de Antropología* 47.2 (2011): 15-35. Print.
- . *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Trans. Ana Cristina Mejía Vélez. Bogotá: Editorial Universidad de Antioquia, 1997. Print.
- Walsh, Catherine. "Afro and Indigenous Life-Visions in/and Politics. (De)Colonial Perspectives in Bolivia and Ecuador." *Bolivian Studies Journal* 18 (2011): 49-69. Print.
- Whitten Jr, Norman E. "The Longe Durée of Racial Fixity and the Transformative Conjunctures of Racial Blending." *Journal of Latin American and Caribbean anthropology* 12 (2007): 356-83. Print.
- Williams, Raymond L. *Novela y poder en Colombia 1844-1987*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1991. Print.
- Zapata-Cortés, Diana Catalina. "Mestizaje nacional: una historia 'negra' por contar." *Memoria y Sociedad* (2010): 91-105. Print.
- Zapata Olivella, Manuel. "Aportes materiales y psicoafectivos del negro en el folklore colombiano." *Boletín Cultural y Bibliográfico* 10.6 (1967): 1385-389. Print.
- . *Chambacú: corral de negros*. Bogotá: Rei-Andes, 1990. Print.

- .*Changó, el gran putas*. Biblioteca de Literatura Colombiana. Ed. Henao Restrepo, Darío. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. Print.
- ."Chauvinismo literario y complejo nacionalista." *Letras Nacionales*. 2 (1965): 8-10. Print.
- .*China 6 a.m.:relatos*. Bogotá: Ediciones S.L.B., 1955. Print.
- .*El árbol brujo de la libertad: África en Colombia: orígenes, transculturación, presencia. Ensayo histórico mítico*. 2011 ed. Cali: Universidad del Valle, Universidad del Cauca y Universidad de Cartagena, 2002. Print.
- ."El escapismo en la novela." *Letras Nacionales*. 3 (1965): 17-19. Print.
- ."El Nueve de Abril. Interpretación comunista." *Sábado* 1949, 297 ed.: 5, 12. Microfilm.
- ."El porro conquista a Bogotá." Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 53-60. Print.
- ."El Tuerto López y el nacionalismo literario." Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 145-48. Print.
- ."Esto somos, esto defendemos." *Letras Nacionales*. 0 (1965): 3-5. Print.

- . “Genio y figura.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 49-52. Print.
- . “Harlem Olvidado.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 95-103. Print.
- . *He visto la noche*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000. Print.
- . “Junta nacional de folclor.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella, por los senderos de sus ancestros*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 174-177. Print.
- . “Langston Hughes, el hombre” *Sábado* 23 Agosto 1947: 12, 14. Microfilm.
- . “La nueva novela hispanoamericana ante Europa.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 163-73. Print.
- . *La rebelión de los genes: El mestizaje Americano en la sociedad futura*. Bogotá: Altamir Ediciones, 1997. Print.
- . “*Letras Nacionales* responde a 8 Preguntas en torno al nacionalismo literario.” *Letras Nacionales*. 1 (1965): 9-15. Print.
- . *¡Levántate Mulato!: por mi raza hablará el espíritu*. Bogotá: Rei Andes, 1990. Print.

- . “Los negros palenqueros.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 76-81. Print.
- . “Los pasos del folclor colombiano. El folclor andino.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 128-130. Print.
- . “Los pasos del folclor colombiano. Alabados y lumbalúes.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 125-127. Print.
- . “Miserias de Nueva York.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 69-75. Print.
- . “Miserias de Nueva York: el drama de los latinos.” *Sábado* 8 enero 1949: 6, 14. Microfilm.
- . *Pasión Vagabunda*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1949. Print.
- . *Pasión vagabunda*. Bogotá: Ministerio de cultura, 2000. Print.
- . “Pro y... contra.” *Letras Nacionales*. Marzo-abril.1 (1965). Print.
- . “Razones del mestizaje folclórico colombiano.” Múnera, Alfonso. Comp. *Manuel Zapata Olivella. Por los senderos de sus ancestros. Textos Escogidos: 1940-2000*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. 121-124. Print.

------. "Un año de labores, nuevas tareas." *Letras Nacionales*. 5 (1965): 18-19. Print.

Zoggyie, Hakayoo Noubi. "The poetics of disalienation in the novelistic work of Manuel Zapata Olivella (Colombia) and Carlos Guillermo Wilson (Panama)." *Diss.* University of Cincinnati, 1999. Web.