

# YORUBAS Y BANTÚES: apuntes de las tradiciones africanas en las obras de Abdias do Nascimento y Manuel Zapata Olivella

Denilson Lima Santos

Universidade do Estado de Amazonas, Manaus, Br

## Resumo

Este ensaio é parte da tese de doutorado *Yorubas y bantúes en la discursividad ancestral: estudio comparado de Sortilégio II (1979) de Abdias do Nascimento y de Changó, el gran putas (1983) de Manuel Zapata Olivella* e aqui tecemos notas para comparar a forma como eles reescrevem as tradições banta e iorubá, se posicionando como intelectuais que recuperam essas tradições no plano estético e político. Portanto, com base nas reflexões sobre a tradição de valores europeus e as estruturas das línguas africanas na escrita dos literatos anteriormente citados, propomos neste texto acadêmico abrir um diálogo entre o humanismo eurocêntrico e outras expressões humanísticas, ou seja, o humanismo afro-ameríndio que tem a perspectiva do conhecimento ancestral como a possibilidade de interpretar o mundo ao acolher e reconhecer sua origem, diferente da ideia de hierarquia.

**Palavras-chave:** Ancestralidade, Iorubás, Bantus, Manuel Zapata Olivella, Abdias do Nascimento

## Resumen

Este ensayo es parte de la tesis doctoral *Yorubas y bantúes en la discursividad ancestral: estudio comparado de Sortilégio II (1979) de Abdias do Nascimento y de Changó, el gran putas (1983) de Manuel Zapata Olivella* y aquí tejemos apuntes para comparar la manera cómo los autores, anteriormente citados, re-escriben las tradiciones bantúes y yorubas, posicionándose como intelectuales que recuperan estas tradiciones en el plano estético y político. Por lo tanto, con base en las discusiones entre la tradición de corte europea y las estructuras de las lenguas africanas en la escritura de los literatos proponemos en este texto abrir un diálogo entre el humanismo eurocéntrico y otras expresiones humanísticas, más bien, el humanismo afroameríndio que tiene en cuenta el conocimiento ancestral no como jerarquía, sino como

otra posibilidad de interpretar el mundo, acogiendo y reconociendo su origen.

**Palabras claves:** Ancestralidad, Yorubas, Bantúes, Manuel Zapata Olivella, Abdias do Nascimento

### **Abstract**

This essay is part of the PhD thesis *Yorubas y bantúes en la discursividad ancestral: estudio comparado de Sortilégio II (1979) de Abdias do Nascimento y de Changó, el gran putas (1983)* written by Manuel Zapata Olivella. Here we elaborate notes to compare the way in which they rewrite the Bantu and Yorubá traditions, positioning themselves as intellectuals who recuperate these traditions on the aesthetical and political level. However, based on the reflections on the traditions of European values and the structures of African languages on the writing of the literati previously cited, we propose in this academic text to start a dialogue between the eurocentric humanism and other humanistic expressions, which is, the Afro-Amerindian humanism which have the perspective of ancestral knowledge as the possibility to interpret the world by accepting and recognising their origin, different from the Idea of hierarchy.

**Keywords:** ancestry, Yorubas, Bantus, Manuel Zapata Olivella, Abdias do Nascimento

### **Un alabado inicial**

En la tradición yoruba, en un canto para el oricha Echú o Elegbá, los participantes del ritual de la religión candomblé de Bahía (Brasil) y su alabanza con la danza, esperan que el solista vocalice primero el himno para después repetir las palabras que desde tiempos ancestrales son entonadas y que fueron enseñadas por los mayores:

A pàdéolóònòn e mo juba Òjísè  
Àwa sé awo, àwa sé awo, àwa sé awo  
MojúbàÒjísè<sup>1</sup> (OLIVEIRA, 2004, p. 20).

---

<sup>1</sup> Em português: “vamos encontrar o Senhor dos Caminhos, / Meus respeitos àquele que é o mensageiro, / Vamos cultuar, vamos cultuar, vamos cultuar/ Meus respeitos àquele que é o mensageiro” (Traducción del yoruba para el português hecha por Altair de Oliveira). En español: “vamos a encontrar al Señor de los Caminos/ Nuestros respetos para aquel que es el mensajero/ Vamos a adorarlo, vamos a adorarlo, vamos a adorarlo/ Nuestros respetos a aquel que es el mensajero” (nuestra traducción al español).

En el canto ancestral la idea de permiso, de autorización para atravesar un camino, es lo primero que se tiene en cuenta. En la travesía, hay que pedir aprobación a Elegbá, el señor del camino. En el mismo sentido de respeto a los orichas, por medio del aparato tecnológico que escribimos este ensayo, decimos: “mo juba Òjísè”, nuestros respetos al mensajero. Igualmente, evocamos un coro para que el “olóònòn” — *lonan*, el camino — sea libre y próspero, sin tropiezos; que Echú indique la encrucijada que debemos afrontar. Y como aprendemos con nuestros antepasados, queremos cantar para comprender la vida, la fuente del conocimiento, el sendero que fue descubierto por los primeros ancestros y el saber que se nos fue transmitido por nuestros antecesores. Así, a aquel que cuenta o transmite lo que sabe, primero le es imprescindible el consentimiento de los mayores. El saber no es de quien canta o cuenta la historia, es del grupo. El callejón, las palabras de Echú — el mensajero — dinamizan la comunicación entre la colectividad y los ancestros. Para ser un intelectual en las tradiciones africanas, es necesario escuchar las voces de los primeros, de los progenitores. Así, este texto se inserta en la encrucijada de las tradiciones para escuchar a los griots<sup>2</sup>, a los intelectuales afrolatinoamericanos, con el objetivo de comprender sus pensamientos que son contrarios a la mentalidad colonizada.

En este contexto, para mencionar más detenidamente las cuestiones de la colonización y sus resultados culturales, a partir de una mirada a la escritura ancestral y la intelectualidad afro, fueron escogidos dos autores: Abdías do Nascimento (Franca, 1914 - Río de Janeiro, 2011) y Manuel Zapata Olivella (Lorica, 1920 - Bogotá, 2004), además de eso, trabajamos con algunas obras de ellos donde hay postulaciones sobre las tradiciones africanas. Esta selección tiene en cuenta comparar la manera cómo ellos reescriben las tradiciones bantúes y yorubas, posicionándose como intelectuales que recuperan estas tradiciones en el plano estético y político. De hecho, los autores afrolatinoamericanos hacen de sus escrituras un arma de lucha. Son sus palabras una herramienta para incomodar a aquellos

---

<sup>2</sup> Griot es un vocablo de origen francés que designa el mayor que cuenta las historias de la comunidad en África.

que insisten en invisibilizar la episteme afro tan desbordada de ancestralidad.

Cuando hablamos de África, ¿a qué África estamos refiriéndonos? Es una cuestión fundamental para plantear el lugar de los dos autores afrolatinoamericanos. La pluralidad de culturas tradicionales que fueron colonizadas y estuvieron bajo el poder del europeo, aparecen hoy en la amplia literatura que podemos nombrar de expresión española, portuguesa, inglesa, francesa, para poner como adjetivo la lengua oficial que es la herencia impuesta por el colonizador. Además de ello, hubo pueblos que resistieron a la colonización y siguieron con sus tradiciones orales. En este contexto de oratura (PRAT FERRER, [2010] 2014) — el texto oral de los pueblos tradicionales del continente africano — versus la escritura occidental, para que seamos objetivos, miramos a los pueblos del otro lado del Atlántico que fueron colonizados por portugueses y españoles, a saber los países que hablan el portugués como lengua nacional: Angola, Mozambique, Guinea-Bissau, São Tomé y Príncipe, Cabo Verde. Del mismo modo el que tiene como lengua nacional el español, en este caso, Guinea Ecuatorial. Lo más importante es observar los puntos comunes entre los objetos de estudio, específicamente Abdías do Nascimento y Manuel Zapata Olivella en el contexto de apropiación del sistema alfabético occidental para producir sus textos.

### **Las fuentes yoruba y bantú**

Entender las tradiciones africanas en América Latina es entender la multiplicidad de culturas que fueron secuestradas en África y esparcidas por todos los rincones de estas tierras. Como resultado de este acto atroz, muchas etnias se vieron obligadas a recrear en la diáspora sus tradiciones<sup>3</sup>. Con la trata negrera y la dispersión de los pueblos africanos, las Américas fueron escenario de una reinvenición territorial, cultural y ancestral. De

---

<sup>3</sup> Es importante observar que otras voces hablan de las tradiciones yoruba en la literatura. En específico cito la tesis de grado de Adriana María de los Ángeles Valera Rolón (2012) que analiza los cuentos de la pintora, escritora y etnóloga cubana Lydia Cabrera bajo la perspectiva de la oralidad y escritura en la representación de la santería cubana.

los grupos que llegaron a este continente (mandinga, igbos, fulas, etc) dos son destacados en las herencias culturales impresas en la escritura de Abdias do Nascimento y Manuel Zapata Olivella: los yorubas y los bantúes.

Los yorubas — nagô en Brasil, o lucumí en Cuba — llegaron a las Américas entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. Con “ataques dos daomeanos dirigidos contra seus vizinhos do Sul, Norte e do Leste, e a pressão dos Fulani sobre Oyó, a capital do reino Yorúbá, impedindo os seus exércitos de defender os territórios mais distantes do seu império” (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p. 28), se dio la captura de los pueblos yorubas (Egbá, Egbado y Sabé, Ijexá, Ijebu y Ketu) y, consecuentemente, sometidos a la voluntad de los pueblos vencedores. Es importante resaltar que en las disputas africanas entre Dahomey y Oyó, los pueblos Ketu fueron los más afectados, es decir, ellos sufrieron proporcionalmente los efectos de las guerras, fueron capturados, esclavizados y llevados para Brasil. Hoy día, la religión afrobrasileña es fundamentalmente pautada en el conocimiento mítico-religioso de los pueblos de Ketu, por supuesto, pero no se pueden olvidar otras tradiciones religiosas como los *angolas* (bantúes), los *Jejes* (Yeyes) y la umbanda. Se sabe que las casas tradicionales de culto a los Orichas en Bahía, Brasil son predominantemente de linaje yoruba-ketu, o como se dicen allá, *candomblé nagô*. De esta manera, en el siglo XIX, sobre todo en Brasil, los yorubas transportaban los elementos de su sociedad o asociaciones, más bien, el *egbè*, lugar donde se hace adoración a los òrisà y reverencia a los ancestrales ilustres, los égun (los muertos que en la tradición bantú son los *bazimu*). Las asociaciones (*egbè*) comunidades, esto es, fincas en las cuales el terreno — o como se nombra en Brasil: el *terreiro* — de verdad, es sinónimo de lugar donde se practican los rituales de la religión de matriz africana (*candomblé* o *macumba*). Los *terreiros* poseen una característica peculiar, algunos de los miembros de la religión afrobrasileña viven en ellos, pero otros que tienen su casa más lejos, cuando vienen a participar de las fiestas, ritos o alabanzas a los ancestros, quedan días hospedados en cuartos construidos en el área de la finca. Es importante observar que, os limites da sociedade *egbè* não coincidem com

os limites físicos do ‘terreiro’. O ‘terreiro’ ultrapassa os limites materiais (por assim dizer polo de irradiação) para se projetar e permear a sociedade global. Os membros do *egbè* circulam, deslocam-se, trabalham, têm vínculos com a sociedade global, mas constituem uma comunidade ‘flutuante’, que concentra e expressa sua própria estrutura nos ‘terreiros’ (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p. 33).

En ese sentido, los miembros del *terreiro* tienen una vida distinta en comparación a los otros miembros de la sociedad, es decir, participan de la vida social secular, pero dentro del espacio religioso les corresponde otra manera de vida y comportamiento, otro patrón y valores. En el *terreiro* hay dos dimensiones que funcionan de forma distinta, una es la urbana y la otra es la “fauna”, la rural (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p.33). En la función urbana hay casas templos (*ilé-òrisà*) de los Orichas, lugar donde se guardan los elementos característicos de cada ancestral. Otras construcciones son el *iléàseque* es el espacio donde quedan los iniciados (*yaós*), una cocina para hacer las comidas del ritual y la pública, un barracón donde se baila y se canta para los Orichas y los cuartos que acomodan a los participantes que viven lejos. Además de eso, hay en un espacio cercado por arbustos, una casa (*Ilé-ibo-Aku*) donde se hacen los ritos a los muertos. Solamente pueden cuidar de este local los sacerdotes escogidos para esto. En este rincón dedicado a los ancestrales muertos, la entrada es restringida a otros dos miembros del *terreiro*.

En cuanto a la función rural o de la “fauna”, es, en realidad, un espacio de aproximadamente un tercio de la finca que es, de verdad, un bosque. En este espacio los sacerdotes que son hijos de los Orichas Osachín, Ogún u Ochosi son responsables por proteger y hacer rituales, en los cuales las hierbas (elemento primordial del Oricha Osachín y Ochosi) son fundamentales para mantener el equilibrio del mundo material (*Ayé*) con el mundo espiritual (*Orum*). El espacio del bosque es de liturgia y, al mismo tiempo, establece intercambios con el espacio urbano. En otros términos, además del tránsito de los miembros de la sociedad *egbè*, hay circulación de elementos necesarios para el ritual a los ancestros, por ejemplo, las hierbas.

La fuerza que mueve el *terreiro* es el àse o Aché. La Iyalorichá (que significa madre que tiene el aché) orienta a los iniciados, indicándoles cómo hacer el ritual que dará a los elementos físicos (vasijas, hierbas, agua, entre otros que representan cada Oricha) un poder momentáneo y necesario para la continuidad de la vida. A este poder es lo que se llama en la comunidad religiosa de Aché, la Fuerza Vital, la que dinamiza la vida, es el sentido de hacer los ritos y religar los mundos: el aiyé (tierra) con el *orun* (mundo espiritual).

Por lo que hemos planteado hasta aquí, se puede decir que el

*terreiro* é um espaço onde se organiza uma comunidade — cujos integrantes podem ou não habitá-lo permanentemente — no qual são transferidos e recriados os conteúdos específicos que caracterizam a religião tradicional negro-africana. Nele encontram-se todas as representações materiais e simbólicas do aiyé y órún e dos elementos que os relacionam. O àse impulsiona a prática litúrgica que, por sua vez, o realimenta, pondo todo o sistema em movimento (ELBEIN DOS SANTOS, 1986, p. 38).

Es en la dinámica de la ritualidad que la ancestralidad es representada. Personas, espacio, elementos de la naturaleza, todo conlleva a que la comunidad experimente el saber ancestral. La episteme yoruba es fundamentalmente de la colectividad. De ahí, podemos ver que la cultura afro se recrea en América Latina con la función de preservación de los ritos del grupo que aquí llegó. La organización del *terreiro* y la reinención litúrgica determinó la resistencia del sistema filosófico ancestral que en la escritura de los intelectuales latinoamericanos se transcultura y al mismo tiempo se recupera lo poético del conocimiento ancestral. En este sentido, se puede comprender la propuesta estética tanto de Abdias do Nascimento como Zapata Olivella la recreación y transferencia del conocimiento que caracteriza el pensamiento negro-africano en América Latina.

Otro tanto se puede decir de la cultura bantú que es proveniente de la región donde hoy comprende el Congo y Angola. “El reino de Angola, cuenta la tradición, surgió alrededor del año

1500, ligado al inicio del comercio de esclavos por el océano Atlántico” (FRIEDMANN; AROCHA, 1986, p. 73). Antes de eso, según la crónica de Duarte Pacheco Pereira — relatada por Nina Friedmann y Jaime Arocha (1986) —, el reino de Angola y Congo empieza cuando el Ngola Kiluanji, un cazador y guerrero emprende la conquista de los ríos Dande, Lucala y Cuanza, fundando poblados. El cazador Kiluanji llega hasta a las sábanas de Luanda donde conoce el jefe del clan de la región, Bembo Kalamba y su mujer Ngombedia Nganda. Así, Ngola Kiluanji aprende a fundir el hierro y, al mismo tiempo, teje una relación de amistad con Bembo Kalamba que también enseñó a Kiluanji y a sus seguidores el secreto de la agricultura.

Entre tanto los guerreros de Ngola Kiluanji se casaron con las hijas de Ngombe y Bembo y organizaron su rutina con el ganado, los cultivos, las matas de plátano y el comercio, que practicaron con las vasijas y herramientas de hierro. Así dieron origen a los nuevos clanes Mbundo. Después de unos años, cuando los Mbundo sufrieron una enorme hambruna, pudieron escapar de ella por la generosidad de Ngola Kiluanji, que cedió sus bienes de hierro para conseguir comida (FRIEDMANN; AROCHA, 1986, p. 74).

Como señal de gratitud, cuenta la tradición, que el clan de Mbundu elevó Ngola Kiluanji rey de todo territorio llamado Ndongo. Cuando los portugueses llegaron a esta región en siglo XVI establecieron alianza política hasta promover la inestabilidad del reino Ngola y colonizar los dominios de los bantúes. Una vez que el europeo llega en el reino de Ndongo, la trata de negros para América Latina aumenta, puesto que el número de los capturados aumentó proporcionalmente con la colonización portuguesa. Vale resaltar que en la lucha contra la invasión europea, la reina Nzinga Mbande (1583-1563) tuvo un papel fundamental. Fue ella quien impidió que Portugal avanzase más en la conquista del territorio de Angola. Ella “permaneció en el trono 39 años y falleció a la edad de 81, en 1663” (FRIEDMANN; AROCHA, 1986, p. 75).

Se sabe que el vocablo bantú se refiere a un grupo etnolingüístico que comprende los países africanos del hoy



Chade, República Democrática del Congo y Angola y partes de Sudáfrica. La dispersión del pueblo bantú por Latinoamérica fue intensa y tiene registro desde inicio de la colonización portuguesa en Brasil, o en el trabajo de la minería por los españoles en Colombia. En Cuba los pueblos bantúes son conocidos como “congos” (LOPES, 2004, p.99). De ahí se percibe la fuerte influencia en el continente de la etnia que será todo el tiempo rememorada en la novela *Changó, el gran putas*.

En cuanto a la filosofía bantú, se puede decir que la energía es su principio estructurador. “Focada mais no movimento que na racionalidade, os bantos dão ênfase ao movimento do ser, não ao ser metafísico” (OLIVEIRA, 2006, p.112). Em el libro *Bantos, Malês e identidade negra* (2008), Nei Lopes resalta que “para o Banto, o ancestral é importante porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, tendo contribuído para a evolução da comunidade ao longo da sua existência” (LÓPES, 2008, p.152). De esa manera, las herencias espirituales dan al sujeto la consciencia que la unidad y la colectividad del grupo son brindadas por el ancestro. De ahí, la Fuerza Vital (Aché) es lo que dirige la materia cuya función es acumular la energía. De hecho, para los bantúes la realidad última de las cosas es la Fuerza Vital que da ánimo a la existencia de la comunidad. Esta fuerza es la propia vida. “Por isso o critério primevo e o valor supremo é a Força-Vital. Assim, o imperativo fundamental da filosofia banto é a afirmação categórica de que todo ser é força” (OLIVEIRA, 2006, p. 114). De ahí que, em la diáspora, la tradición bantú se confirmará, por ejemplo, em el “culto aos ancestrais (míticos, reais e familiares) [que] têm uma repercussão inestimável na estatuária e na escultura da tradição negro-africana, que são as manifestações mais características da arte negra como um todo (e da arte banta em especial)” (LOPES, 2008, p.152). Así, se puede ver que en las comunidades que se originan del pensamiento bantú y para ser más amplio, en la tradición afro, de manera general, los valores estéticos se distancian de los establecidos e impuestos por la clase hegemónica. Para la tradición afrodiáspórica lo bello es la relación de la Fuerza Vital de la naturaleza sobre la materia. En sentido específico, el ancestro influye en la vida y esto permite la creación de los valores éticos y estéticos del

pueblo, obviamente son valores distintos de lo que concibe la cultura colonizadora. La razón que las culturas afros hayan sido silenciadas, es decir, obstaculizadas, ocurre de la negación de la filosofía africana en el pensamiento occidental, como reflexiona Eugenio Nhogo Ondó (2000). Este desprecio es porque “la única desgracia en este caso es que su saber [de África] ha pasado de forma desapercibida porque, en lugar de confiar en la escritura, la transmitieron oralmente” (ONDÓ, 2000, p. 51). Sabemos que los yorubas y los bantúes llegaron a una cultura que apreciaba la escritura en detrimento de las tradiciones orales. Pero, es bueno que sepamos, que antes que los europeos aprendiesen a escribir con los mesopotámicos, ya había cultura en África con saber abstracto y escrituras peculiares. Ello prueba la densidad cultural que muchos pueblos africanos tuvieron a lo largo del tiempo.

Si se considera como actividad pensante lo que yo he calificado como un discurso abstracto y pre filosófico, las grabaciones matemáticas realizadas por los Ishango, habitantes de una de las regiones que rodean al lago Eduardo (en la actual República Democrática del Congo), entonces la Edad Antigua de la filosofía africana tendría su origen en aquella zona subsahariana (ONDÓ, 2000, p. 65).

Aunque negada por el pensamiento hegemónico, la filosofía africana resguarda su lugar de importancia en el mundo. Es, indudablemente, por el sendero de replantear el conocimiento filosófico de tradición afro, destituyendo de la mentalidad contemporánea la aurea de superioridad de la episteme de corte europea, que el intelectual afro podrá posicionarse como aquel que cambia el orden hegemónico o que ofrece otras herramientas para pensar la realidad circundante. Sin duda, tanto Abdias do Nascimento como Manuel Zapata Olivella fueron conocedores de los elementos culturales yorubas y bantúes, por esta razón crearon en sus escrituras la cosmovisión afro. En otros términos, la visión de mundo, la estética ancestral y el pensamiento de origen del Atlántico Negro ganan relieve en la escritura de los autores afrolatinoamericanos no sólo como materia de creación literaria, sino como una posición política ante la sociedad que insistía en silenciar el aporte africano en el continente americano.

**Yorubas y bantúes transculturados:** resignificaciones del mestizaje y del quilombismo en el pensamiento afrolatinoamericanos.

Abdías do Nascimento y Manuel Zapata Olivella postulan la herencia yoruba y bantú en la escritura, recuperando el género oral y el conocimiento intelectual de la ancestralidad. Igualmente, ellos defienden ideas políticas que son fundamentales para reflexionar sobre el lugar del afro en la sociedad. Con miras a entender la posición intelectual de los dos escritores afrolatinoamericanos, es fundamental observar sus ideas a partir de los conceptos: el *quilombismo* y el *mestizaje* que también aparecen en las obras *Sortilégio II* y *Changó*. Los autores plantean posiciones estratégicas frente a la situación histórica y social de las poblaciones aborígenes, negras y mestizas.

Para Abdías do Nascimento, el negro necesita, primeramente, recuperar su memoria. Vencer el obstáculo de segregación que hubo en Brasil con una esclavitud de casi 450 años. Las clases dirigentes en Brasil siempre marginaron a África y por supuesto sus descendientes. “Brazil as a traditional norm has always ignored the African continent” (NASCIMENTO, 1980, p. 142). Con esta apatía, la sociedad crea tanto en las prácticas sociales como en las discursivas elementos que desmerezcan o hagan invisible las tradiciones africanas.

El intelectual afrobrasileño asevera que la marginalización de África, la exclusión de los afrodescendientes en Brasil, nada de estos problemas ocultaron el pensamiento de un retorno al origen, a saber, a la idea que del otro lado del Atlántico vino el saber que fue recreado en las Américas. “But none of these hindrances had the power of obliterating completely, from our spirit and memory, the living presence of Mother Africa” (NASCIMENTO, 1980, p. 142). De esta manera, es importante observar que mientras la clase dominante en las Américas intenta silenciar e invisibilizar África y sus descendientes, en la diáspora africana y en el continente africano, surgen algunos intelectuales que van a causar un malestar en el mundo. Ellos se posicionan intelectualmente como desveladores de las atrocidades provocadas por el colonialismo europeo y su capitalismo salvaje.

Sobre ello, Abdias do Nascimento cita algunos pensadores que estuvieron en contra del pensamiento europeo que negaba y neo colonizaba África:

To mention only a few names<sup>4</sup>: Cheik Anta Diop, of Senegal; Chancellor Willians, Shawna Maglangbayan Moore, HakiLadhubuti, Molefi K. Asante and Maulana Ron Karenga of the United States; Georges G.M. James and Ivan Van Sertima of Guyana; Yosef Ben-Jochannan of Ethiopia; TheophileObenga, of Congo Brazzaville; Wole Soyinka, Ola BalOgún and Abimbola of Nigeria (1980, p. 142 -143).

Los nombres de las personalidades citadas por Nascimento son responsables por desarrollar el pensamiento de liberación de África colonial y por supuesto la diáspora. Sus posiciones intelectuales estaban conectadas por una red de conocimiento que tenía en cuenta la libertad de sus países en términos políticos y culturales. El afrobrasileño hace parte de un proyecto mayor de recuperar la memoria y la visibilidad del conocimiento de origen africano, en la filosofía, cultura y etc, haciendo parte de una red de inteligencia de africanos y afrodescendientes. En este caso, Abdias do Nascimento no postula un retorno a la Madre África, sino una toma de consciencia del origen africano para cambiar la sociedad. Era necesario saber su historia para construir la nueva sociedad ya no con el racismo y exclusión social, pero con el matiz de la integración, respeto y justicia socio-racial. De ahí, el intelectual de Franca va a fundamentar sus ideas y dialogar con otros intelectuales africanos y afrodescendientes. De hecho, es

---

<sup>4</sup> Cheik Anta Diop (1923-1986) fue un historiador, antropólogo, físico y político que investigó África antes y después del colonialismo; ChancellorWillians (1893-1992) fue un sociólogo, historiador y escritor afroamericano, se dedicó estudiar los afros estadounidenses y las civilizaciones africanas en encuentro con los europeos; HakiLadhubuti (1942-), es un educador e poeta afroamericano; Molefi K. Asante (1942) profesor afroamericano e investigador de estudios sobre África y los negros enEstados Unidos; MaulanaNdabezithaKarenga (1941-) es un afroamericano profesor de estudios africanos e activista del Movimiento Negro en EE.UU.; IvanGladstone Van Sertima (1935-2009) fue un guyanés y profesor de los estudios africanos; Antonio Yosef Ben-Jochannan ( 1918-) es un escritor e historiador afroamericano; ThéophileObenga (1936-) es profesor emérito de la San Francisco StateUniversity, se dedica a los estudios africanos; WoleSoyinka(1934-) es escritor nigeriano; Ola Bal Ogún (1945-) es un cineasta y guionista nigeriano; WándéAbímboŃllá (1932-) es un académico, profesor de lengua y literatura, además de ser un diplomático nigeriano.

importante observar que los intelectuales citados por Abdías do Nascimento están en el mismo plano que él, es decir, dominan el sistema alfabético occidental para deconstruir una supuesta superioridad científica de corte europea. Los intelectuales de África y de la diáspora van a configurar, a partir de la escritura colonizadora, “nuevas identidades africanas y [producir] nuevos patrones culturales de origen africano” (CAICEDO ORTIZ, 2013, p. 70). Para ello, no nos olvidemos que los “patrones culturales” no son necesariamente homogéneos, son identidades que se construyen, teniendo en cuenta las heterogeneidades africanas o diaspóricas. Un dato relevante en estas cuestiones de identidad, cultura y recreación de tradiciones es que los intelectuales tienen un origen común: negros, africanos o sus descendientes. De ahí, tanto en África como en la diáspora, se conformará una inteligencia de corte independentista. En otros términos el movimiento inicial de los pensadores es liberarse del colonialismo tanto en sentido económico como en sentido epistémico. La preocupación de escenificar la relación colonial y poscolonial aparece en la escritura de *Sortilégio II*:

FILHA I

A riqueza ... o trabalho dos negros...

FILHA III

Roubaram. Espoliaram!

FILHA II

As mulheres africanas...

FILHA III

Estupraram. Prostituíram!

FILHA I

A humanidade dos negros...

FILHA III

Embruteceram. Desumanizaram!

FILHA II

Os deuses africanos...

FILHA III

Profanaram. Negaram! Oh! Ogún! Espada sangrenta da justa vingança! (NASCIMENTO, 1979, p. 86-7).

El diálogo escenificado remite a una cuestión más amplia: la expoliación de culturas tradicionales por el colonizador. La situación histórico-social no solo de los pueblos bantúes y yorubas, sino de muchos otros será rescrita en la literatura de África como en la diáspora. Igualmente, ya postuló Aimé Césaire que era necesario estudiar la manera como la colonización trabaja para “descivilizar al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral (...)” (CÉSAIRE, 2006 p. 2). En la escritura de Abdias do Nascimento el resultado de la violencia colonialista emerge en los discursos de los personajes que están conscientes de la relación de opresión causada allá en el otro lado del Atlántico y acá en las Américas. En otros términos, los intelectuales afro latinoamericanos y africanos tienen un contexto común de utilizar la escritura como un reto político para recuperar la historia de las comunidades. A ejemplo de eso es la escritora del Magreb, Hélé Béji (1948-) que utiliza la tinta y la pluma para pensar sobre las independencias de las colonias magrebíes que asumen una postura exigente ante las sociedades musulmanas. En el cuento Recuerdos, la escritora africana resalta la memoria y los cambios de la ciudad se mezclan la modernización de su tierra: “Alrededor de la casa, la vieja ciudad está cercada por el infernal anillo de los suburbios nuevos donde se localizaban antiguos huertos” (BÉJI, 1997, p. 51). Es una escena que reflexiona sobre los cambios que pasan las ciudades, bajo “la nube esfumada” (BÉJI, 1997, p. 53) del progreso y de las transformaciones de las relaciones interpersonales. La crítica de la autora a su sociedad está presente en la narrativa, puesto que el narrador metaforiza todo el tiempo la ciudad que tenía la “atmósfera [que] se embrutecía con cabezas pesadas” (BÉJI, 1997, p. 54). Entre el juego de observar la ciudad y los tipos humanos, el narrador especula, a partir de la imagen de su abuela y el teatro italiano, la mediocridad en que está inmersa la ciudad cuando “para los pequeños espectadores de la pantomima italiana, que contemplan estupefactos, nada puede detener el milagro de sanar al mundo por medio de la fantasía y, en resumidas cuentas, por encantamientos” (BÉJI, 1997, p. 56). Asimismo plantean Nascimento y Zapata Olivella, por medio de una escritura de

encantamientos, es posible razonar en cuanto a la colonización y la manera que el colonizado ahora intenta liberarse de un modelo político-estético que entorpece, deshumaniza y cambia las relaciones de los individuos con el conocimiento tradicional.

El legado africano en la cultura latinoamericana es importante porque está en la memoria de los afrodescendientes. Además de eso, la herencia de África antigua también puede encontrar en los pueblos precolombinos, como ya han demostrado investigaciones arqueológicas sobre los Olmecas, así como Manuel Zapata Olivella en *Changó, el gran putas* los utiliza, recreando simbólicamente la ancestralidad. Ya en el pensamiento de Abdías do Nascimento, el rescate de la memoria histórica resultará en el *Quilombismo*:

As Quilombismo searches for the best world for Africans in the Americas, it knows that such a struggle cannot be separated from the mutual liberation of the indigenous peoples of these lands, who are also victims of the racism and wanton destructiveness introduced and enforced by the European colonialists and their heirs (NASCIMENTO, 1980, p. 148).

La idea del *quilombismo* es encontrar y reivindicar el respeto por África y sus descendientes en las Américas. No sólo los negros son víctimas de un sometimiento social como también lo mismo pasa con los indígenas que fueron expulsados de sus tierras. Europa y sus herederos tienen una deuda social y, para el intelectual afrobrasileño, cabe a las poblaciones marginadas de América Latina reclamar la indemnización histórica y social. La propuesta de Nascimento es que la salida para la sociedad brasileña está en adoptar el sistema de vida que había en el Quilombo de los Palmares donde en el siglo XIX los negros resistieron a la esclavitud. En aquel lugar hubo grandes líderes, entre ellos Zumbi. No hay duda también que el intelectual de Franca conforma un lector crítico y reivindicador, pues no está en juego aquí solamente el aspecto estético de la cultura, más allá, tiene que haber una toma de consciencia política frente a la sociedad, es decir, recuperar los componentes ético y político para establecer el humanismo recreado a partir de las tradiciones yorubas y bantúes.

Por lo anterior, es necesario que el individuo tome posesión de la “consciencia negra y [d]el sentimiento quilombista” (NASCIMENTO, 1980, p. 148, nuestra traducción), es decir, que tenga en cuenta la manera como Europa trató africanos y afrodescendientes. O más que esto, estar dispuesto a estar en contra de la exclusión social heredada de un sistema colonial. En suma, es tener conciencia de que la esclavitud y sus secuelas resultaron en una exclusión social. El colonizador y sus herederos crearon un ambiente de marginalidad tanto para el aborigen como para los negros africanos en la sociedad. Pero, uno puede preguntarnos ¿Cómo pasa eso, si Brasil es una “democracia” racial? Primero, la “democracia” racial brasileña es una falacia. Segundo, sobre tal interrogante, Abdias do Nascimento contesta:

Residential segregation is imposed on the Black community by the double factor of race, poverty, marking off, as Black living areas, ghettos of various denominations: *favelas*, *alagados*, *porões*, *mocambos*, *invasões*, *conjuntos populares* or “*residenciais*”. Permanent police brutality and arbitrary arrests motivated by race contribute to the reign of terror under which Blacks live daily (NASCIMENTO, 1980, pp. 149-150).

Hablar de la situación de los favelados y la condición de miseria en la cual vive la población afro es causar un malestar en la sociedad arrogante e hipócrita. Sin embargo, el intelectual afrobrasileño no tuvo, como se dicen en Colombia, pelos en la lengua y expuso que la mayoría de los afrodescendientes en Brasil vivía y aún vive marginada. Antes los africanos y sus descendientes eran esclavos y ahora son nuevamente esclavos, pero de un “sistema feudal agrario señorial” (NASCIMENTO, 18980, p.150, nuestra traducción). Al afro restaría migrar, desplazarse y ubicarse en la periferia de las grandes ciudades alejados de cualquier beneficio social y vivir de manera subhumana. Estas ideas del intelectual paulista no agradaban al sistema, de ahí la razón de su exilio, pero no de su silencio durante dos dictaduras: la de Getulio Vargas en los años 30 y la militar de los años 60 del siglo XX. Pese a que el intelectual afrobrasileño fue exilado en Estados Unidos por criticar al racismo social y estructural de Brasil, desde allá, de su destierro,



él escribe el preeminente ensayo, *Quilombismo*, sobre la cuestión racial de su país y que se tendrá como propuesta política durante toda su vida.

El quilombo es espacio de libertad. Es una concepción socio-política de lucha del africano y sus descendientes a la humillación de la esclavitud. El espacio de la resistencia negra crea el quilombismo que es la estructura de organización en los bosques. El quilombo dificulta el acceso del colonizador como postula Nascimento (1980, p. 151). Esta postura era para protegerse del sistema y reorganizar otros *modus vivendi* en la sociedad, ahora con base en la mutualidad, comunión y libertad del individuo. El refugio en quilombos no fue sólo una práctica de los africanos y sus descendientes en Brasil. Se sabe de esta estrategia en Cuba y Colombia, en donde recibe el nombre de palenques; en Venezuela se llama cumbes; en México cimarrones y en Jamaica y Estados Unidos maroon societies. La resistencia fue siempre un carácter de las etnias africanas desde allá del otro lado del Atlántico y hasta aquí en las Américas. De ahí, ya que este fenómeno fue recreado en las América y en el Caribe, Abdias do Nascimento concebía su pensamiento de manera universal: “Quilombismo and its various equivalents through out the Américas, expressed in the legacy of cumbes, palenques, cimarrones and maroons, constitute an international alternative for Black political organization” (NASCIMENTO, 1980, p.153). Sin duda, la presencia yoruba y bantú en *Sortilégio II* y en *Changó* es también la reinención del quilombo como forma de organización internacional y política al plantear una forma distinta de narrar, de contar el capítulo de la historia de los intelectuales afros. Zapata Olivella por la discursividad literaria del legado ancestral reinventa el espacio palenque, espacio de conexión con África, allá los “ancianos rememoran y sus lágrimas son caminos húmedos que retornaban, madre África, a tu seno. En otras noches bajo el baobab sagrado también ellos fueron consagrados a Elegba” (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p. 172). En la narrativa, el proyecto político de los cimarrones empieza con Benkos Biojó, el personaje histórico que es reinventado por el intelectual afrocolombiano como el hijo de Elegba, oricha que escoge para seguir en la lucha de liberación de los hijos de Changó

que estaban en el exilio. De hecho, la escritura de la inteligencia afrolatinoamericana es contextualmente, cuando se habla de la condición de opresión, semejante, a saber, la lengua del amo es resignificada para deconstruir el discurso hegemónico.

De igual manera, como representante de la población afrocolombiana, Manuel Zapata Olivella utiliza la escritura alfabética colonizadora para desmontar la supuesta superioridad blanca heredada del Europeo y tan artificioamente difundida en las sociedades Latinoamericanas. Para ello, el escritor afrocolombiano asevera que la situación de las poblaciones aborígenes en Hispanoamérica y el sometimiento al trabajo esclavo hacían parte de un proyecto colonial de Europa para ampliar su poder económico y político. Como parte de este gran proyecto, estaba la cruel esclavitud de los pueblos africanos. De esta manera, es importante que el intelectual tome conciencia de su realidad para, a partir de ella, pensar en las estrategias de crear en sus pares la lectura crítica de la realidad. Así es que nace nuestra América: bajo el permiso de la iglesia, los europeos “iniciarían la nueva cruzada contra pueblos indefensos e inmensamente ricos” (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 13).

Podemos decir que para justificar científicamente la esclavitud, se creó una *intelligentsia* que por medio del pensamiento teológico y filosófico de la época — en específico el siglo XVI, cuando se dio la colonización de las Américas — otorgaba a los reyes y a sus súbditos el libre arbitrio de cometer los actos más inhumanos contra el otro ser, dotado de caracteres iguales a los del colonizador:

La religión, a cuyo nombre se habían realizado las peores guerras de rapiña en la misma Europa, y en África, debía revitalizar su credo cristiano para ajustarlo a la barbarie de la esclavitud condenada por sus propios dogmas. Este papel correspondido a los teólogos, entonces los ideólogos de la Conquista. Sus pesquisas pronto les permitieron descifrar el verbo iluminado de Dios: los nuevos mundos estaban habitados por hombres sin alma. Había nacido una nueva especie humana: los colonizados (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 13).

Para el intelectual afrocolombiano, Europa escribe un tratado, a saber, un “Tercer Testamento”. A este credo se llamó civilización a la cual los blancos europeos sometieron a los otros: indios, negros, amarillos, pelirrojos bajo una empresa colonial. En *Changó, el gran putas* el colonizador es nombrado: “la loba blanca: franceses, ingleses y españoles encadenándonos (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p.246), además, la metáfora loba blanca es para indicar que la creación de una civilización, en realidad es rostro oculto de la colonización y que deshumaniza las poblaciones amerindias y africanas. O como mejor lo definió Aimé Césaire: “la maldición más común en este asunto es ser la víctima de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrece” (CÉSAIRE, 2006, p. 14). La razón del análisis histórico de la colonización hecha por Zapata Olivella es, justamente, la de construir un sentido anticolonial. El intelectual afrocolombiano reconoce que la empresa colonizadora no trajo una “civilización”, al contrario, trajo el sometimiento y exterminio de cientos de etnias tanto aborígenes como africanas. La civilización fue la colonización hecha por el europeo, como también afirma Aimé Césaire (2006). De ahí, para Manuel Zapata Olivella (1989, p. 14), en cuanto al encuentro de las razas, hubo, en las Américas, un mestizaje como “fenómeno multirracial” sin precedentes en la historia de la humanidad y tal acontecimiento resultó en una “hibridación masiva impuesta por las armas de fuego y la violencia carnal” (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 14). Así, la violencia colonial impuso el mestizaje que es la razón de la fuerza cultural en estas tierras.

Es importante observar que Zapata Olivella hace una lectura de su época para entender cómo las poblaciones aborígenes y afros llegaron a ocupar los espacios periféricos en el país. De ahí, el escritor asevera que,

[c]uando al fin se promulgaron las primeras Leyes de Indias (1503), más constituyeron un velo de ocultamiento que un control a los desmanes. Los esclavos “liberados”, sin que se les quitaran las cadenas, sin devolverlos a sus lares — más antes bien, llegaban nuevos y muchos

del Continente — comenzaron a ser nominados ‘encomiendas’ (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 16).

La idea de “encomienda” es la cosificación del indio. Cambia el nombre de la acción, en este caso la esclavitud pero se le quita toda la dignidad humana, igual que al negro, para dominarlo. Es la cosificación del otro, es decir, “sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de extraordinarias posibilidades suprimidas” (CÉSAIRE, 2006, p. 20). El colonizador trajo la destrucción, la hambruna, la desorganización de las civilizaciones. Es en el sentido de mostrar la raíz del problema que el intelectual de Lorica expone, por ejemplo, la manera como el colonizador crea estereotipos para dominar.

Portugueses, españoles, holandeses, ingleses, franceses, norteamericanos, rivalizaban por diezmar a los indígenas que se oponían a la conquista de sus tierras y naciones. Lo más rebeldes — Caribes y Pieles Rojas — sufrían casi exterminados. Para excusar las derrotas que sufrían los expedicionarios europeos a manos de los valientes nativos, se levantó la ‘leyenda negra’ de la antropofagia, la barbarie, la costumbre de engordar a los prisioneros para luego devorarlos, calumnias psicológicas de la época con las cuales los colonizadores pretendían amparar sus crímenes, tanto más inexcusables cuanto se llamaban a sí mismos cristianos y civilizados (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 19-0).

La adjetivación como caníbales nada más era que la pretendida justificación para la violencia contra las poblaciones aborígenes. Tal idea corrobora el pensamiento cientificista, es decir, la utilización de la ciencia para justificar la opresión sobre el colonizado y ello no quedó sólo en la Edad Media. Siguió en la moderna y hoy en la sociedad contemporánea hay ecos de un racismo que nada más es un residuo del siglo XIX. Sobre la filosofía moderna y la estrategia “legal” de sometimiento, se puede así decir, Manuel Zapata Olivella cita a Friedrich Hegel:

No deja de ser característico para los negros que su conciencia no está vinculada con la consideración de

cualquier definición objetiva, como por ejemplo, Dios, la ley, a la que pueda adherir la intuición de la propia esencia... El negro representa al hombre natural en su plena barbarie y desenfreno: para comprenderlo hemos de renunciar a todas nuestras instituciones europeas (HEGEL citado por ZAPATA OLIVELLA, 1989, p.20).

La misma idea de justificar la colonización por medio de la filosofía, muchos intelectuales hicieron durante la moderna colonización, la de África, por ejemplo (CÉSAIRE, 2006). Sin duda, el intelectual afrocolombiano desmonta el pensamiento colonialista que aún resistía en su país y que era heredero de una intelectualidad racista. El hecho de muchos intelectuales mirar a la Europa como emblema de civilización sería, quizás, una enfermedad no curada: el pensamiento colonizado. Para Zapata Olivella, ideas como las de Hegel eran una manera de “justificar ante sus alumnos de la Universidad de Berlín el Genocidio que se cometía contra los africanos. ¿No es correcto afirmar que en este razonamiento se enraíza el credo nazista de la supremacía blanca? (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 20). El peligro es que, muchas veces, el colonizado se apropia del discurso del colonizador, consciente o inconscientemente y legitima la opresión sobre sus pares. En la novela *Changó, el gran putas* hay varios ejemplos, entre ellos, se puede resaltar la figura de Simón Bolívar, que liberando a las Américas, no permitió a los negros su libertad. Por tal acto, el personaje es recreado como el antepasado histórico que será juzgado:

- Simón, el tribunal de los ancestros te espera.

- ¡Oh, la justicia! ¿Estoy vivo o muerto...? Presumo... Presumía que la eternidad es un océano sin desigualdades (ZAPATA OLIVELLA, 2010, p.321).

Ante el tribunal de los ancestros, Simón Bolívar es convocado a arreglar sus injusticias y la renuncia que hizo a su origen afro. De esta manera, Zapata Olivella rescribe la historia que silencia el vencido, que excluye otros sujetos. Sin duda, hay en la novela del afrocolombiano un proyecto amplio, una lectura de la Filosofía de la Historia diferente de la de Hegel y otros pensadores.

Por lo anterior se nos presenta una interrogante: ¿Cómo, a partir del análisis de la cultura, Manuel Zapata Olivella puede ser mirado como intelectual que se apropia de la escritura colonizadora para desmontarla? Para contestar esta pregunta, primero es necesario observar que él se apropia del sistema alfabético español. Después su discurso deja trasparecer que tanto el indio como el negro podrían apropiarse de la escritura del colonizador, una vez que les fue impuesta. De posesión del mismo sistema, es decir, del arma del colonizador, ahora el afrocolombiano pasa a demostrar cómo, por medio de la opresión, Europa construyó sus riquezas y expropió los pueblos autóctonos de América y de África. Tal opresión se da en primer plano en el lenguaje, es decir, la oralidad aborígen y después la oralitura africana se ven anuladas para evidenciar la escritura dominadora y atroz. Aunque hubiese la imposición de la cultura hegemónica y el trabajo forzado a los indios y a los negros, los pueblos de estas tierras no fueron derrotados, lograron conservar en la cultura del colonizador sustratos de sus saberes o se retiraron para los más densos bosques para salvarse:

En el Ecuador, Perú, Bolivia y Paraguay, donde la mayoría de la población indígena persistió organizada, pero vencida y sumisa, conserva sus lenguas y costumbres, padeciendo el no menos expedito holocausto de la miseria, la insolvencia médica, el analfabetismo y el trabajo incompensado (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 32).

Zapata Olivella hace un análisis histórico, antropológico y sociológico para comprender la situación no sólo de los negros en América Latina sino de los indígenas y mestizos. La violencia del colonizador fue sin precedentes, una vez que el hambre de oro no era la única cosa que caracterizaba al europeo del siglo XVI. Los amerindios sufrieron un gran golpe que fue el “holocausto de la miseria”, es decir, fueron objetos de la furia y hambre de riqueza del colonizador. Además de ello, la lujuria hizo que se violase a cientos de mujeres y niñas aborígenes. Y en este sentido de sometimiento de los aborígenes, los teólogos europeos trataron de justificar las crueles acciones del Viejo Mundo sobre el Nuevo Mundo, pues “la semilla original del racismo proclamado por

el teólogo de las Cortes Españolas, el conspicuo Juan Ginés de Sepúlveda, inspirado en las tesis de la diferenciación natural entre hombres y bestias de Aristóteles” (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 40); fundamentaba una práctica perversa de la esclavitud y deshumanización del otro (indígenas y negros).

### **Estamos en la encucijada, no hay conclusiones**

El legado del pensamiento afro carece de estudio y atención en los estudios de la intelectualidad de América Latina. El intelectual afrocolombiano hace un levantamiento de datos socio-históricos de la situación del negro en las Américas: millones de secuestrados en África, trata de esclavos por casi cuatro siglos, una diversidad de pueblos y culturas y empleo de armas letales por parte del colonizador. Pese a tanta adversidad, el aporte africano a la cultura y mestizaje en América fue el legado Ancestral. Bajo la adversidad, los afros reinventaron, mejor dicho, hicieron la transformación de la cultura que, bajo una travesía violenta, sobrevivió gracias a “los mecanismos de defensa y creatividad asumidos por los millones de esclavos prisioneros” (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 97)

Igualmente, como plantea Abdías do Nascimento, Manuel Zapata Olivella propone la idea que la ancestralidad en América Latina sobrevivió bajo una estrategia que logró recrear el mundo mítico en estas tierras: la convivencia con las deidades cristianas y africanas. “De esta manera, aunque se hubiesen conservado las identidades cristianas y africanas yuxtapuestas, creó un panteón pagano: Cristo y los santos bajaron a convivir en la tierra con los hombres identificados o sincretizados con sus Orichas” (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 100). Fue un sincretismo estratégico para resguardar el saber ancestral. De ahí, en la corriente de herencias transatlánticas, el intelectual afrocolombiano recrea un concepto de hombre americano. Tal concepción no es la misma que sugiere las nomenclaturas colonialistas latinoamericanas o sajonas. Tampoco se puede concebir el hombre americano como una raza escogida para dominar a las otras. Igualmente no se debe pensar el nuevo hombre americano de manera utópica, por ejemplo como hizo José María Albino Vasconcelos Calderón (1882-1959). Para

el escritor colombiano las bases de su pensamiento parten de un hecho claro:

Somos el nuevo hombre. No al racismo. Hablamos de una etnia donde se han reencontrado todas las sangres para amarse y no para odiarse. Hablamos de un nuevo hombre capaz de superar los antagonismos de la clase que con nuevos rótulos reproduce la misma oposición de razas privilegiadas y oprimidas. (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 180).

Zapata Olivella presenta una idea de aceptación de la condición del mestizo no como sometido, sino como resultado de transculturaciones raciales y culturales. No se debe excluir ningún elemento, no se debe persistir el racismo y las diferencias de clases. De hecho, el intelectual afrocolombiano reclama el espacio para todas las etnias en las sociedades del continente americano. Hay en su discurso el pensamiento de replantear la igualdad sin anular las diferencias culturales. Como postula el afrocolombiano: “[f]inalmente sabemos, por mirar hacia atrás y al futuro, que el americano es por su nacimiento prehistórico, la refundación de muchos pueblos, el antirracista ontogénico: su destino es afirmarse en el maridaje de todas las sangres” (ZAPATA OLIVELLA, 1989, p. 180).

En suma, se puede interpretar las relaciones de los intelectuales negros en América Latina en el marco de la cuestión racial. Igualmente, se nota la postura de los escritores: estar conscientes del origen del racismo y cómo la clase dominante creó estrategias para calificar, excluir y alejar el sujeto negro de las esferas del poder. A partir de eso, los intelectuales afrolatinoamericanos crean el pensamiento de la contra cultura. Del mismo modo, sobre esa cuestión del racismo y la sociedad, sobre todo en las esferas del dominante y dominado, Aimé Césaire en *El discurso sobre el colonialismo* (2006 [1955]) ya postulaba esta relación bajo la insignia de la civilización decadente que no tiene capacidad para resolver sus problemas cruciales. En este contexto de enfermedad social, podemos ver América Latina y su producción intelectual, pues ser negro, gitano o indígena es una condición primaria para no ser visto social y políticamente como parte de la nación, por supuesto, por parte del grupo hegemónico



que está en el poder. De ahí, tanto Abdías do Nascimento como Manuel Zapata Olivella hacen el uso de la discursividad literaria como instrumento para invadir el pensamiento latinoamericano, insertando el aporte afro a la historia intelectual.

### Referencias bibliográficas

- BÉJI, H. Recuerdos. In: López Morales, L. (org.). *Literatura francófona: III. África*. México: Fondo de cultura económica, 1997.
- CAICEDO ORTIZ, J.A. *A manos alzadas. Memoria escrita de la diáspora intelectual afrocolombiana*. Popayán, Colombia: Sentipensar, 2013.
- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.
- ELBEIN DOS SANTOS, J. *Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto de Ègun na Bahia*. Petrópolis, Río de Janeiro: Vozes, 1986.
- FRIEDMANN S., N. , AROCHA, J. *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*. Bogotá: Planeta, 1986.
- LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004.
- LOPES, N. *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- NASCIMENTO, A. *Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- NASCIMENTO, A. "Quilombismo: an afro-brazilian political alternative". *Journal of black studies*, 11 (2), 141-178, 1980.
- NKOGO ONDÓ, E. *Síntesis sistemática de la filosofía africana*. Barcelona: Escarena, 2001.
- OLIVEIRA, A. B. *Canto para os orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- OLIVEIRA, E. *Cosmovisão africana no Brasil*. Curitiba: Gráfica Popular, 2006.
- PRAT FERRER, J. J. Oralidad y oratura. Fundación Joaquín Díaz (Org.). *Literatura popular: Simposio sobre literatura popular*, p. 15-30. Recuperado de <http://www.funjdiaz.net/imagenes/actas/2010literatura.pdf> .Em 14 de abr. de 2014 [2010].
- ZAPATA OLIVELLA, M. *Las claves mágicas de América*. Bogotá: Plaza & Janes, 1989.

*Denilson Lima Santos*

ZAPATA OLIVELLA. *Changó el gran putas*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.