

La representación del océano en *Changó, el gran putas*: un espacio de cosmovisiones alternativas y de deconstrucción del pensamiento occidental

HANNA NOHE
UNIVERSITY OF GIESSEN

Resumen

Este artículo se propone examinar cómo en *Changó, el gran putas* el océano en cuanto lugar de acción del capítulo “La alargada huella” caracteriza la actitud y los actos de los personajes y cómo Zapata Olivella presenta el agua como espacio que anula las oposiciones dicotómicas y binarias occidentales. Se mostrará que en dicha obra el océano da lugar al “pensamiento fronterizo” y que encarna, además, lo que Ineke Phaf-Rheinberger ha denominado *water spirituality*. De este modo, el capítulo 'marítimo' de dicha obra presenta una subjetividad alternativa a la epistemología occidental, pues deconstruye la última y le opone la yoruba, no menos convincente. Por último, tal representación literaria de una epistemología alternativa se interpretará como *performance* de los conceptos del pensamiento fronterizo según Walter D. Mignolo y la transmodernidad de Enrique Dussel.

Palabras clave: océano, transatlántico, decolonial, literatura, afro-descendencia, América Latina

Introducción

Mientras que la Historia es escrita por las (antiguas) potencias coloniales y por tanto refleja la perspectiva hegemónica, *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella enfoca las vivencias subjetivas de los africanos capturados y exportados como esclavos, como han observado igualmente Fátima Mohamed (“Lectura y visión” 120) y Daiana Nascimento dos Santos (“En la huella de *Changó*” 96). El tercer capítulo de la primera parte “Los orígenes”, titulado “La alargada huella entre dos mundos”, se centra en dicha travesía y por tanto gira alrededor del océano como lugar de acción. A diferencia de los demás capítulos de dicha novela, en “La alargada huella” aparece igualmente, tal como ha constatado Cristina R. Cabral (“*Changó, el gran Putas*” 84), la voz de los colonos, gracias a la inserción del libro de derrota.

Varios críticos han examinado y destacado el afrocentrismo de *Changó* (verbigracia, Valdelamar Sarabia, “La cuestión del mestizaje” 208; Mohamed, “Lectura y visión” 119; Montenegro De la Hoz, “Huellas de africanía” 80; Montenegro De la Hoz, “Formas de Resistencia” 62). Daiana Nascimento dos Santos ha subrayado que el montaje de voces que representan perspectivas 'marginales' recupera el potencial del discurso oral y evidencia además un contra-discurso histórico (Nascimento dos Santos, “En la huella de *Changó*” 96).

El artículo presente, por el contrario, se propone examinar de manera más específica cómo el océano en cuanto lugar de acción del capítulo “La alargada huella” caracteriza la actitud y los actos de los personajes y cómo Zapata Olivella presenta el océano —y de manera más general, el agua— como espacio que anula las oposiciones dicotómicas y binarias occidentales. Se mostrará que en *Changó, el gran putas*

la representación del océano y del agua constituye tanto un lugar de muerte como también de vida y encarna, además, lo que Ineke Phaf-Rheinberger ha denominado *water spirituality*. De este modo, el capítulo ‘marítimo’ de dicha obra presenta de manera particularmente perspicaz una subjetividad alternativa a la epistemología occidental, pues deconstruye la última y le opone la yoruba, no menos convincente, gracias también a la construcción de la trama.

En primer lugar, se analizará cómo la presencia del agua descompone la racionalidad oficial de los colonos y descubre su actitud supersticiosa y su impulsividad frente a los presos. A continuación, se mostrará, en cambio, en qué medida la cosmovisión yoruba frente al agua les proporciona una fuerza vital a los presos que les permitirá sublevarse ante los colonos. Por último, se vinculará el texto de Zapata Olivella a los conceptos de colonialidad como la esboza Aníbal Quijano, al pensamiento fronterizo según Walter Mignolo y al concepto de transmodernidad de Enrique Dussel.

Decolonialidad, pensamiento fronterizo y transmodernidad en *Changó, el gran putas*

El término “colonialidad (del poder)” ha sido coñado por Aníbal Quijano y explica la relación de poder tanto a nivel global como al interior de las sociedades que representan antiguas colonias. La colonialidad se refiere a una situación de dominación colonial, no solo con respecto a la división de trabajo, sino también a la jerarquía social, racial (y el propio concepto de raza) y epistemológica. Quijano demuestra cómo los pueblos dominados durante las colonias europeas, comenzando con las en América Latina en los siglos XVI y XVII, han sido discriminados desde un punto de vista eurocéntrico, declarándolos como menos desarrollados a nivel de civilización y de conocimiento. Por ende, no solo sus cosmovisiones han sido despreciadas, sino que esta misma clasificación les ha sido inculcada, de modo que se desprecian a sí mismos frente a la cultura y cosmovisión europea, junto a la religión cristiana (Quijano, “Colonialidad del poder” 778-782).

En *Historias locales, diseños globales* (2003) Walter Mignolo retoma dichas reflexiones de Quijano sobre el eurocentrismo y la colonialidad del poder, para proponer, entre otros, el concepto de pensamiento fronterizo. Basándose en las observaciones que Quijano desarrolla sobre la hegemonía cultural eurocéntrica como consecuencia del colonialismo en América (Quijano, “Colonialidad del poder” 777-780), Mignolo destaca el otro lado de esta hegemonía cultural, que es la subalternización de epistemologías diferentes de la euro-descendiente. Una de las fuentes de inspiración para dicho concepto del pensamiento fronterizo es el texto literario de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 11, 133, 149-150).

En efecto, en *Borderlands/La Frontera* (1987), Gloria Anzaldúa se representa a sí misma como ser fronterizo en diferentes niveles: el geopolítico, el cultural, el de género y el de *race*, tal como lo expresa ella misma: “I am a border woman. I grew up between two cultures, the Mexican (with a heavy Indian

influence) and the Anglo (as a member of a colonized people in our own territory)” (Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* 19). En este pasaje se entremezcla la frontera física (geopolítica) entre México y Estados Unidos con la cultural –entre el mundo latino-indígena y el anglosajón– y la étnica –su parte indígena. Además alude a la colonialidad *avant la lettre*, presentándose como miembro de un pueblo colonizado. El texto de Anzaldúa, a través de su subjetividad literaria, les permite a lxs receptorxs de sentir empatía con la protagonista y cambiar de perspectiva.

El océano en *Changó*, y en especial el barco, se vuelven espacios en los que, tal como lo formula Anzaldúa, “people of different races occupy the same territory, where under, lower middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy” (Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera* 19). De este modo, el océano y el barco se vuelven una zona de contacto (*contact zone*) en el sentido en que lo define Mary Louise Pratt como “social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other” (Pratt, *Imperial Eyes* 4).

El hecho de presentar la cosmogonía yoruba desde dicha subjetividad corresponde a lo que Mignolo denomina “paradigma otro” (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 22) en cuanto aspectos de cosmovisiones divergentes, pues se trata de la alteridad constituida por la hegemonía epistemológica. Al mismo tiempo, Mignolo observa la existencia y destaca la importancia de tales paradigmas otros para superar la diferencia colonial, que es constituida por los “grupos de gentes o poblaciones [...] identifica[dos] en sus faltas o excesos [...] con respecto a quien clasifica” (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 39). Designa como “pensamiento fronterizo” al que se sitúa en la posición de dicha diferencia colonial: “El 'pensamiento fronterizo' sería precisamente el rumor de los desheredados de la modernidad; aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad” (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 27).

Con “colonialidad” Mignolo se refiere no solo a los sujetos colonizados durante la colonización “imperial-religiosa de los siglos XVI y XVIII” (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 45), sino y ante todo a los sujetos de la colonialidad global, que sería la continuación económica y epistémica en el mundo globalizado actual (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 45). Por tanto, con “desheredados de la modernidad” Mignolo se refiere a aquellos individuos cuyos antepasados eran sujetos colonizados en las antiguas colonias. En cuanto a colonialidad, los saberes y modos de sentir y percibir de estos sujetos fueron ocultados y oprimidos. La modernidad, en cambio, representa la hegemonía epistémica y económica, eurocéntrica, que se autodefine como racional frente a la barbarie de los pueblos colonizados (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 54). Sin embargo, el término de “bárbaro” implica ya la perspectiva etnocéntrica del que califica, ya que se aplica a los demás y no especifica el modo de ser o pensar de estos (Mignolo, *Historias locales/diseños globales* 36s.).

Aunque el pensamiento fronterizo se oponga al hegemónico que Mignolo designa como modernidad, el primero no puede desinteresarse del segundo: “El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que no puede tampoco subyugarse a él [...]” (Mignolo, *Historias locales/ diseños globales* 51). Esto significa que el pensamiento fronterizo tiene que articularse desde el interior de la hegemonía epistémica, pero no para aceptarla, sino para superarla siendo percibido, no obstante, como pensamiento por la hegemonía misma.

Mignolo distingue entre pensamiento fronterizo “fuerte” y “débil”:

El 'pensamiento fronterizo' fuerte surge de los desheredados, del dolor y la furia de la fractura de sus historias, de sus memorias, de sus subjetividades, de su biografía [...]. Existe, sin embargo, la posibilidad y la necesidad de un pensamiento fronterizo 'débil' en el sentido de que su emergencia [...] es producto [...] de quienes no siendo desheredados toman la *perspectiva* de éstos [...]. (Mignolo, *Historias locales/ diseños globales* 28)

El pensamiento fuerte es, pues, el llevado a cabo por sujetos que forman parte de la diferencia colonial, mientras que el débil proviene de sujetos del poder colonial que, aun así, adoptan la perspectiva de los “desheredados”.

Por ende, con el concepto del pensamiento fronterizo Mignolo se refiere al conocimiento epistemológico que comprende la producción cultural y literaria. Siguiendo esta línea, según ha mostrado el análisis de las páginas anteriores, este término puede aplicarse igualmente con respecto a la producción artística. Así, *Changó, el gran putas* puede ser considerado como ejemplo del pensamiento fronterizo fuerte: el océano, tal como es representado en dicha obra, aparece como encarnación del mismo, pues es percibido a través de la cosmovisión yoruba en la que, verbigracia, vida y muerte no son dicotomías, sino que coexisten simultáneamente y son permeables, tal como las divinidades y los espíritus acuáticos pueden ser percibidos e influir en las acciones.

Es más, alterando voces y focalizaciones (según Genette, *Figures III*, 206) y por tanto horizontes ideológicos de manera polifónica (según Bachtin, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, 10), la novela –y en particular el capítulo analizado que enfoca el océano– llevan a cabo a nivel literario lo que Enrique Dussel insinúa y reivindica con su concepto de transmodernidad: “Hablar [...] de transmodernidad exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la modernidad, para poder contar con momentos que *nunca* estuvieron incorporados a la modernidad europea, y que [...] afirmará *fuera* de ella *componentes esenciales de sus propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva civilización futura” (Dussel, “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’” 205, énfasis en el original). Con “culturas excluidas”, Dussel se refiere a las indígenas –“La América indígena recibe el impacto de la primera globalización (la conquista), y el racismo, el mito de la superioridad europea, la explotación económica, la dominación política, la imposición de la cultura externa”

(Dussel, “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’” 214)–, pero también a las africanas –“África quedaba más relegada todavía, como continente de esclavos” (Dussel, “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’” 217)–, las que terminan por encontrarse en América Latina: “América Latina, por su parte, con su población indígena y afro, era también relegada como lejano mundo colonial” (Dussel, “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’” 217). Tal como explica Ramón Grosfoguel, tal concepción de transmodernidad implica “taking seriously the epistemic perspective/cosmologies/insights of critical thinkers from the Global South thinking from and with subalternized racial/ethnic/sexual spaces and bodies” (Grosfoguel, *Transmodernity* 2). Zapata Olivella, contando la historia precisamente desde estos inicios de la colonización hasta hoy, enfocando sucesos y eventos desde la perspectiva de los esclavos africanos exportados desde África hacia América, en el siglo XX literariamente pone en práctica dicha reintegración cultural de culturas excluidas, preparando así una perspectiva futura más integradora y plural.

El propio escritor Zapata Olivella, dicho sea de paso, sintió la necesidad de cambiar de perspectiva y ponerse en el lugar de los esclavos exportados para poder componer su proyecto creador y creativo que es su novela. Tal como lo relata Darío Henau Restrepo en el prólogo de la edición citada en este trabajo, Zapata Olivella emprendió un viaje a Dakar, capital de Senegal, tierra de los ancestros representados en *Changó*. En una visita a la isla de Gorée pasa “una noche desnudo en una de las oscuras y sofocantes bóvedas de la fortaleza” (Henau Restrepo, “Los hijos de Changó” 14), para llevar a cabo una experiencia vital. Es aquella noche, como relata el mismo Zapata Olivella, que ante él “desfilaban jóvenes, adultos, mujeres, niños, todos encadenados, silenciosos, para hundirse en las bodegas” (Henau Restrepo, “Los hijos de Changó” 15), de modo que, así dice Henau Restrepo, Zapata Olivella “[e]sa noche resolvió, por esos misterios de la creación, toda la organización de su novela, imaginó un mundo que estaría tutelado por los dioses de sus ancestros africanos” (Henau Restrepo, “Los hijos de Changó” 15).

El océano desenmascara la irracionalidad occidental

Gracias a la inmensidad del océano, la novela expone la irracionalidad de los colonizadores, interrogando así su aparente lógica occidental con la que colonizan de manera epistemológica tanto a los habitantes del continente americano como a los del africano. Esta lógica aparentemente racional es ilustrada por el libro de bitácora, que se convierte en “libro de derrota” y cuyo estilo contrasta con el del resto del relato, tal como observa igualmente Cabral (“*Changó, el gran Putas*” 84). Dicho libro destaca por su estilo medible, como se puede apreciar ya en la primera entrada, que inaugura el capítulo tercero:

Paso lista y memoria de las personas que permanecemos a bordo según lo dispuesto por su Majestad en los barcos de cargazón: sumamos veintisiete tripulantes. Además de mi persona están el nuevo contramaestre como segundo de abordaje, un alguacil mayor, un capitán de artillería y sus ocho armeros, un maestro de carpintería y calafate, el dispensero

de vitualla y municiones, un alguacil y el resto de la marinería. [...]

A los diecisiete días de marzo del año mil quinientos cuarenta, a bordo de la nao *Nova India*. (108)

El número de los tripulantes, su función y la fecha concreta de la composición reflejan una actitud rigurosa y empírica de lo sucedido. Esta característica se mantiene a lo largo del capítulo, como aparece en el ejemplo siguiente: “Vientos del nordeste. En la noche el piloto gobernó mal y la derrota decayó sobre la cuarta norte. Corregimos el rumbo en procura de la isla de São Thomé.” (114) El modo de orientarse empleando los puntos cardinales (“nordeste”) al igual que la detección del error, su corrección y el conocimiento del nombre concreto de la isla señalan el control de cualquier situación.

Tanto más sorprenden y destacan algunas expresiones que se oponen a esta racionalidad medible y mesurada. Desvelan una superstición, violencia y animalidad provocadas por la situación insegura y aislada en el océano. De esta manera, no solo “[l]a inclusión del libro de bitácora en el texto facilita la comparación entre el pensamiento de los portugueses y el de los africanos” (Cabral, “*Changó, el gran Putas*” 84), sino que rebate su racionalidad y descompone el mito de la supremacía epistemológica y cultural de los europeos, como se mostrará en los apartados siguientes.

La superstición de los colonos

Cabral constata que “[s]utilmente la novela muestra cómo la religión del colonizador consta del mismo principio místico, mágico, inexplicable al pensamiento racional” (Cabral, “*Changó, el gran Putas*” 85). Es más, en oposición a dicho pensamiento racional, la religión de los colonos se presenta como superstición. Ya en la primera entrada en el libro de bitácora se manifiesta la fe católica que el capitán profesa: “Tres veces hemos rezado el rosario a Nuestra Señora de Lisboa, amparo y consuelo de los portugueses” (CGP¹ 108). El rosario como ritual junto a la Santa se muestran como correlación a las divinidades con las que los presos yorubas se comunican. Sin embargo, mientras que en la cosmovisión yoruba estas divinidades dan cabida a una coherencia epistemológica, en la de los colonizadores el contraste entre la racionalidad científica y la fe religiosa hace aparecer esta última como superstición. La “ayuda” (CGP 120) y la “protección” (CGP 135) de la “Divina Providencia” (CGP 119), de “Dios” (CGP 120) y “del Señor” (CGP 135) confirman esta fe casi supersticiosa. De esta manera, la racionalidad matemática es contrarrestada por la creencia en los poderes de los santos.

Dicha superstición se presenta de manera aún más tajante con respecto a la sublevación de los esclavos que los navegantes, durante varios días, toman por un fantasma y por las hechuras del demonio:

Tenemos un fantasma a bordo y a fe ciega que son artimañas del Demonio. Sacudido por este temor he elevado mis oraciones a Sao Jorge, exterminador de monstruos. Las rondas exigen armas de fuego para prestar servicio nocturno. Hace cuatro noches el marinerio de guardia juró

haber oído sus pasos detrás suyo. Al volverse para disparar, el espanto desapareció sin dejar huella. La noche siguiente, el *carpintero*, mientras dormía, sintió que alguien rebuscaba en su cuarto: el miedo lo mantuvo paralizado sin atreverse siquiera a gritar. El fantasma persistió en registrar sus herramientas como si buscara algo en particular. Abrió las gavetas y cuidadosamente removió los enseres, procurando dejar cada cosa en su sitio. Sobreponiéndose al terror, el carpintero alcanzó a decirle: «Alma en pena, si vienes de otro mundo, dime qué te atormenta». Relata que la sombra desapareció sin responderle. El *alguacil* de despensa afirma que tiene preferencia por las nueces de coco y muy en especial por los limones. Nadie quiere salir de noche fuera de los camarotes. El *piloto* se hace acompañar en el timón de dos guardias armados. A pesar de ello, anteanoche quedó el barco al garete porque el fantasma los aterrorizó con sus pisadas. En la mañana me vi obligado a rectificar el rumbo porque derrotamos una cuarta parte del sextante. (*CGP* 128; énfasis añadido)

Este pasaje expone la superstición en varios niveles. Por una parte, el capitán presenta la convicción de que se trata de un espectro. El empleo del indicativo demuestra la actitud categórica del navegante de que su percepción es absoluta y correcta. Por otra parte, no es el único de la tripulación en creer en la presencia de este ser sobrenatural. Cuatro miembros más han experimentado el impacto de este último. Además, todos estos sujetos han tomado medidas concretas. No obstante, no solo se trata de la creencia en la presencia de un fantasma, sino también de la de otros seres con poderes mágicos: el demonio, al igual que San Jorge como antídoto contra el fantasma-monstruo. Por último, el modo de expresarse que emplea el capitán aparece como guiño irónico hacia su superstición: su fe es “ciega”, esto es, sin razón y por tanto no tiene fundamento. La superstición aparece de manera tanto más ridícula que las lectoras y los lectores de la novela saben, cual ironía dramática, gracias a la relación de la voz narradora de los colonizados, que no se trata de un fantasma, sino de la preparación secreta de una sublevación de los esclavos.

De manera semejante a la espiritualidad de los yorubas, estas creencias forman parte de la fe cristiana en general, pero se manifiestan de manera particularmente nítida en el contexto del agua, ya que el mar representa un lugar más desamparado, con imprevistos mayores que en tierra. Este desamparo se confirma, verbigracia, en el hecho de que la distracción del piloto conlleva un cambio de rumbo del barco. La ubicación concreta, al contrario, que el capitán calcula para la nave, corresponde a la racionalidad medida y contrasta con la actitud supersticiosa, lo cual la realza como tal.

Al mismo tiempo, el mar aparece como seguridad para librarse de los demonios, exponiendo una vez más la superstición de los navegantes:

Debimos arrojar el *ijaw* al mar. Al oírlo alborotar por las noches, pateando y escupiendo

a su alrededor, no nos cupo duda de que lo embrujaban mil demonios. Nos regocijamos al observar que después de exorcizarlo con el misal de São Jorge y el agua bendita, permitió que se le desatara del mástil sin agredirnos. (CGP 131; así en el original)

En este ejemplo se confirma la creencia en la obsesión por los demonios y en la práctica del exorcismo. De esta manera, la tripulación europea demuestra usar prácticas semejantes a las que los europeos les atribuyen a las poblaciones llamadas “africanas”.

La adoración de los santos es reafirmada pocas páginas más adelante, cuando el capitán apunta, siempre en el contexto del supuesto fantasma: “Al caer la noche nos hemos congregado a *rezar el rosario de la Santísima Virgen Maria* en demanda de socorro. El *fantasma de abordó ha reaparecido* cinco días después de que nos creíamos librados del ijaw.” (CGP 133; énfasis añadido) La superstición de la obsesión por el demonio se confirma como empíricamente errada y, aun así, la tripulación sigue creyendo en el fantasma y apelando al apoyo de una santa. El hecho de que la creencia en tales fuerzas sobrenaturales siga vigente a pesar de una prueba empírica, disminuye el poder de esta racionalidad científica.

No obstante, poco después, el capitán vuelve a dar muestras del juicio lógico, cuando deduce: “Atando cabos, presumimos que no hay tales demonios ni fantasmas sino un siniestro plan de asalto. Nuestras pesquisas denunciaron al babalao ngala” (CGP 134). Sin embargo, esta constatación, que parece ser el final de la superstición y que corresponde a la realidad —la sublevación— que el receptor y la receptora ya conocen, es de nuevo rebatida dos páginas más adelante:

Ordené descolgar el cadáver del babalao y lo arrojamos al mar. La tripulación estaba *aterrorizada* al comprobar que pese a los soles, las lluvias y los vientos, permanecía fresco como si acabáramos de ahorcarlo. Desde lo alto, la cabeza inclinada sobre el hombro, espía nuestros movimientos.

Supimos entonces que *el era el fantasma* y no el pobre loco arrojado al mar. Arrepentido, he *rogado al Altísimo* que me lave de culpa si *peque* por *martirizar una bestia* y *arrojarla viva a los tiburones*.

Anoche decidí acompañar la ronda y bajé a las bodegas para *exorcizar* las *bestias* cuyos cuerpos están tan corrompidos que apestan el barco y los aires que nos circundan. (CGP 136; énfasis añadido)

Se describe el estado impecable del preso asesinado y atado a un mástil —muerte en la que Cabral destaca el paralelismo con la crucifixión de Jesucristo (cf. Cabral, “*Changó, el gran Putas*” 85)— lo cual no solo hace estremecerse a la tripulación portuguesa. El capitán incluso deduce que al final han dado con el fantasma. Lo que a primera vista parece una deducción lógica de estilo racional-científica, en realidad confirma la superstición expuesta. Esta creencia se ve respaldada por la reacción del capitán que se dirige

a Dios, pidiendo disculpas por su comportamiento violento con respecto al hombre asesinado anteriormente. Su actitud descubre la moral supersticiosa e hipócrita del capitán, ya que más que estar realmente arrepentido teme consecuencias con respecto a su propio bien. El carácter supersticioso es confirmado, por último, por el proyecto ulterior del capitán de “exorcizar” a los presos.

Los ejemplos aportados han manifestado que la credulidad de los colonos es presentada como irracional y exponen el atributo con el que el capitán clasifica a los presos como irónico cuando los denomina “los irracionales hambrientos” (*CGP* 117), pues estos no son menos irracionales que él mismo. La descripción de la crucifixión del babalao señala, además, el comportamiento violento con el que los portugueses supuestamente racionales y civilizados tratan a los presos. Dicha violencia al igual que la impulsividad animal serán analizados en el apartado siguiente.

La presencia del océano desvela la violencia inhumana y la animalidad de los colonos

Los navegantes tratan a los presos sin piedad, lo cual no solo se opone al ideal racional, sino también a las premisas morales religiosas. Esta violencia se manifiesta frente al océano, ya que en éste parecen poderse anular sus huellas. Así, el mar se convierte en un cementerio de presos muertos y vivos. Además, el aislamiento desvela la impulsividad bestial de los colonizadores.

La ausencia de piedad y el océano como cementerio de los presos puede apreciarse en el fragmento siguiente: “Pasamos los días y las noches con la mar mansa. Hemos arrojado a los tiburones los cadáveres de tres mulecones ahogados por la sofocación. Las madres dan muestras de inquietud.” (*CGP* 111) La sintaxis paratáctica refleja la falta de compasión. Asimismo, la posición vecina entre la mención de la condición marítima y el arrojamiento de los cadáveres de los presos parece indicar un vínculo lógico entre uno y lo otro, mientras que la descripción exterior del comportamiento que muestran las madres subraya la carencia de piedad. Además, el arrojamiento de los cadáveres de los presos sin ceremonia se opone al tratamiento del cadáver del capitán, descrito unas páginas antes al inicio del capítulo (*CGP* 108), donde se exponen tanto la pesadumbre de la tripulación como las oraciones que los navegantes expresan y el ataúd en el que colocan al cadáver antes de lanzarlo al mar. En cambio, los cuerpos de los jóvenes son previstos explícitamente como alimento para los tiburones, lo cual demuestra la ausencia de piedad.

La crueldad es aún mayor con respecto a los presos vivos, pues se les maltrata e incluso asesina, si no se comportan según el deseo de los colonos. Esta actitud violenta se demuestra en la descripción del tratamiento del primer preso colgado al mástil:

Una de las piezas de Indias ha enloquecido. [...] El contramaestre la hizo azotar para dominarla. Entonces, enfurecida, comienza a dar mordiscos a las otras bestias a las que estaba encadenada. Finalmente, sueltos los cepos de los pies, se la pudo subir a cubierta donde la amarramos al mástil mayor. Rechaza todo alimento. La hemos amordazado y

puesto un dogal para manejarle con una botavara. (CGP 126)

Los golpes impartidos por parte del contraamaestre señalan la falta de escrúpulos que se asemeja al trato de animales. Este comportamiento se confirma a continuación con respecto a los instrumentos con los que está atado por los pies. Las estrategias de tortura cruel con las que los portugueses esperan obtener obediencia exponen su falta de compasión y piedad humana. Esta carencia es colmada por el hecho de arrojar al preso vivo al mar, hecho que ya se indicó en la última cita del apartado anterior.

No obstante, la crueldad aumenta aún con respecto al babalao, el segundo prisionero que es atado al mástil y torturado:

Lo subimos a cubierta y en presencia de toda la cargazón lo hemos atormentado para que nos revele cuanto sepa. No nos valieron azotes, ni planchas de fuego sobre su pecho y espalda. [...] Cabecilla o no, lo colgamos del árbol mayor para que ni de noche ni de día olviden el tormento que les espera si pretenden rebelarse. (CGP 134)

Las técnicas aplicadas ponen de manifiesto la ausencia de piedad y la crueldad sin límites con la que los navegantes tratan a los rebeldes y con la que esperan intimidar a los demás presos. Esta crueldad inhumana contrasta con la racionalidad medida y moderada reivindicada por los mismos colonizadores.

Es más, mientras que el capitán trata, incluso a nivel discursivo, a los esclavos como animales, su propio comportamiento bestializa a los navegantes mismos, tal como señala también Cabral (“*Changó, el gran Putas*” 87). La clasificación de los presos como animales o incluso como mera mercancía se manifiesta en el fragmento siguiente: “Las piezas de Indias dan muestras de hambre por la ración cada vez más disminuida. He dado instrucciones para destapar las bodegas en la hora de mayor bochorno y que se les reparta agua, no sea que por este descuido se merme la cargazón” (CGP 115). Las expresiones “piezas”, “mermar” y “cargazón” provienen del campo lexical del comercio de productos y no, del trato con personas, lo cual corresponde a la observación de Phaf-Rheinberger que constata que “[s]lave workers from Africa [...] traveled on board although they were almost never mentioned – except as commodities, not as individuals at all [...]” (Phaf-Rheinberger, *Modern Slavery and Water Spirituality* 29s.). En cambio, la descripción “dan muestras de hambre” parece aplicarse más bien a animales que a seres humanos, ya que se trata de una expresión puramente física y exterior. En realidad, a parte de la consideración inhumana, de manera subyacente este trato es debido igualmente a la falta de capacidades lingüísticas por parte de la tripulación: como los navegantes no manejan los idiomas de los presos, no pueden entrar en contacto sino a través de observaciones exteriores. Dicha carencia de conocimientos descomponen, de manera ulterior, la superioridad epistémica presunta de los colonizadores.

No obstante, gracias a la voz narradora “otra” se desvela la animalidad verdadera de los navegantes, como se puede apreciar de manera particularmente nítida en el fragmento siguiente:

Las lobas están en *celo*. Desde el oscurecer escuchamos sus *aullidos*, *correteaban* sobre cubierta y *aranan* la escotilla. Olugbala, que les perseguía el aliento, vuelve a enroscarse a mi lado, sujetándose de nuevo las argollas. Ya asoman las *largas orejas* del capitán. [...] *Atraído por el olor* que despiden las aguas placentarias de Sosa Illamba, se dirige hasta su rincón [...].

Las lobas bajaban con los *hocicos babeantes*, enloquecidas por el almizcle de nuestras hembras. (CGP 140; énfasis añadido)

Ya el hecho de nombrar a los navegantes con el apodo de “lobas” implica una cierta bestialidad, aparte la cualidad de estas últimas de ser cazadoras peligrosas y violentas. La descripción toma varios términos prestados del campo lexical de dichos animales: los “aullidos”, pero también las “largas orejas” y los “hocicos babeantes” visualizan al capitán y a los demás tripulantes como verdaderas lobas. El carácter bestial es confirmado por su comportamiento, subrayado por los verbos elegidos para describirlo: corretean y arañan. Además, el capitán es “atraído por el olor” de una mujer en parto.

Tal conducta puramente instintiva se opone tajantemente a la supuesta racionalidad de los tripulantes. Este comportamiento se desvela gracias a la condición marítima, ya que las personas a bordo se hallan aisladas de otros seres humanos. En cambio, con respecto a la cosmovisión yoruba, dicha condición aparece como alternativa coherente y convincente a nivel pragmático, tal como se demuestra en el apartado próximo.

El océano en *Changó* como encarnación de la cosmovisión yoruba

Contrariamente a la lógica oficial de la modernidad europea que funciona por oposiciones binarias, el océano, tal como es percibido y transmitido por las voces narradoras yorubas, integra dicotomías y de esta manera rompe con la lógica de la modernidad eurocéntrica. No solo debido a la situación de esclavos, sino en particular gracias a esta cosmovisión yoruba en la que vida y muerte, pasado, presente y futuro no son categorías separadas, sino que se permean mutuamente, los presos no temen el agua de la manera que espanta a los colonos. En el siguiente apartado se presentará cómo el océano encarna la cosmovisión yoruba, haciendo hincapié, primeramente, en el doble significado del agua, no solo como lugar de muerte, sino también de vida, y destacando a continuación la cualidad de vida espiritual del océano que refuerza la confianza de los presos.

El océano como lugar de muerte, pero también de vida

Como la primera parte de *Changó* trata de la narración sobre la toma de esclavos por los portugueses, el agua está vinculada tanto a esta experiencia de captura como a la transportación hacia América. Descrito por narradoras y narradores que pertenecen al mundo yoruba, ya sea por personajes que representan

personas, ya sea por orichas (cf. también Cabral, “*Changó, el gran Putas*” 84), el océano es percibido por ellos mismos y aparece, en ambas etapas, como lugar de muerte, pero también de vida.

El mar es una de las zonas donde los negreros cazaron a futuros esclavos y donde muchos de estos últimos murieron. La narración de este proceso es intercalada con el interior de la narración del viaje de África a América, pues la voz narradora “para clamar sus rezongos [de Olugbala] le p[í]d[ió] que [l]e cuente cómo fue capturado por la loba blanca” (CGP 113). He aquí un fragmento de dicho relato:

No fui cazado en la selva sino en la mar abierta. Pescaba con mis hermanos y amigos cuando cuatro almadías desprendidas de la nao de Diogo Cao nos sorprenden mar adentro. Perseguidos, huyendo, remamos hacia donde la tempestad arrastra a los pájaros que nunca regresan a la costa. [...] Resonó la primera descarga. Dos de nuestros ekobios soltaron los remos y se hundieron tragándose el agua por sus ojos abiertos. (CGP 113s.)

En este extracto el océano aparece como un lugar sin amparo, desprovisto de protección, pues, aunque los sujetos perseguidos huyen, su fracaso ya es previsible, lo cual es señalado por la comparación con los “pájaros que nunca regresan a la costa”. El fin trágico de sus vidas se confirma y acaece, aun así, de manera imprevista y repentina, lo que se puede deducir de la manera de la que caen al mar, el cual se vuelve así lugar de muerte.

Por otro lado, tal como ya se mencionó en el apartado anterior, el peligro de morir por y en el agua se presenta igualmente a los colonos que conducen el barco, pues —así lo explica el narrador yoruba— “[e]l barco hace agua y los estoperos bajaron con sus lámparas para calafatear la sentina” (CGP 125). Este agua que entra en el barco representa a la vez una ocasión para los esclavos a bordo de rebelarse, aumentando los agujeros. Junto a la tormenta y a la ayuda de las divinidades, los prisioneros lograrán su objetivo de sublevarse y de inundar el barco (CGP 142): “Todos miramos hacia la popa, donde noche tras noche, sostenido por los puños de Olugbala, yo había desclavado la tabla con los dientes y la punta de la lima” (CGP 139). El hecho de que los presos reciben el apoyo de sus divinidades se retomará en el apartado próximo sobre la espiritualidad.

Sin embargo, en el contexto de la sublevación y de la apertura del barco, el agua no solo representa el peligro de muerte, sino también la libertad. Esta ambivalencia se puede apreciar en el pasaje siguiente en el que se describe el proceso del asalto:

Nos dimos prisa en agrandar el boquete de popa, pero la noche y las nubes a ras de agua nos borran las estrellas. Todos querían asomarse al mar que no ven y bañarse en las aguas de los vientos. Kanuri mai los detiene y tan solo dejó paso a los treinta ekobios escogidos para el asalto. Las aguas comienzan a inundar el barco por la popa desmantelada. Sostenido por la poderosa mano de Yemayá, alcanzo el palo de buenaventura y pegados a mi cuerpo, otros brazos, manos, uñas y sombras se agarraban a las vergas o caen al mar

tragándose los gritos. Azotado por la tormenta el piloto se aferra a la rueda del timón buscando las guardas que han desaparecido del cielo. (CGP 143)

Para la tripulación a bordo –tanto colonos como esclavos– el agua que inunda el barco conlleva la muerte, ya que “caen al mar tragándose los gritos”. No obstante, el agua atrae a los presos –“Todos querían asomarse al mar”– pues representa libertad y energía vital: “[querían] bañarse en las aguas de los vientos”. Diana Carolina Sierra Díaz observa igualmente que “la perspectiva de los ancestros permite tener la idea de la vida del ser humano como una *fuertza* que hace posible su existencia después de una muerte física” (Sierra Díaz, “El Muntu” 41).

Efectivamente, el agua como vida es simbolizada por el comportamiento de los niños y, en particular, por el nacimiento del hijo de la esclava Sosa Ilamba:

La luna de Kanuri mai, resbalando por los fondos, nos condujo a la oscuridad de la sentina. En las bodegas inundadas, los niños juegan con los peces, saltando, quemados los párpados. Nos miraron como si nunca antes nos hubieran visto.

—¡Sosa Illamba! ¡Sosa Illamba!

Desangrada, el hijo le nada entre las piernas. Siete comadronas entre el agua y el fuego, Yemayá y Changó, lo reciben. Lo oían, lo huelen, lo miraban, sonidoluz de los orichas. En mitad de su pecho, mordiéndose los rabos, pudimos ver que se movían las dos serpientes de Elegba. (CGP 145)

Mientras que la madre se está muriendo, su hijo, apenas nacido, sigue vivo, lo que se muestra gracias al agua, en la que está nadando. Los demás niños dan la impresión de estar igualmente bañándose y jugando ahí, pero al parecer ya se hallan en el más allá, pues tienen los párpados quemados y ven por vez primera a los orichas. Esta descripción pone de manifiesto la interrelación de vida y muerte constatada al inicio del apartado presente. A parte de la voz del ancestro narrador, Ngáfúa, tan solo el bebé recién nacido sobrevive.

Tal presencia simultánea de vida y muerte en el agua aparece igualmente en la frase siguiente que añade el narrador: “Sumergidos en las aguas de la muerte, continuamos combatiendo en el mar de la vida” (CGP 145). El agua que circunda el barco lleva los signos de la muerte, mientras que el mar, abierto hacia diferentes confines, representa la vida, aunque implique una lucha contra el peligro de la muerte. No obstante, el narrador, y por tanto igualmente el bebé, pueden contar con la ayuda de los demás orichas que les muestran caminos posibles y les proporcionan apoyo físico. Tal como ya se citó, el narrador es “[s]ostenido por la poderosa mano de Yemayá” (CGP 143). Además, “[c]hapoteando en la sentina, dejo que Elegba me muestre la abertura que conduce al mar de los vivos” (CGP 146). Esta presencia constante y la ayuda sustancial de las divinidades vinculada al agua, merece ser analizada en un apartado propio, lo cual se hará a continuación.

El océano como lugar espiritual

Menos un lugar especialmente espiritual, el océano aparece ante todo como espacio en el que se hallan espíritus y que por tanto vinculan la muerte con la vida y viceversa. Tal como Lázaro Valdelamar Sarabia constata, esta perspectiva se opone “a la tajante división occidental total entre el mundo de los vivos y el de los muertos” (Valdelamar Sarabia, “La cuestión del mestizaje” 213). La importancia de la presencia de esas deidades se articula en la apelación de la propia diosa del mar:

¡Obotó, madre de las aguas del mar!
 ¡Obotó, tú nos enseñaste a construir nuestras barcazas!
 ¡Obotó, tus manos tejieron la primera red para darnos los peces del mar!
 ¡Obotó, que sea tu voz, tu pensamiento, quien guíe mis palabras cuando cuente cómo las lomas blancas destruyeron nuestras chalupas! (CGP 113)

Estas apóstrofes exponen las diferentes funciones que dicha divinidad desempeña. Como explica el glosario en *Changó*, entre los bantúes, Obotó “corresponde a Yemayá en la mitología yoruba” (CGP 661). Por una parte, es la madre de las aguas y por tanto las controla. Por otra, igualmente ayuda a los seres humanos a moverse en ellas, enseñándoles el arte de construir barcas. Además, toma acción ella misma, tejiendo redes para que hombres y mujeres puedan pescar y alimentarse de los peces. Por último, es *logos*, ya sea expresada (“voz”), ya sea pensada (“pensamiento”), de manera que guía a los seres humanos no solo en sus acciones, sino también en su manera de reflexionar y de pronunciarse.

No obstante, aparte de aparecer en una descripción apelativa, los espíritus también protegen las acciones de los prisioneros yorubas, como se puede apreciar en el ejemplo siguiente:

Un relámpago iluminó la cubierta y luego oímos su risatrueno hundiéndose en el mar. Changó nos anuncia que está con nosotros. Las sombras de los ancestros, Ngafúa y los difuntos nos protegen. Nos desparramamos, corriente viva, agua de Yemayá, recorriendo el barco desde la popa hasta el mascarón de proa. (CGP 144)

En el asalto del barco, los presos reciben la protección de las divinidades: el relámpago representa la presencia de Changó, pero también asisten los ancestros y Ngafúa. Este último está particularmente presente, ahorcado por los colonos: “desde lo alto del mástil, donde había sido colgado de la sogá, a nosotros nos guían los ojos de Ngafúa encendidos por el fuego de San Telmo” (CGP 143). Todas estas divinidades y espíritus se reúnen gracias al agua.

Asimismo, dichos espíritus aparecen como propios actores a lo largo de la narración. Tal como ya se aludió en la última cita del apartado anterior, el nacimiento del hijo de Sosa Ilamba es apoyado por varios de ellos, pues las “siete comadronas” se sitúan “entre el agua y el fuego, Yemayá y Changó”, esto es, entre dos divinidades. Además, las dos serpientes que se muerden el rabo señalan la presencia de

Elegba. Esta asistencia de espíritus acuáticos corresponde a la observación de Ineke Phaf-Rheinberger que los ha destacado en el contexto del océano como metáfora para un cambio social en textos literarios del Sur Global (cf. Phaf-Rheinberger, *Modern Slavery and Water Spirituality* 11 y 206s.). Efectivamente, gracias a la ayuda de dichos espíritus, los esclavos logran sublevarse a la tripulación (cf. también Cabral, “*Changó, el gran Putas*” 87). Tal representación del océano en *Changó, el gran putas* ilustra de manera literaria los conceptos de la decolonialidad como la entiende Quijano, el pensamiento fronterizo según Mignolo y la transmodernidad de Dussel, como se mostrará a continuación y para concluir.

Conclusiones

El análisis presente de la representación del océano en *Changó el gran putas* ha permitido descubrir las perspectivas diferentes con respecto al mar. Por un lado, para los colonos, que ante todo quieren arribar a las tierras de la llamada América, el océano representa el peligro de muerte y por tanto lo temen. Para sentirse seguros, aplican técnicas que les prometen de controlar la situación, técnicas que se expresan a través de números y nombres y que evocan una mensurabilidad de las dimensiones inmensas y profundas que presenta el océano. Sin embargo, el miedo y el aislamiento exponen sus características que contradicen tal control razonable: la violencia y los impulsos sexuales.

Por otro lado, para los presos, el mar representa una alternativa a su situación de prisioneros y a la perspectiva de ser dominados y maltratados en cuanto esclavos. Por ende, el agua conlleva connotaciones menos claras: por una parte, el océano significa la muerte, pero a la vez implica igualmente la libertad. Además, la narración expone cómo, en el pensamiento yoruba, vida y muerte no representan dos opuestos, ya que los dioses y los antepasados que forman parte de los muertos están muy presentes en la vida cotidiana de los vivos. Esta presencia del más allá en el día a día se manifiesta de manera nítida en vistas del mar y de su significado ambivalente apenas expuesto.

La lectura del capítulo centrado en el mar ha puesto en evidencia la oposición entre el pensamiento occidental y el yoruba. Mientras que el primero en cuanto hegemonía cultural es presentado con sus incoherencias, el segundo obtiene una presencia protagónica gracias a la voz narradora, que implica además una focalización interna y por tanto, transmite la percepción 'otra' en términos de Mignolo. De esta manera, el mar da lugar a presentar y representar el pensamiento fronterizo fuerte, no como un pensamiento esotérico o primitivo, sino con una lógica y dinámica propias, pues obtiene coherencia gracias al contexto acuático. Es más, a nivel dramático, la trama fortalece la epistemología espiritual yoruba, pues gracias a la ayuda de los espíritus —acuáticos entre otros— los esclavos logran sublevarse y liberarse de las cadenas de los colonos. Por ende, *Changó, el gran putas* resulta a la vez como ejemplo performativo, no solo del concepto del pensamiento fronterizo según Walter Mignolo, sino también de la transmodernidad de Enrique Dussel.

Notas

¹ De aquí en adelante, las referencias a *Changó el gran putas* serán indicadas con las siglas *CGP*.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012 [1987].
- Bachtin, Michail, *Probleme der Poetik Dostojevskijs*, trad. por Adelheid Schramm, editado por Walter Höllerer, Múnich, Carl Hanser, 1971 [1963].
- Cabral, Cristina R. “*Changó, el gran Putas*: El afrocentrismo estructural y temático de ‘Los Orígenes’”. *Afro-Hispanic Review*, vol. 20, no. 1, 2001, pp. 79-89.
- Dussel, Enrique. “Sistema-mundo y ‘transmodernidad’”. *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, editado por Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube y Walter D. Mignolo, El Colegio de México, 2004, pp. 201-226.
- Genette, Gérard. *Figures III*. Paris, Seuil, 1972.
- Grosfoguel, Ramón. “Transmodernity, border thinking, and global coloniality. Decolonizing political economy and postcolonial studies”. *Eurozine*, 4/7/2008, pp. 1-23.
- Henau Restrepo, Darío. “Prólogo. Los hijos de Changó, la epopeya de la negritud en América”. *Changó, el gran putas*, Manuel Zapata Olivella, Ministerio de Cultura 2010 [1983].
- Mignolo, Walter D. *Historias locales/ diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, trad. por Juanmari Madariaga y Cristina Vega Solís, Madrid, Akal, 2011 [2003]. Print.
- Mohamed, Fátima. “Lectura y visión heterogénea de la Historia de América en *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”. *Mitologías hoy*, no. 6, 2012, pp. 118-130.
- Montenegro De la Hoz, Nellys. “Huellas de africanía y liberación como propuesta ideológica en *Changó, el gran putas*”. *La palabra*, no. 20, 2012, pp. 77-87.
- . “*Changó, el gran putas*: “Formas de Resistencia e Identidad Esclavizada en los Estudios Poscoloniales”. *La palabra*, no. 24, 2014, pp. 59-66.
- Nascimento dos Santos, Daiana. “En la huella de *Changó* se reescribe la historia: representación y relectura en la narrativa latinoamericana contemporánea”. *Letras*, vol. 87, no. 125, 2016, pp. 93-104.
- Phaf-Rheinberger, Ineke. *Modern Slavery and Water Spirituality: A Critical Debate in Africa and Latin America*. Fráncfort, Peter Lang, 2017.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres/Nueva York, Routledge, 1992.
- Quijano, Aníbal. „Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina“. *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*, editado por Aníbal Quijano, Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 777-832.
- Sierra Díaz, Diana Carolina. “El Muntu: la diáspora del pensamiento filosófico africano en *Changó, el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”. *La palabra*, no. 29, 2016, pp. 23-44.
- Valdelamar Sarabia, Lázaro. “La cuestión del mestizaje y la categoría epistémico-existencial del Muntu en *La rebelión de los genes* y *Changó el gran putas* de Manuel Zapata Olivella”. *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica*, no. 9, 2009, pp. 207-217.
- Zapata Olivella, Manuel. *Changó, el gran putas*, Bogotá, Ministerio de Cultura 2010 [1983].